



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL**

ADRIANA RUSSI TAVARES DE MELLO

***TAMIRIKI, PATA YOTONO KWAMA:*
A RECONSTRUÇÃO DE UMA CASA, A VALORIZAÇÃO DE UMA CULTURA E O
PROTAGONISMO DOS AMERÍNDIOS KAXUYANA ÀS MARGENS DO RIO
CACHORRO (ORIXIMINÁ-PA)**

**RIO DE JANEIRO
2014**

ADRIANA RUSSI TAVARES DE MELLO

TAMIRIKI, PATA YOTONO KWAMA:
A RECONSTRUÇÃO DE UMA CASA, A VALORIZAÇÃO DE UMA CULTURA E O
PROTAGONISMO DOS AMERÍNDIOS KAXUYANA ÀS MARGENS DO RIO
CACHORRO (ORIXIMINÁ-PA)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social, da linha de pesquisa Memória e Patrimônio, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como requisito final para obtenção do título de Doutora em Memória Social.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Regina Maria do Rego Monteiro de Abreu

Rio de Janeiro
2014

Mello, Adriana Russi Tavares.

M527 Tamiriki, Pata Yotono Kwama : a reconstrução de uma casa, a valorização de uma cultura e o protagonismo dos ameríndios

Kaxuyana

às margens do Rio Cachorro (Oriximiná-PA) / Adriana Russi

Tavares

Mello, 2014.

275 f. : il. ; 30 cm

Orientadora: Regina Maria do Rego Monteiro de Abreu.

Tese (Doutorado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

1. Índios Kaxuyana. 2. Acampamentos indígenas. 3. Habitação indígena. 4. Memória - Aspectos sociais. I. Abreu, Regina Maria do Rego Monteiro de. II. Universidade Federal do Estado do de Janeiro. Centro de Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-Graduação

ADRIANA RUSSI TAVARES DE MELLO

Tamiriki, pata yotono kwama: a reconstrução de uma casa, a valorização de uma cultura e o protagonismo dos ameríndios Kaxuyana às margens do rio Cachorro (Oriximiná/PA)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social, da linha de pesquisa Memória e Patrimônio, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como requisito final para obtenção do título de Doutora em Memória Social.

Defendida em: ____/____/2014

Banca Examinadora

Prof^a. Dr^a. Regina Maria do Rego Monteiro de Abreu – Unirio
(Orientadora)

Prof^a. Dr^a. Lygia Batista Pereira Segala Pauletto Beraba – UFF

Prof. Dr. Adolfo Neves de Oliveira Junior – UESC

Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire – Unirio

Prof. Dr. Amir Geiger – Unirio

Ao meu pai (*in memoriam*), pela inspiração à vida acadêmica.
Aos Kaxuyana da aldeia *Santidade*, pela acolhida e confiança.

AGRADECIMENTOS

Ao longo de um trabalho dessa natureza, contei com inúmeras pessoas e instituições sem as quais esta tese não se faria possível. Dessa maneira, meus agradecimentos são acadêmicos/institucionais e pessoais. Começarei pelo primeiro deles.

À Capes, pelo financiamento da bolsa doutoral sanduiche (PDSE) que viabilizou a pesquisa em acervos de museus na Europa e minha vinculação à Université Paul Valéry – Montpellier 3.

À Prof^a. Dr^a. Regina Abreu, pela orientação e constante incentivo à essa pesquisa e apoio às atividades acadêmicas a ela relacionadas.

Ao Prof. Gaetano Ciarcia, pelo acompanhamento acadêmico durante minha permanência na França, em Montpellier.

Aos colegas do Departamento de Artes e Estudos Culturais da Universidade Federal Fluminense (UFF) que de forma unânime acolheram meu pedido de afastamento para a qualificação docente.

À equipe da Unidade Avançada José Veríssimo (UAV), em Oriximiná, pelo apoio às inúmeras viagens a campo.

A Dominique Gallois e Denise Grupioni, pelas leituras iniciais deste trabalho e pelo encorajamento a esta pesquisa.

A Phillip Schuring, pela revisão dos termos em kaxuyana.

A Ana Maria Marques, pela colaboração com os desenhos em autocad.

A Ernani Viana, pela ajuda com os dados demográficos e gráficos da população Kaxuyana.

A Luisa Girardi, pela confirmação de alguns dados etnográficos e por ter compartilhado alguns de seus mapas.

Outros agradecimentos são de ordem pessoal e revelam vínculos afetivos com pessoas muito queridas que, de alguma forma, contribuíram para o desenvolvimento deste trabalho. Entre eles, agradeço:

Aos Kaxuyana da aldeia *Santidade* que sempre me receberam com interesse e paciência, tornando os momentos de campo em fecundos encontros de alteridade. Meus especiais agradecimentos a *Mauro Makaho*, *João do Vale Pekiriruwa*, *Manuel Gertrudes* e *Juventino Petirima Junior* e à minha *pawanare Maria José Parukunye*.

À equipe do Programa Educação Patrimonial em Oriximiná-PA, aos docentes, discentes e outros colegas com quem tenho compartilhado a experiência da “etnoeducação”. Agradeço, de maneira muito especial, aos amigos Johnny Menezes Alvarez, Sonia Maciel e Gilmar Rocha, pela amizade e solidariedade. Meu afastamento do Brasil só foi viável porque na minha ausência eles deram andamento ao programa.

Ao Prof. Dr. Adolfo de Oliveira, pela leitura generosa deste trabalho, por suas críticas e sugestões. Agradeço, ainda, pela amizade em campo. Muito aprendi com seus “comentários antropológicos”.

Às amigas Anna Paula Lemos, Maria Vittoria Parda, Rita de Cascia Santos Freitas, Jacqueline McDowell e Maura Imazio. Pela amizade, paciência e, sobretudo, pela carinhosa acolhida em suas casas.

A Renata Soares, minha colega no doutorado, pela cumplicidade ao longo desses quatro anos de estudos e pesquisa.

À minha família, especialmente à minha mãe, Necilda, à minha irmã, Luciana, e à minha tia/madrinha, Adinete, que sempre me incentivaram em minha vida acadêmica, compreendendo minha ausência e distância de casa. Nos momentos difíceis foi com elas que desabafei.

Ao meu querido namorado, Sergio Ives, pela paciência e imprescindível apoio nos últimos meses de elaboração desta tese. Por seu carinho e inestimável compreensão.

RESUMO

Os Kaxuyana, ameríndios da família linguística karib, vivem na região da Grande Guiana. Suas nove aldeias estão espalhadas no norte do Brasil, Baixo Amazonas, pelo Estado do Pará ou nas fronteiras deste com os estados do Amazonas e do Amapá. Estima-se que sejam cerca de 418 indivíduos. A região do rio Cachorro é indicada na literatura como lugar de ocupação tradicional dos Kaxuyana. Em 1968, eles vivenciaram um processo migratório, em busca de sua sobrevivência. Nesse episódio, os Kaxuyana abandonaram seu território para viver com outros ameríndios. Assolados por doenças e com restritas possibilidades de casamento, o reduzido grupo de 64 pessoas se dividiu em duas frentes migratórias – uma desceu sentido sul (para o rio Nhamundá) e lá viveu com os Hixkaryana, e a outra subiu em sentido leste (para a Terra Indígena Parque do Tumucumaque), onde conviveu com os Tiriyó. No Tumucumaque, os Kaxuyana tiveram problemas de adaptação: não conseguiram reorganizar sua aldeia nem seu sistema coletivo de trabalho, organizados pelo chefe, o *pata yotono* (dono da aldeia, do lugar). A liderança perdeu seu caráter de “dono do lugar”. Alguns Kaxuyana nunca abandonaram o sonho de voltar às suas terras e, no final dos anos de 1990, algumas famílias para lá voltaram. Hoje, existem três aldeias ocupadas por famílias Kaxuyana, que regressaram ao seu território – duas no rio Cachorro (*Santidade* e *Chapéu*) e uma no rio Trombetas (*Visina*). Na aldeia *Santidade*, parentes de um importante líder falecido, motivados pelas memórias dos anciões, reconstruíram um tipo de casa comunal, denominada *tamiriki*. A construção de uma casa como essa havia sido abandonada por mais de 40 anos, enquanto os Kaxuyana estiveram fora de suas terras. Era nesse tipo de casa que o chefe vivia com sua família extensa. A *tamiriki* era a habitação do chefe, a *pata yotono kwama* (casa do dono da aldeia). Atualmente, essa casa não funciona mais como habitação. É nela que os Kaxuyana fazem suas festas, cerimônias, reuniões e onde recebem seus visitantes. Esta pesquisa investigou os motivos que levaram os Kaxuyana a reconstruírem um tipo de casa há tempos não mais erguida. Esta investigação, de caráter etnográfico, se realizou através de pesquisa de campo na aldeia *Santidade*, entre 2010 e 2013. A reconstrução da *tamiriki* expressa um elemento importante da perspectiva “nativa” de “resgate” da cultura kaxuyana. Essa casa, como espaço comunal, é *locus* da sociabilidade dos parentes afins e consanguíneos do chefe. A construção da *tamiriki* faz parte do *kwe'toh kumu* (“nosso jeito de ser” kaxuyana). Com a reocupação do rio Cachorro, a valorização da cultura pelos Kaxuyana significa também o fortalecimento da figura do líder. Esse movimento indica uma dialogia dos Kaxuyana com o Estado nacional e com organizações não governamentais pela defesa de seus direitos e de sua cultura. A construção da *tamiriki* exprime, portanto, o protagonismo Kaxuyana nesse processo.

Palavras-chave: Kaxuyana. Valorização cultural. Habitação indígena.

ABSTRACT

The Kaxuyana, Amerindian from the linguistic family karib, live in the Grande Guiana region. Their nine villages are scattered in northern Brazil, Baixo Amazonas, through the state of Pará and on the border of this state and the states of Amazonas and Amapá. About 418 individuals are estimated to be living there. The region of Cachorro's River is indicated in the literature as a place traditionally occupied by the Kaxuyana. In 1968, they experienced a migratory process in search of survival. In this episode, the Kaxuyana abandoned their territory to live with other Amerindians. Plagued by disease and with limited possibilities of marriage, the small group of 64 people was divided into two migratory fronts – one headed down to the south (to Nhamundá's River) and lived there with the Hixkaryana, and the other one went up in the east direction (to the Terra Indígena Parque do Tumucumaque), where they lived with the Tiriyo. At Tumucumaque, the Kaxuyana had problems adjusting to the place: they failed to reorganize their village and their group work system, organized by the chief, the *pata yotono* (owner of the village and the place). The leadership lost its feature of "owner of the place". Some Kaxuyana never abandoned the dream of returning to their homelands, and in the late 1990s some families returned there. Nowadays there are three villages occupied by Kaxuyana families, who have returned to their territory – two on Cachorro's River (*Santidade* and *Chapéu*) and one on Trombetas' River (*Visina*). On *Santidade*'s village, relatives of a deceased senior leader, motivated by the memories of the elders, rebuilt a type of communal house called *tamiriki*. The construction of this kind of house had been abandoned for over 40 years, while the Kaxuyana were out of their lands. It was in this type of house that the chief lived with his extended family. The *tamiriki* was the chief's habitation (*pata yotono kwama* – owner of the village's house). Currently, this house no longer works as habitation. It is where the Kaxuyana have their parties, ceremonies, meetings and where they receive their visitors. This research investigated the reasons that led the Kaxuyana to rebuild a type of house that hasn't been erected in such a long time. This ethnographic research was performed through a field research in the *Santidade*'s village, between 2010 and 2013. The reconstruction of *tamiriki* expresses an important element of the "native" perspective "rescue" of Kaxuyana's culture. This house, as a communal space, is the *locus* of the sociability of the relatives in-law and the ones related by blood of the chief. The construction of the *tamiriki* is part of the *kwe'toh kumu* ("our way to be" of the kaxuyana). With the reoccupation of Cachorro's River, the appreciation of culture by the Kaxuyana also means strengthening the figure of the leader. This movement indicates a dialogue between the Kaxuyana and the national state and non-governmental organizations for the defense of their rights and their culture. Thus, the construction of *tamiriki* expresses the Kaxuyana role in this process.

Keywords: Kaxuyana. Cultural appreciation. Indigenous habitation.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Ação Kaxuyana vencedora do Prêmio Culturas Indígenas	29
Figura 2 – Registro iconográfico de <i>Purá</i> e <i>Murá</i> fazendo gente	50
Figura 3 – “Este é meu pai que me criou. No meu paraíso (<i>irematpirt</i>), <i>Purá</i> é o nome do meu Deus”	51
Figura 4 – Desenho da <i>patatpo Warahatxa Yowkuru</i> , a partir de relatos dos velhos	91
Figura 5 – Desenho coletivo dos alunos da escola com panorama da aldeia, em 2013	94
Figura 6 – Morfologia da aldeia <i>Santidade</i> em 2011 – planta de situação (escala 1:2.000)...	95
Figura 7 – Desenho com esquema da aldeia <i>Santidade</i> , destaque no centro para a <i>tamiriki</i> ..	96
Figura 8 – Morfologia da aldeia <i>Santidade</i> , em 2013 (em azul, as casas abandonadas ou novas construções)	99
Figura 9 – Classificação provisória das línguas da família Karib	107
Figura 10 – Pirâmide populacional dos Kaxuyana, em 1970	111
Figura 11 – Pirâmide populacional na aldeia <i>Santidade</i> , em 2011	113
Figura 12 – Aldeia Missão, em 1981: detalhe no nº 2 Área kaxuyana e nº 6 Centro de reunião	148
Figura 13 – Casa dos Trio em forma de colmeia, conhecida como <i>mĩnẽ</i> , na aldeia Alalaparu, em 1963	152
Figura 14 – Casa em forma de colmeia (Pimenta Bueno)	161
Figura 15 – Tipo de habitação característico dos índios da Guiana	161
Figura 16 – Casa <i>mũne</i>	163
Figura 17 – Casa <i>tukúxipãñ</i>	164
Figura 18 – Casa <i>timákötö</i> ou <i>timaháta</i>	164
Figura 19 – Comparação de diferentes tipos de casa Tiriyó	165
Figura 20 – Casa circular waiwai (<i>mirimö</i> ou <i>mirimor</i>) mostrando o progresso de construção	166
Figura 21 – <i>Müimó</i> (casa comunal) circular no centro e casa <i>umaná</i> à direita, registradas por Yde na aldeia waiwai <i>Yakayáka</i>	168
Figura 22 – Diferentes variações de casa tipo <i>mĩytáraka</i>	178
Figura 23 – Planta baixa da <i>tamiriki</i> construída em 2009 (“modelo waiwai”)	185
Figura 24 – Corte da <i>tamiriki</i> (“modelo waiwai”)	186
Fonte: Elaboração de Ana Maria Marques para a pesquisa	186
Figura 25 – Fachada da <i>tamiriki</i> “modelo waiwai”	196
Figura 26 – Fachada da <i>tamiriki</i> “modelo kaxuyana”	197
Figura 27 – <i>Tamiriki</i> com o elemento decorativo, o <i>itxurĩmĩñi</i> (<i>itxarĩñi</i>), desenho de Honório Awahuku (<i>Santidade</i> , 2013)	215

LISTA DE FOTOS

Foto 1 – <i>Tamiriki</i> em construção na aldeia <i>Santidade</i> , agosto de 2009	27
Foto 2 – Cachoeira São Pedro	75
Foto 3 – Homens descansam na sombra na casa dos homens depois de suas atividades	81
Foto 4 – O chefe e pajé <i>Panásjuaru</i> ornamentado para festividade com pinturas e decorações corporais	83
Foto 5 – O chefe <i>Panásjuaru</i> com casa de planta baixa retangular (casa dos homens?) ao fundo	83
Foto 6 – Início da manhã na aldeia – <i>Mariinha</i> volta da beira do rio, onde se banhou e lavou roupa (<i>Santidade</i> , 2011)	84
Foto 7 – “A manhã fria força que os indígenas nus deixem suas redes. Antes do alvorecer eles se reúnem em volta do fogo e aguardam que as mulheres preparem o café da manhã. As famílias se aquecem com o fogo”	85
Foto 8 – Vista do interior da casa comum, onde cada família tinha sua parte	86
Foto 9 – A grande casa comunal, décadas depois substituída por pequenas casas onde as famílias nucleares passaram a viver	86
Foto 10 – Casa grande numa clareira recém-aberta na floresta, vista a partir do roçado de mandioca	87
Foto 11 – Prensa de cana-de-açúcar com casa comunal ao fundo	87
Foto 12 – Casa de farinha: <i>kayama kwamani</i> , às vezes chamada de <i>wehoto kwamani</i> , “casa de fogo” (<i>Santidade</i> , 2011)	98
Foto 13 – Mulheres trabalhando na casa de farinha (<i>Santidade</i> , 2012)	98
Foto 14 – <i>Patrícia Wirisi</i> descansa em sua nova cozinha, na ocasião com a cobertura de palha trançada ainda incompleta (<i>Santidade</i> , 2013)	100
Foto 15 – À direita, a primeira <i>tamiriki</i> da aldeia <i>Santidade</i> , construída em 2009 vista a partir do campo de futebol. À esquerda, a área já limpa, em 2013, para a construção da nova <i>tamiriki</i> “modelo kaxuyana”. Ao fundo, no meio, vista da igreja construída em 2012, onde celebram cultos três vezes por semana (<i>Santidade</i> , 2013)	101
Foto 16 – Alguns moradores da aldeia <i>Santidade</i> se deslocam para o porto, na beira do rio, onde recebem os visitantes que chegam de canoa (<i>Santidade</i> , 2011)	127
Foto 17 – Adultos e crianças participam da ornamentação para a festa dos caçadores da aldeia (<i>Santidade</i> , 2011)	128
Foto 18 – Os jovens caçadores da aldeia exibem suas caças (<i>Santidade</i> , 2011)	130
Foto 19 – <i>Isabel Taya</i> pinta as costas de uma de suas netas (<i>Santidade</i> , 2011)	133
Foto 20 – As jovens <i>Creucilene Txaukuku</i> e <i>Zileide Heheni</i> se pintam para a festa (<i>Santidade</i> , 2011)	134
Foto 21 – <i>Eugênio Wanaruku</i> coloca uma fiada de penas de arara na base de palha trançada do cocar (<i>Santidade</i> , 2011)	135

Foto 22 – Líderes kaxuyana discursam no interior da <i>tamiriki</i> – no centro, em pé, <i>Juventino Petirima Junior</i> e <i>João do Vale Pekiriruwa</i> (<i>Santidade</i> , 2010)	136
Foto 23 – No interior da <i>tamiriki</i> , <i>Mauro Makaho</i> profere seu discurso em defesa da cultura kaxuyana. Logo atrás, à esquerda, em pé, <i>Juventino Petirima Junior</i> (<i>Santidade</i> , 2010)	138
Foto 24 – As jovens ornamentadas para o primeiro dia da festa de inauguração da <i>tamiriki</i> , iniciam a dança. O cacique, à direita, observa atentamente (<i>Santidade</i> , 2010)	139
Foto 25 – Visitantes dançam com os Kaxuyana (<i>Santidade</i> , 2010).....	139
Foto 26 – Trançando a palha antes de colocá-la no telhado	174
Foto 27 – Detalhe da palha trançada já no telhado.....	175
Foto 28 – Abrigo temporário (<i>so' soh kono</i>) construído na aldeia em 2014 para receber visitantes.....	176
Foto 29 – A cozinha da família de <i>Mariinha Takawayá</i> e <i>Manuel Gertrudes</i> é um exemplo de casa <i>Keha hanan</i>	176
Foto 30 – A cozinha nova de <i>Patrícia Wirisi</i> , ainda em construção, é um exemplo de casa <i>Wayampani</i>	177
Foto 31 – Extraíndo a entrecasca da madeira já cortada que será usada como esteio lateral	181
Foto 32 – Mulheres e meninas capinam a área onde será construída a <i>tamiriki</i> “modelo kaxuyana”	182
Foto 33 – Todos auxiliam na colocação esteio central na construção da <i>tamiriki</i> “modelo kaxuyana”	183
Foto 34 – Amarrando o frechal nos esteios laterais cortados em “L” com cipó (<i>tamiriki</i> , “modelo kaxuyana”)	184
Foto 35 – Com o frechal já amarrado nos esteios laterais, preparam para colocar as vigas ortogonais inferiores. Ao fundo, a <i>tamiriki</i> “modelo waiwai”	187
Foto 36 – Vista parcial de uma das vigas ortogonais inferiores, amarrada no frechal. A outra será instalada perpendicular a esta, ambas se entrecruzam no esteio central.....	187
Foto 37 – À direita, o velho <i>Manuel Gertrudes</i> fornece explicações da construção ao cacique <i>Mauro Makaho</i> . À esquerda, atento, <i>Benedito Tawarika</i> . No meio da imagem um balde com bebida fermentada.....	188
Foto 38 – Instalação dos caibros primários na <i>tamiriki</i> “modelo kaxuyana”	189
Foto 39 – Vista da estrutura provisória e amarração dos caibros primários. Também é possível ver a terça superior na <i>tamiriki</i> “modelo waiwai”	189
Foto 40 – Colocação dos caibros primários na <i>tamiriki</i> “modelo waiwai”	190
Foto 41 – Detalhe da terça intermediária e das vigas ortogonais superiores (<i>kamayura</i>)	190
Foto 42 – Na <i>tamiriki</i> “modelo waiwai”, colocação das ripas que são amarradas nos caibros com envira. É possível observar a terça intermediária que sustenta as vigas ortogonais superiores (<i>kamayura</i>).....	191
Foto 43 – Também as mulheres colaboraram na preparação da palha para a cobertura da <i>tamiriki</i> “modelo waiwai”	191
Foto 44 – A <i>tamiriki</i> “modelo waiwai” em fase final da cobertura de palha.....	192

- Foto 45** – Vista interna do telhado coberto da *tamiriki* “modelo waiwai”. Destaque no centro para o *kamayura* 192
- Foto 46** – Detalhe interno da parte inferior do telhado da *tamiriki* “modelo kaxuyana” 193
- Foto 47** – As duas *tamiriki* – a esquerda a “modelo kaxuyana” ainda sem o elemento decorativo do *itxurĩmĩĩ* e a de maior dimensão, a direita, “modelo waiwai” 193
- Foto 48** – Maquete da nova *tamiriki* (*Santidade*, 2013) 218
- Foto 49** – O processo de construção da *tamiriki* “modelo kaxuyana” foi registrado pelo jovem Kaxuyana *Carlixto Asusuke*, aprendiz como outros jovens da aldeia (*Santidade*, 2013) 219

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Estado do Pará com destaque para o município de Oriximiná (em amarelo) e municípios e países com os quais faz fronteira	22
Mapa 2 – Bacia do rio Trombetas.....	22
Mapa 3 – Algumas aldeias kaxuyana, destacadas por triângulos laranja	23
Mapa 4 – Localização da <i>Missão Tiriyo</i> na Terra Indígena Parque do Tumucumaque.....	24
Mapa 5 – Localização dos Kaxuyana e de alguns outros povos indígenas na região guianense	42
Mapa 6 – Migrações e localização dos Kaxuyana e seus subgrupos registrados por Friel...	56
Mapa 7 – Localização da aldeia kaxuyana <i>Acapu</i> na T.I. Parque do Tumucumaque.....	67
Mapa 8 – Indicação dos povos visitados por Polykrates e Yde na expedição de 1958	82
Mapa 9 – Localização das atuais aldeias Kaxuyana no rio Cachorro (<i>Santidade</i> e <i>Chapéu</i>) e indicação de antiga aldeia visitada por Polykrates	92

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Aldeias Kaxuyana em 2013.....	23
Tabela 2 – Versão preliminar com a identificação e dados de algumas antigas aldeias kaxuyana.....	102
Tabela 3 – Dados da população kaxuyana antes da migração.....	110
Tabela 4 – Dados da população depois da migração, mas antes do regresso ao rio Cachorro, em 1999.....	111
Tabela 5 – Categorias de idade (classificação provisória)	115

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACT Brasil	Amazon Conservation Team Brasil
AIKATUK	Associação indígena Kaxuyana, Tunayana e Kahyana
APITIKATXI	Associação dos Povos Indígenas Tiriyó, Kaxuyana e Txikuyana
APITU	Associação dos Povos Indígenas do Tumucumaque
CEDI	Centro Ecumênico de Documentação e Informação
DOU	Diário Oficial da União
FAB	Força Aérea Brasileira
Funai	Fundação Nacional do Índio
Funasa	Fundação Nacional de Saúde
IEB	Instituto Internacional de Educação do Brasil
IEPÉ	Instituto de Pesquisa e Formação Indígena
ISA	Instituto Socioambiental
MinC	Ministério da Cultura
MNTB	Missões Novas Tribos do Brasil
NHII/USP	Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo
Petrobras	Petróleo Brasileiro S/A
SEMA-PA	Secretaria de Estado de Meio Ambiente/ Pará
SID	Secretaria de Identidade e Diversidade Cultural
TI	Terra Indígena
Unesco	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1 OS KAXUYANA.....	41
1.1 Os povos da Guiana.....	41
1.2 <i>Purá</i> : o mito de origem.....	46
1.3 Os Kaxuyana: a formação de um povo.....	52
1.4 Contatos com os não indígenas e depopulação	59
1.5 Migração: os Kaxuyana do Paru e o exílio no Tumucumaque	60
1.6 De volta à “terra natal” dos Kaxuyana	69
2 A ALDEIA.....	73
2.1 Chegando à aldeia	74
2.2 A constituição de aldeias e o espaço público de uma casa comunal: a casa grande... 78	
2.3 Aldeia kaxuyana: morfologia.....	93
2.4 Uma versão da aldeia antiga (<i>patatpo</i>) e da casa grande (<i>kwama akani</i>).....	101
2.5 A língua kaxuyana e o multilinguismo na aldeia	105
2.6 Dados populacionais e a escola na aldeia.....	109
2.7 Festividades e cerimônias.....	116
2.7.1 A cerimônia de escarificação	117
2.7.2 <i>Tempo de festa</i>	120
2.7.3 Inauguração da <i>tamiriki</i> : recebendo os visitantes.....	135
2.8 <i>Pata yotono</i> , o dono do lugar	140
3 A CASA	142
3.1 A casa: definições e perspectivas de análise	142
3.2 Ocupação territorial e as casas: Bromberger, Rivière, Gallois e Grupioni	149
3.3 Habitações indígenas.....	154
3.3.1 Casas comunitárias ou coletivas e a organização do espaço	157
3.3.2 As casas circulares.....	160
3.4 As casas na aldeia kaxuyana	170
3.4.1 Cobertura ou telhado	173
3.4.2 Tipologia das casas.....	175
3.5 <i>Tamiriki</i> : descrição dos aspectos arquitetônicos e construtivos.....	179

4 A CASA NA ALDEIA: O PROTAGONISMO KAXUYANA EM CONTEXTO.....	198
4.1 A <i>tamiriki</i> entre os Kaxuyana	198
4.2 <i>Kaxuyana we' tohu ramatohu</i>	208
4.3 A <i>tamiriki</i> e o prêmio em contexto	219
4.3.1 <i>Prêmio Culturas Indígenas</i>	222
4.3.2 <i>Patrimônio e processos de patrimonialização: os antropólogos e os “novos sujeitos de direito coletivo no Brasil”</i>	227
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	237
REFERÊNCIAS.....	242
APÊNDICES	266
ANEXOS	273

INTRODUÇÃO

*A emoção de todos foi muito grande, pois este era um **sonho antigo** de todos nós. Então começamos a trocar ideias sobre como poderíamos fazer para **retomar também nosso modo antigo de viver** naquela região.* (APITIKATXI, 2008, p. 5, grifo meu).

Esta epígrafe foi extraída do texto de um projeto elaborado por um conjunto de pessoas com o intuito de obterem apoio para a construção de um tipo de casa. Estou falando de alguns Kaxuyana, ameríndios do grupo karib. Esse depoimento, o que vi na aldeia onde vivem e o que deles ouvi sobre essa casa, suscitaram minha curiosidade e me instigaram a entender um pouco melhor o que isso poderia significar. Essa casa que recebe o nome de *tamiriki* na língua kaxuyana significa *pata yotono kwama* (casa do dono da aldeia, casa do chefe)¹. Essa grande casa circular de cobertura cônica também é conhecida como *kwama akani*² (casa grande) e é uma casa para uso coletivo.

Nesta epígrafe, fica explicitada a mobilização desse grupo em torno das memórias de seus antepassados. Explícito também se mostra um desejo coletivo (sonho) permeado pela emoção dessas pessoas. Essas palavras dos Kaxuyana³ me inspiraram a refletir sobre eles.

É difícil identificar, contudo, as fronteiras entre o que foi a experiência de acompanhar por quatro anos um pouco a vida dos Kaxuyana e sua descrição em forma do texto que aqui segue. Como bem explicou o antropólogo José Reginaldo Gonçalves (2002, p. 11):

Não há, assim, fronteiras definidas entre a etnografia, enquanto escrita, e a experiência. [...] Por um lado, uma experiência que não é apreensível senão por meio do texto etnográfico; por outro, um texto que se abre para a experiência, que a articula para o leitor (através de distintas “estratégias de autoridade”). [...] A experiência etnográfica é sempre textualizada, enquanto que o texto etnográfico está sempre contaminado pela experiência.

¹ *Kwama* = casa; *pata* = lugar, aldeia; *yotono* = dono. Desde a época da migração desse povo de suas terras no final dos anos de 1960, esse tipo de casa deixou de ser a habitação coletiva do *pata yotono* e de sua família extensa. Apesar disso, os Kaxuyana explicam que *tamiriki* é a *pata yotono kwama*.

² *Akani* = grande; *kwama akani* = casa grande.

³ Há uma grande variabilidade na maneira de grafar o nome atribuído a esse povo indígena. Entretanto, o nome *Kaxuyana* não é sua autodenominação. O substantivo gentílico empregado pelos não índios para designar esta coletividade desde os anos de 1900 foi grafado através de mais de uma dezena de formas diferentes. A temática da correta forma de grafar nomes de povos indígenas é polêmica. Sobre isso, ver “Convenção para a grafia dos nomes tribais” (ABA, 1954), ou ainda, na internet, o site do Instituto Socioambiental, disponível em: <<http://www.pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/sobre-o-nome-dos-povos>>, ou o site de Julio Melatti, disponível em: <<http://www.juliomelatti.pro.br/notas/n-cgnt.htm>>. As mais utilizadas contemporaneamente são Katxuyana, recorrente entre os linguistas, e Kaxuyana forma que utilizo ao longo deste texto. Sobre outras formas de grafar o nome desse povo, ver Quadro 1 (Apêndice A).

Assim, seguindo o pensamento de Gonçalves (2002), no contexto da etnografia, não haveria dicotomia entre linguagem e experiência, seja como representação seja como interpretação. Durante a pesquisa, procurei escutar a voz de alguns Kaxuyana, compreendidos aqui como sujeitos e protagonistas de suas próprias trajetórias. Sem eles, esta pesquisa não existiria, não faria sentido. Dessa forma, ao tentar construir esta pesquisa com eles, cada vez mais fui compreendendo o quanto eles são sujeitos de seu presente e, ao final deste trabalho, procurei ressaltar o quão autores eles são de seu próprio destino no mundo globalizado de nossa época.

Regina Abreu (2012) descreveu a participação cada vez mais preponderante das chamadas “populações tradicionais”⁴ na formulação, execução e acompanhamento de políticas e projetos que lhes dizem respeito diretamente. Além desses grupos, como salienta a autora, “novos sujeitos de direito” têm ocupado espaço como sujeitos, numa dialogia com o Estado e com inúmeras outras instituições. Também nesta perspectiva, Adolfo de Oliveira (2002, 2014) aponta para a “autonomia indígena”, ao refletir sobre a participação dos povos e organizações indígenas em sua relação com o Estado.

Oliveira (2014) analisou as relações entre memória social e a questão da indianidade entre os povos que vivem na região do Médio Solimões (Estado do Amazonas). Na atualidade, conforme o autor, a centralidade das reivindicações de “identidade étnica” estaria na afirmação dos povos indígenas como “agentes políticos de direito próprio”. Para este autor, a autonomia indígena está se renovando assentada principalmente em processos de “revitalização cultural” (reapropriação de suas línguas, danças tradicionais, educação bilíngue, entre outros aspectos).

Com o passar do tempo, os elementos que observei se mostraram cada vez mais indicativos de uma ação deliberada e política dos Kaxuyana⁵ para valorizarem sua própria cultura. Nesta pesquisa, a partir da casa, analisei o que denominei de “complexo processo de

⁴ Para Carneiro da Cunha e Almeida (2013, *on-line*) o termo “populações tradicionais” é abrangente e não pode ser definido pela adesão à tradição, o que seria contraditório com os atuais conhecimentos antropológicos. Segundo eles, o que esses grupos têm em comum “[...] é o fato de que tiveram pelo menos em parte uma história de baixo impacto ambiental e de que têm no presente interesses em manter ou em recuperar o controle sobre o território que exploram.” Como explicam Carneiro da Cunha e Almeida (2013), esses grupos se dispõem a negociar. Em troca do controle sobre seu território, comprometem-se a prestar serviços ambientais. Entretanto, eles ressaltam que a categoria “populações tradicionais” não inclui os povos indígenas. A legislação brasileira separa os povos indígenas das “populações tradicionais”. Nas palavras desses autores: “A separação repousa sobre uma distinção legal fundamental: os direitos territoriais indígenas não são qualificados em termos de conservação, mesmo quando se verifica que as terras indígenas figuram como ‘ilhas’ de conservação ambiental em contextos de acelerada devastação.” (CARNEIRO DA CUNHA; ALMEIDA, 2013, *on-line*).

⁵ É importante salientar que, ao longo do texto, emprego a expressão “os Kaxuyana” sem pretender tomá-los como uma coletividade única homogênea. Com isso, resalto que o etnônimo usado não remete a uma “sociedade primitiva” nem a um sujeito coletivo.

valorização cultural”, protagonizado por esse povo ameríndio. Um processo semiautônomo que acompanha a maneira como outros processos indígenas se desenvolvem contemporaneamente.

Na política indigenista do século XXI, marcada pela fragmentação do indigenismo estatal, há intensa articulação dos povos indígenas entre si e deles com inúmeras instituições como as organizações não governamentais (ONGs). A ascensão da autonomia indígena na forma de dialogia, forçada pelos próprios índios sobre o Estado e a sociedade nacional e internacional se dá, por exemplo, por meio de seu acesso à mídia (OLIVEIRA, 2002).

Para o desenvolvimento desta pesquisa, lancei mão do trabalho de campo etnográfico que realizei entre 2010 a 2013 na aldeia *Warahatxa Yowkuru*⁶. Nessa aldeia, observei anciões e homens maduros ocupados em garantir que seu *kwe'toh kumu* não desapareça e seja vivido pelas futuras gerações. Essa expressão em kaxuyana poderia ser apreendida a partir da expressão “cultura”⁷. Ao traduzir a expressão kaxuyana para o português, seria “nosso jeito de ser e viver” e por isso, o jeito de ser e viver dos Kaxuyana. Nessa tradução é importante atentar para a alusão simultânea que fazem os Kaxuyana à forma como vivem, mas remetendo também à forma como viviam seus antepassados, num passado recente. Por isso, é possível tomar a expressão kaxuyana como sinônimo do termo “tradição”.

Nas Ciências Sociais, a questão sobre a noção e uso da expressão “tradição” desperta discussões acaloradas entre folcloristas e antropólogos sobre as quais não pretendo me delongar. Ao longo da história ocidental, o termo serviu a inúmeros propósitos, ora tomado em oposição àquilo que não era moderno (no Iluminismo), ora exaltado como exemplo contrário ao cientificismo (no Romantismo); a “alma nacional” para Von Herder (no nacionalismo romântico), ou ainda numa concepção naturalística. Um panorama sócio-histórico do termo “tradição” pode ser consultado em Grünwald (2012). Outros autores também se dedicaram a esclarecer esse termo, como Baldus e Willems (1939) no verbete “tradição”. Segundo eles, o termo está associado à transmissão de modos de pensar ou crer. Contudo, conforme problematizam os autores, tomado nesse sentido, o termo “tradição” se aplicaria a quase tudo aquilo que ocorre na vida social. Dessa forma, apoiados nas ideias de Radin (1935), Baldus e Willems (1939, p. 224) afirmam que apenas “[...] certo número de costumes, instituições, línguas, trajes, leis, canções e lendas herdadas ou transmitidas são tradições.” Para Baldus e Willems (1939, p. 68), “costume” supõe a existência de um juízo de

⁶ Ao longo de 4 anos fiz pesquisa de campo por nove ocasiões, com permanências na aldeia que variaram de uma semana, dez dias a pouco mais de 20 dias.

⁷ Uso o termo “cultura” (entre aspas) no sentido explicado por Carneiro da Cunha (2009), ou seja, aquilo que é dito acerca da cultura num exercício de reflexividade sobre ela.

valores vinculados a “generalizações éticas e filosóficas em relação ao bem-estar”. Ainda de acordo com estes autores, no processo de elaboração de costumes coexistiriam invenção e imitação. De maneira similar, para Hobsbawm e Ranger (1982, p. 10), a tradição, pelo efeito conservador dos ritos e símbolos oficiais, teria como uma de suas principais características a invariabilidade. Por sua vez, os costumes seriam variáveis – resistiriam a algumas transformações e cederiam a outras. Esses autores distinguiram tradição “genuína” de outra que seria uma seleção política reafirmada na ideia de “tradição inventada”. Arantes (2012) procura relativizar a concepção de Hobsbawm e Ranger de invariabilidade da “tradição”, ainda que reconheça que ela se mostra verdadeira no essencial. Sem desconsiderar as contribuições desses e de inúmeros outros autores, e tampouco a polêmica que perdura, aqui a aproximação da expressão kaxuyana *kwe'toh kumu* ao termo “tradição” deve ser compreendida de forma restrita.

Neste exercício interpretativo, o termo “tradição” foi tomado tal qual exposto por Grünewald (2012). Na compilação que fez sobre o termo, Grünewald (2012) afirma que “tradição” se sustenta por uma memória coletiva, que deve ser atualizada de forma prática e que funciona para organizar o passado em relação ao presente; reconstrói o passado. E é assim, nesse sentido, que entendo que o termo kaxuyana *kwe'toh kumu* pode ser interpretado como “tradição”. Ainda conforme Grünewald (2012), as tradições têm conteúdo normativo ou moral. Ao que parece, quando um ancião ou homem maduro usam a expressão kaxuyana *kwe'toh kumu*, eles se referem não apenas àquilo que é feito, mas àquilo que deveria ser feito; àquilo que se espera que seja feito. Por fim, para Grünewald (2012, p. 194), “[...] um sentido de identidade construído em relação direta com a dinâmica das tradições é fundamental para a afirmação de muitos grupos sociais.”

Dessa forma, a reconstrução desse tipo de casa, chamada *tamiriki*, bem como a confecção de artefatos⁸ e a realização de festividades e cerimônias se imbricam nesse processo e evidenciam o esforço empreendido por esses Kaxuyana em torno das memórias de seus antepassados. Eu arriscaria dizer que esse empreendimento é a versão “nativa” daquilo que os Kaxuyana chamam de “resgate” de sua cultura.

⁸ Entre novembro de 2012 a fevereiro de 2013 pesquisei as coleções etnográficas dos Kaxuyana em museus europeus, como uma das atividades da bolsa de estágio doutoral (PDSE financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Capes). De volta ao Brasil, mostrei imagens desses artefatos aos Kaxuyana, motivada pelo expresso interesse deles em ver antigos objetos feitos por seus ancestrais. Análises preliminares sobre esta experiência bem como acerca do diálogo que se inicia entre os Kaxuyana e os curadores dos museus ver em Russi e Abreu (2013).

➤ Um pouco sobre os Kaxuyana

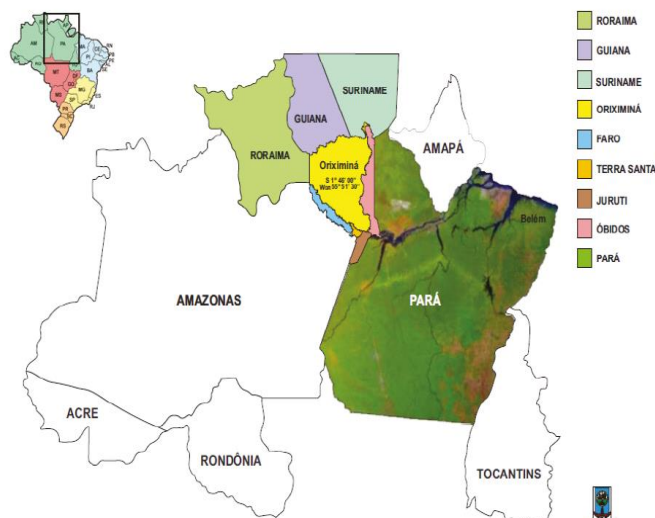
O povo Kaxuyana é um grupo ameríndio karib que vive na região norte do Brasil. Uma grande parte deles habita o oeste do Estado do Pará, na mesorregião do Baixo Amazonas. Eles falam o kaxuyana⁹, língua do grupo Parukotoano, ramo guianense da família linguística karib¹⁰ (MEIRA, 2006).

Na literatura (KRUSE, 1955; FRIKEL, 1970a), eles aparecem como um povo resultante do encontro de outros povos que ocupavam a região da bacia do rio Trombetas, às margens do rio Cachorro e de outros rios subsidiários no município paraense de Oriximiná (Mapas 1 e 2).

⁹ A língua kaxuyana é uma daquelas centenas de línguas pouco estudadas e conhecidas pelos linguistas e, por isso, neste texto optei por apontar as palavras. Ao final deste trabalho, no Anexo A trago o alfabeto kaxuyana, conforme registrado em Troncarelli (2010). Nessa língua não há marcadores de gênero, a indicação de masculino/feminino ocorre apenas em alguns casos como, por exemplo, com acréscimo dos prefixos *worĩ* para feminino e *totó* para masculino. Aqui também fiz uma adaptação ao gênero, próprio da língua portuguesa e marco a palavra *tamiriki* como um substantivo feminino. É importante alertar o leitor para o fato de que em kaxuyana *tamiriki* é um substantivo masculino e, por isso, apenas nos depoimentos dos Kaxuyana aparecerá desta maneira. No caso de indicativo de quantidade, algumas palavras são acrescidas de morfemas indicativos, cada um pluralizando algum aspecto gramatical, assim ocorre com o sufixo *kumu(o)*. Como não há muitos estudos sistematizados e publicações sobre a língua kaxuyana quanto à gramática ou sobre a forma correta de grafar as palavras, procurei fazê-la conforme minha compreensão. Na medida do possível elas foram corrigidas por alguns de meus informantes Kaxuyana, entre eles *João do Vale Pekirirua*. Nessa tarefa, fui ainda auxiliada por Phillip Schuring, membro da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) que, desde 2010, se dedica aos estudos da língua kaxuyana.

¹⁰ Para o linguista Sergio Meira (2006), a família linguística caribe ou karib é uma das três maiores e mais espalhadas da América do Sul, junto com as famílias tupi e arawak. A família karib tem cerca de 40 membros repartidos em vários países da região amazônica, em sua maioria encontrados ao norte do rio Amazonas. As línguas karib modernas estão concentradas principalmente no Maciço das Guianas (região da Grande Guiana) e na região entre o rio Orinoco, na Venezuela, e o estado de Roraima, no Brasil. Uma das propriedades das línguas karib é a “ordem OVS” (objeto – verbo – sujeito). Ainda sobre a família linguística karib, suas características, ou a evolução das línguas dessa família ver: Girard (1971), Rodrigues (1985), Gildea (1998), Meira e Franchetto (2005).

Mapa 1 – Estado do Pará com destaque para o município de Oriximiná (em amarelo) e municípios e países com os quais faz fronteira



Fonte: Plano Diretor do Município de Oriximiná.

Mapa 2 – Bacia do rio Trombetas



Fonte: Girardi (2011, p. 3)¹¹.

¹¹ O mapa foi elaborado por Luisa Girardi e Rogerio Duarte do Pateo, em 2011.

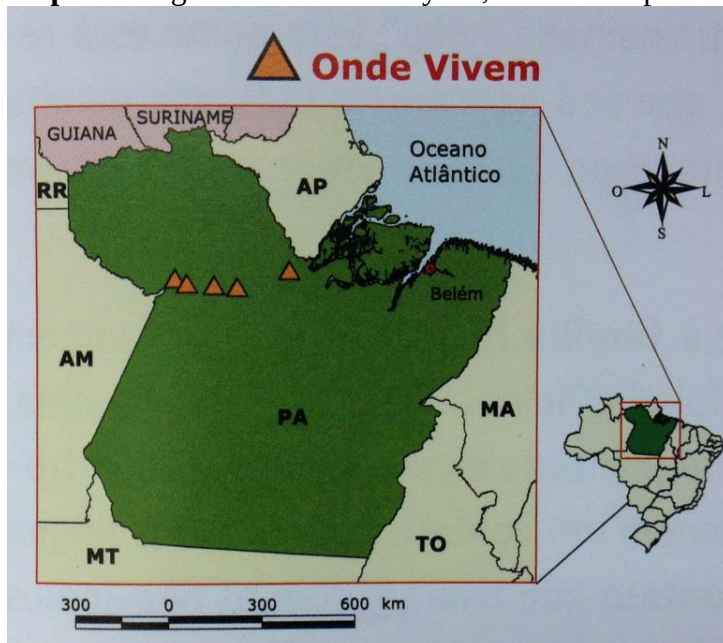
Esse povo, hoje formado por aproximadamente 418 pessoas (IBGE, 2010) vive organizado em aldeias, geralmente constituídas por dois homens, parentes consanguíneos (irmãos, primos) ou afins (cunhados ou genro e sogro) – sendo que um deles se tornará *pata yotono*, o dono do lugar, o chefe. Com suas famílias, eles vivem em nove aldeias, assim espalhadas:

Tabela 1 – Aldeias Kaxuyana em 2013

Localização	Rio	Aldeia
Estado do Pará – nos limites da Terra Indígena Trombetas-Mapuera	Cachorro	<i>Warahatxa Yowkuru (Santidade) Chapéu</i>
	Trombetas	<i>Visina Areal</i>
Fronteira entre os estados do Amazonas e do Pará – nos limite da Terra Indígena Nhamundá-Mapuera	Nhamundá	<i>Cafezal</i>
		<i>Missão Tiriyo¹²</i>
Fronteira entre os estados do Pará e do Amapá – na Terra Indígena Parque do Tumucumaque	Paru de Oeste	<i>Orokofa¹³</i>
		<i>Tut Komiti</i>
		<i>Santo Antonio</i>

Fonte: Elaboração própria, a partir dos dados de Grupioni (2010).

Mapa 3 – Algumas aldeias kaxuyana, destacadas por triângulos laranja



Fonte: SESC-SP (2008, p. 163).

¹² Em informação pessoal, Luisa Girardi explicou existir uma espécie de “bairro” kaxuyana na *Missão Tiriyo*, sem limites muito definidos. Ainda segundo ela, é complexa a definição das áreas Kaxuyana e Tiriyo já que eles estão na segunda e em vários casos na terceira geração de intercassamentos.

¹³ Numa conversa com *Juventino Petirima Junior*, ele informou que existem as aldeias *Orokofa Nova* e *Orokofa Velha*. Além dessas, *Tarratafo* e *Tuhaento* seriam aldeias kaxuyana no Tumucumaque.

Em sua obra, Protásio Friel (1970a) afirmou que os Kaxuyana seriam um “povo misturado”, resultante do encontro de diferentes grupos que se encontraram no rio Cachorro. O histórico de depopulação desse e de outros povos da região do rio Trombetas, os chamados “índios do Trombetas” foi registrado a partir dos contatos com grupos não autóctones. Isso ocorreu, sobretudo, a partir de meados do século XIX e teria suscitado o desenvolvimento de graves doenças, como uma epidemia de sarampo ocorrida na década de 1920, descrita como uma das mais devastadoras. Em 1968, os Kaxuyana somavam cerca de 60 indivíduos com restritas possibilidades de casamento, segundo seu sistema de organização social. Diante de um eminente risco de extinção, eles abandonaram suas terras para viver em locais distantes com outros povos karib em missões religiosas. A maioria dos Kaxuyana decidiu viver com os Tiriyo, no Tumucumaque, e uma família se deslocou para o rio Nhamundá, onde viveu com os Hixkaryana.

Mapa 4 – Localização da Missão Tiriyo na Terra Indígena Parque do Tumucumaque



Fonte: Programa de Formação de Professores-Pesquisadores Tiriyo e Kaxuyana do Instituto de Pesquisa e Formação Indígena – IEPÉ (2010a, p. 244).

Os Kaxuyana do Paru, como ficaram conhecidos aqueles migrados para o Tumucumaque (GALLOIS; RICARDO, 1983), conviveram com os Tiriyo por mais de trinta anos. Com eles se misturaram, se casaram e tiveram filhos. Apesar disso, sempre se sentiram como exilados, habitando um território de ocupação dos Tiriyo. Assim, por exemplo, a língua

ensinada na escola e muitas práticas culturais naquele lugar eram *tiriyó*. Os Kaxuyana tiveram dificuldades de adaptação, sobretudo, quanto à forma de organização da aldeia, ao sistema de trabalho coletivo, bem como nas relações de parentesco. Seu padrão construtivo também mudou e um dos principais tipos de habitação coletiva usada pelos Kaxuyana – a *tamiriki* – deixou de ser construída. *Tamiriki* tem seu significado atrelado à figura do chefe, já que era a habitação tradicional dele e de sua família extensa, era a casa do chefe (*pata yotono kwama*). É à figura do chefe que se vinculam a organização da aldeia e o sistema de trabalho coletivo. Apesar dessas dificuldades, Denise Grupioni (informação verbal) afirma que os Kaxuyana sempre insistiram em evidenciar suas características e diferenças com os *Tiriyó* e que alguns nunca desistiram do sonho de regressar ao seu território.

O processo de reocupação do rio Cachorro começou no final dos anos 1990. Apenas parte dos Kaxuyana do Paru voltou¹⁴. Primeiro foi uma família e depois, aos poucos, outras famílias aparentadas a esta, também se deslocaram para lá. Eles procuraram até encontrar sua antiga aldeia onde viveram por mais de uma década sob a chefia de *Juventino Matxuwaya*. Foi assim que, em 2003, filhos e parentes deste líder fundaram a aldeia *Warahatxa Yowkuru* no lugar da *patatpo* (aldeia velha), a antiga aldeia *Santidade*, como é conhecida em português. Naquela velha aldeia, antes de migrarem, *Juventino Matxuwaya* vivia numa *tamiriki* com sua família extensa. Passados quase meio século, foi nesse lugar que os Kaxuyana decidiram reconstruir uma *tamiriki*.

➤ O problema investigado, a hipótese de trabalho e alguns conceitos

Conheci os Kaxuyana da aldeia *Warahatxa Yowkuru* em 2009, antes de ingressar no PPGMS/Unirio. Naquela visita, vi em plena construção uma casa grande e circular – era a *tamiriki*. Na própria aldeia eles me mostraram o projeto “*Tamiriki: construindo uma casa e reconstruindo uma cultura*” (APITIKATXI, 2008). Esse projeto foi escrito com a ajuda da antropóloga Denise Grupioni, e submetido ao Edital Prêmio Culturas Indígenas do Ministério da Cultura (MinC) com vistas a conseguirem apoio para a construção dessa casa. Foi com muita felicidade que alguns Kaxuyana me contaram que tiveram êxito na seleção do edital.

¹⁴ Nem todos quiseram ou puderam sair do Tumucumaque. No artigo sobre a migração Kaxuyana em que discutem o processo de dispersão e fusão Caixeta de Queiroz e Gonçalves Girardi (2012) retomam as regras do sistema de parentesco e as obrigações do genro para com a família de sua esposa. Segundo essas regras, o rapaz recém casado deve fazer uma série de trabalhos para auxiliar seu sogro como, por exemplo, ajudá-lo a derrubar a mata para fazer uma roça.

Contudo, naquela época, eu pouco conhecia os Kaxuyana, sua trajetória, suas dificuldades e seus sonhos. Nada sabia sobre essa casa denominada *tamiriki*. Entretanto, durante as noites em que passei na aldeia, durante aquela viagem, ouvi dos velhos histórias sobre “a cultura Kaxuyana”, sobre “como era no tempo antigo”, ouvi relatos sobre o casamento e o ritual de interdição da jovem logo após a menarca. Suas falas eram cheias de entusiasmo, essas lembranças e a casa eram comentadas com muita alegria. De alguma maneira, os relatos sobre o passado remetiam à casa, ou melhor, ao falarem com muita animação da construção da *tamiriki*, a conversa logo dava lugar às falas sobre a vida e o “jeito de ser Kaxuyana” de hoje e do passado.

Os moradores da aldeia *Santidade* são parentes – consanguíneos ou afins – da família extensa de *João do Vale Pekiriruwa* e seu de filho *Mauro Makaho*, respectivamente ex e atual cacique da aldeia. Eles também são parentes de *Honório Awahuku* e *Juventino Petirima Junior*, filhos do antigo líder *Juventino Matxuwaya*. Na aldeia *Santidade*, os moradores são Kaxuyana, Tiriyó, Txikiyana. Alguns são *kaxuyananê* como dizem, ou seja, Kaxuyana verdadeiro, sem mistura. A maioria, contudo, é composta por filhos e filhas de casamentos interétnicos, especialmente entre Kaxuyana e Tiriyó. Eles são os kaxuyana *tóskema*, aqueles com sangue misturado, como me explicaram. Neste trabalho não vou tratar sobre casamentos ou associação e dissociação entre povos indígenas. Também não me ocupo da temática sobre as aproximações históricas entre este povo e os negros do rio Trombetas. Na principal obra que escreveu sobre os Kaxuyana, Friel (1970a) trata desses contatos, entre outros assuntos. Nesse sentido a antropóloga Luisa Girardi (2011) que também esteve na aldeia *Santidade*, pesquisando entre os Kaxuyana se dedicou a discorrer sobre esse tema.

Na ocasião da visita aos Kaxuyana, em 2009, eu estava no município paraense de Oriximiná para realizar uma etapa de um programa de extensão universitária, voltado à formação continuada de professores da rede pública de ensino na área da educação e patrimônio cultural¹⁵. Fui convidada para conhecer esse povo pelo próprio *João do Vale Pekiriruwa*, então cacique da aldeia. Ele mesmo foi quem conduziu nosso grupo composto por membros e colaboradores do programa de extensão, para conhecermos a aldeia *Warahatxa Yowkuru*, a aldeia *Santidade*. Depois de décadas longe daquele lugar, convivendo com o povo Tiriyó, alguns Kaxuyana voltaram a ocupar seu território no rio Cachorro. *João*

¹⁵ Esse programa que coordeno, denominado “Educação Patrimonial em Oriximiná”, é um programa de extensão da Universidade Federal Fluminense (UFF), onde atuo como docente. É desenvolvido desde 2008, em Oriximiná, local em que a UFF mantém a Unidade Avançada José Veríssimo (UAJV). Fazem parte da equipe do programa alunos e docentes da UFF e de outras instituições parceiras. Sobre o programa ver: www.patrimoniocultural.uff.br.

do Vale Pekiruruwa demonstrava orgulho em mostrar sua aldeia, uma antiga aldeia do povo Kaxuyana que havia sido recém-aberta, e onde vive desde então.

Nessa breve visita que fiz aos Kaxuyana, observei as estruturas de madeira da casa *tamiriki*, como registrado na Foto 1. Para sustentar a estrutura circular da *tamiriki*, havia no meio um poste de madeira roliça que media cerca de 20cm de diâmetro, por 8m de altura. A esse esteio central estava fixada, na ponta superior, toda a estrutura do telhado, também de madeiras roliças, mais finas que a do esteio central. O madeiramento do telhado, ainda sem cobertura naquele momento, apoiava-se em esteios externos. Parecia que tudo era encaixado ou amarrado por uma espécie de cipó. Não havia parede nem porta. A área onde estava sendo construída a *tamiriki* tinha sido roçada. As árvores de maior porte haviam sido derrubadas e queimadas. Essa visão me deu a impressão de que a área onde estava situada essa casa teria algum destaque na organização espacial da aldeia.

Foto 1 – *Tamiriki* em construção na aldeia Santidade, agosto de 2009



Fonte: Heitor Garrido Neto.

Já de volta desta viagem, refleti sobre os relatos que ouvi, e pensei sobre a construção da *tamiriki*. Pensei também sobre o projeto submetido ao Prêmio Culturas Indígenas e fiquei curiosa para saber o que teria motivado os Kaxuyana a escrevê-lo. Fiz uma rápida pesquisa para saber, enfim, quem eram os Kaxuyana; foi então que li alguns autores que escreveram sobre esse povo, como Protásio Friel (1970a), Dominique Gallois e Carlos

A. Ricardo (1983) e Denise Grupioni (2006, 2010, 2011). Soube então do processo migratório dessa tribo e da recente reocupação de suas terras no rio Cachorro.

Nesse momento inicial da pesquisa, meu objetivo era refletir sobre a complexa relação dos Kaxuyana com as políticas públicas fomentadas pelo governo brasileiro, o que parecia explicitar-se no processo de submissão por eles da proposta de reconstrução da *tamiriki* ao Prêmio Culturas Indígenas do MinC. Assim, pensava em acompanhar esse processo e analisar a interlocução entre agentes sociais tão diferenciados. Dados dos projetos contemplados por esse prêmio, incluindo a ação kaxuyana premiada (Figura 1), foram posteriormente publicados (SESC-SP, 2008)¹⁶:

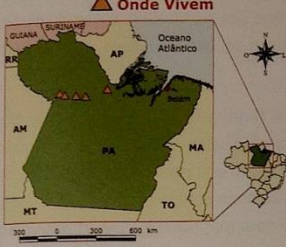
¹⁶ Além dessa ação, a APITIKATXI, organização proponente da ação Kaxuyana, também submeteu outro projeto igualmente vencedor da mesma edição do prêmio. O projeto “Mulheres artesãs de sementes e miçangas: tecendo a arte, tecendo a vida” se voltava ao fortalecimento e repasse de saberes da tecelagem. A iniciativa começou em 2006, entre mulheres Kaxuyana e Tiriýó que viviam no Tumucumaque, a partir de oficinas promovidas pelo IEPÉ.

Figura 1 – Ação Kaxuyana vencedora do Prêmio Culturas Indígenas



KATXUYANA

△ Onde Vivem



"A língua kaxuyana passou por um período de desvalorização, mas agora a nossa língua foi mantida e estamos nos empenhando mais ainda para valorizá-la".

Os Kaxuyana se autodenominam Purehno e se consideram descendentes de vários grupos indígenas que viviam na região do rio Trombetas. No final dos anos 1960, quando migraram para as terras do povo Tiriyo, passaram a ser conhecidos como Kaxuyana.

A língua kaxuyana pertence à família lingüística Karib. Pela longa experiência de contato com não-índios em sua região de origem, no alto rio Trombetas, possuem também o domínio da língua portuguesa. Desde a chegada às terras dos Tiriyo, passaram a usar a língua tiriyo para a comunicação com esse povo. Nesse período, a língua kaxuyana passou por um período de desvalorização. Atualmente, as comunidades estão lutando para a manutenção e valorização da de sua língua, que passou a ser ensinada nas escolas.

Sua população é estimada em 230 pessoas.

Parte dos Kaxuyana vive na Terra Indígena Parque do Tumucumaque, homologada com 3.071.067 hectares nos municípios de Oriximiná, Óbidos, Almerim, Alenquer e Monte Alegre, no estado do Pará. Desde 2001, 12 famílias do povo Kaxuyana retornaram ao seu local de origem no alto rio Trombetas, também no Pará. Foram construídas três aldeias exatamente nos lugares onde os Kaxuyana moraram há quarenta anos, antes de serem removidos para a Terra Indígena Parque do Tumucumaque. Os Kaxuyana estão lutando para a regularização da área, que ainda não foi demarcada.




TAMIRIKI, CONSTRUINDO UMA CASA E RECONSTRUINDO UMA CULTURA

Povo Kaxuyana
Aldeia Santidade
100 habitantes
Igarapé Katxuru, alto rio Trombetas - PA
Iniciativa nº: 923 (premiada)
Proponente: APITIKATXI - Associação dos Povos Indígenas Tiriyo, Kaxuyana e Txikuyana
Contatos: (96) 3217-2024 / 9131-0792
apitikatxi@gmail.com

A terra onde vive a comunidade Kaxuyana que está propondo esta iniciativa não tem nome porque ainda não foi identificada nem demarcada. Voltamos para lá há poucos anos e ainda estamos lutando pelo reconhecimento do nosso território original. Por isso tivemos a idéia de buscar apoio para construir uma casa tradicional de reuniões, chamada tamiriki. É nesse tipo de casa que fazíamos reuniões, rituais e festas. Agora que já estamos instalados em três aldeias construídas nos mesmos locais onde morávamos antes dos anos 1960, que já contamos com apoio de alguns órgãos e que estamos reivindicando a regularização de nossa terra, nos animamos a começar a pensar também em retomar nossos conhecimentos e nosso jeito de viver, que quase se perderam durante todos esses anos em que estivemos fora de nossa região de origem.

163

Fonte: SESC-SP (2008, p. 163).

Porém, já na segunda viagem que fiz à aldeia em 2010, minha atenção se deslocou para a construção da *tamiriki* e para os relatos dos Kaxuyana a seu respeito, tema que se evidenciou espontaneamente. Passei, então, a analisar a dialogia e autonomia de alguns Kaxuyana nesse processo.

Nessa ocasião, muitas questões foram despertando meu interesse: como eles souberam deste prêmio? Qual a motivação que alguns Kaxuyana tiveram para elaborar um projeto e submetê-lo a um prêmio? O que eles esperavam ao escrever o projeto? A casa *tamiriki* teria sido construída caso não ganhassem o prêmio? Qual a relação entre a *tamiriki* e

o que os próprios Kaxuyana afirmaram no projeto sobre a “reconstrução de sua cultura”? Entretanto, todas essas questões, aos poucos, foram sendo depuradas, decantadas. E acabei por perseguir a principal questão que me inquietava e que viria a se constituir o problema de investigação desta tese: por que os Kaxuyana decidiram construir um tipo de casa que não construíam havia quase 40 anos? O que a construção dessa *tamiriki* poderia revelar?

Com o decorrer da pesquisa, fui formulando minha hipótese de trabalho: a *tamiriki* é “boa para pensar”¹⁷. A casa *tamiriki* é “boa para pensar”, pois suscita e revela lembranças, memórias e relatos dos Kaxuyana acerca de sua própria cultura. Nesta análise, a construção da casa se mostrou expressão de um processo complexo, vivenciado e deliberado pelos Kaxuyana. Interpretei esse processo como uma espécie de objetivação¹⁸ de sua própria cultura; num exercício de fortalecimento das tradições ou do “jeito de ser Kaxuyana” (*kwe'toh kumu*). Ao longo deste processo que se iniciou antes mesmo da abertura da aldeia em 2003, os Kaxuyana estabeleceram alianças e aproximações com outros povos indígenas, com organizações não governamentais (ONGs), com a Fundação Nacional do Índio (Funai), com missionários e também com outros parceiros como, por exemplo, antropólogos. Como pesquisadora, docente e membro da equipe do programa de extensão da UFF, mencionado anteriormente, acabei contribuindo de alguma forma neste processo, o que se tornou um desafio metodológico para esta pesquisa.

Para analisar esse complexo processo de valorização da cultura Kaxuyana, alguns autores e suas teorias se mostraram referências imprescindíveis que muito contribuíram e que aqui ressalto sinteticamente. Maurice Halbwachs (1994, 1997) é um autor clássico no campo da Memória Social com sua proposição sobre a memória coletiva e a importante relação que estabeleceu entre matéria e ação, essenciais em sua constituição. Para ele, a matéria “suporta” a memória e contribui na formação de recordações (*souvenirs*) de momentos de nossas vidas. Para Halbwachs, essas recordações são como “pedras desgastadas encontradas em antigas casas romanas” (p. 89) que deixam no hoje, marcas de outros tempos. Seguindo o pensamento de Halbwachs, Roger Bastide (1970) traz uma importante contribuição que ajudou na reflexão sobre os Kaxuyana e a casa *tamiriki*. Esse autor assinala que a matéria é “inervada” e atualiza nossas lembranças. A partir de nossos pensamentos e sentimentos, essas recordações

¹⁷ Emprego aqui essa expressão que ficou consagrada na obra de Claude Lévi-Strauss (1975, 1989) sobre totemismo, numa contraposição à abordagem de Radcliffe-Brown (1973) para quem os totens eram “bons para comer”.

¹⁸ No “Novo Dicionário da Língua Portuguesa” a objetivação é um processo presente nas correntes filosóficas dialéticas contemporâneas em que o homem “[...] dissocia o produzir, que lhe é próprio, do produto, de tal modo que o pode conhecer, tornando-o objeto de sua consciência.” (FERREIRA, 1975, p. 994). Quero dizer com isso, que alguns Kaxuyana vivem sua “cultura” e também falam, refletem e escrevem sobre ela.

ativam e se reorganizam com o passar do tempo. A partir dessa perspectiva de Bastide, considero que as lembranças atualizadas da *tamiriki* contribuem na sustentação da tradição, do *kwe'toh kumu* kaxuyana.

Além das teorias voltadas para a memória coletiva, outra importante contribuição nesse exercício de pensar a *tamiriki*, vem de Amos Rapoport (1972) para quem a casa é um fenômeno humano, manifestação cultural de um dado grupo. Em sua teoria, a casa e sua função ultrapassam seu caráter material ou utilitário. De sua proposição nos interessa o aspecto de que a habitação é uma “instituição criada a partir de uma série de intenções complexas”. Para além disso, Rapoport identificou a necessidade dos grupos humanos de se conectarem a um lugar de sociabilidade, quer seja construído ou não, temporário ou não.

Entretanto, o processo de construção da casa *tamiriki*, vinculado às memórias dos velhos e erguida como manifestação cultural do grupo, foi mais bem compreendida como processo de “autoconsciência cultural”. Essa expressão foi usada por Sahlins (1997a, 1997b) na referência a inúmeras experiências vivenciadas por outros grupos no mundo inteiro. Dessa forma, o complexo fenômeno que observamos entre os Kaxuyana em torno de sua tradição, de seu *kwe'toh kumu*, foi apreendido a partir deste autor. A cultura aqui foi entendida tal como a explicitou Sahlins (1997a), ou seja, como forma de “ordenação e desordenação do mundo em termos simbólicos”. De acordo com esse autor, esse fenômeno mundial de “autoconsciência cultural” ocorre em diferentes povos, sobretudo a partir dos anos de 1980.¹⁹ Segundo ele, vários grupos começaram a operar objetivamente com o termo “cultura” e passaram a utilizá-lo também para reivindicar seus direitos. Ainda conforme este antropólogo, e também por aquilo que observamos ocorrer entre os Kaxuyana com o termo nativo *kwe'toh kumu*, estaríamos diante de um “retomar o controle do próprio destino”. Também Carneiro da Cunha (2009) com as distinções entre cultura (sem aspas) e “cultura” (com aspas) auxiliou na reflexão sobre objetivação da cultura.

O caso Kaxuyana exemplifica as ponderações de Abreu (2005, 2012) e Oliveira (2002, 2014) sobre a autonomia e participação dos “novos sujeitos de direito” na dialogia com o Estado e com inúmeras instituições sobre projetos, ações e políticas que lhes dizem respeito. Oliveira (2014) enfatiza a promoção de uma “horizontalidade” nas relações entre os povos indígenas com o Estado ou com a sociedade civil. Para Abreu (2012), isso vem significando o empoderamento de grupos sociais, antes “invisibilizados” no Brasil. Ao final da análise,

¹⁹ Conforme Carneiro da Cunha (2009, p. 359) a objetivação da cultura “[...] não é nenhuma novidade nem tampouco um mero fenômeno contemporâneo ou colonial [...]”. Ao se referir a este fenômeno, Sahlins (1997a) também reconhece sua ocorrência histórica.

diálogo com a ideia defendida por Gaetano Ciarcia (2002) em torno dos processos contemporâneos de patrimonialização e a participação cada vez mais intensa de antropólogos nesses processos²⁰.

➤ Metodologia

Ao tentar responder à indagação formulada anteriormente, é que conduzi esta pesquisa. Etnografar a *tamiriki* na aldeia *Santidade* trouxe algumas respostas. Procurei construir uma descrição etnográfica densa, como aquela explicitada pelo antropólogo Clifford Geertz (1989). O desafio que surgiu, foi apreender, através dessa etnografia, as estruturas conceituais que me permitiram chegar a algumas respostas. Este foi um exercício interpretativo em que busquei significados. Essa “descrição densa”²¹, integrante do “objeto antropológico” (uma “hierarquia de estruturas significantes e superpostas”, como assinala o autor), em certa medida contribuiu na distinção daquilo que observei na aldeia e daquilo que ouvi, auxiliando-me na interpretação dos dados. Se o exemplo que Geertz cita de Gilbert Ryle na clássica “A interpretação das culturas” é o da piscadela, o exercício da “descrição densa” permite ao pesquisador identificar se está diante de um tique nervoso, uma imitação de tique nervoso ou ainda, um ensaio de imitação²². Fazer uma etnografia, conforme Geertz, não é apenas uma questão de método. Entender a prática etnográfica é, segundo ele, “começar a entender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento”. (GEERTZ, 1989, p. 15). Essa etnografia microscópica proposta por Geertz é uma interpretação de segunda e terceira mão, já que uma primeira interpretação é feita pelos “interlocutores do diálogo original”, ou seja, aqueles que vivenciam a cultura onde está inserido o discurso.

A antropóloga Janice Caiafa (2007) afirma que a experiência de campo talvez seja o aspecto mais marcante da pesquisa etnográfica. Da experiência, ao final, temos que passar ao texto. O relato etnográfico transforma a concretude do cotidiano das pessoas e de sua cultura

²⁰ Durante a bolsa de estágio doutoral (PDSE) estive vinculada à Université Paul Valéry 3, onde o Prof. Dr. Gaetano Ciarcia foi meu tutor com quem estabeleci um frutífero debate sobre patrimonialização e a participação de antropólogos.

²¹ Em sua obra, Geertz (1989) credits a expressão “descrição densa” a Gilbert Ryle. Conforme ele, essa noção desenvolvida por Ryle foi extraída de dois ensaios que este teria publicado no segundo volume de seus “*Collected Papers*” (na obra de Geertz, publicada em português, não há detalhes de referência a essa obra de Ryle).

²² No exemplo da piscadela, extraído do texto de Gyle, Geertz chama a atenção para as diferenças entre o piscar de um tique nervoso e o piscar numa piscadela. Neste segundo caso, o piscador está deliberadamente se comunicando, distintamente do primeiro caso em que a contração das pálpebras é involuntária.

em textos. Mas o trabalho de campo é vigoroso, é um “campo produtivo de trabalho afetivo” onde floresce a pesquisa a partir de atitudes, olhares, de uma “inquietação intelectual e afetiva” (p. 148). Ainda segundo essa autora, a experiência de campo é definidora da pesquisa etnográfica:

Dirigir-se a um lugar, ficar, deter-se ali, construir uma vida, mesmo que provisoriamente, entre aqueles sobre quem se vai escrever, cultivar um dia a dia com eles, participar em parte do que se observa e se quer elucidar, têm sido atividades inseparáveis do empreendimento etnográfico. (CAIAFA, 2007, p. 147).

Na etnografia que fiz, o grupo local dos Kaxuyana na aldeia *Warahatxa Yowkuru*, ou *Santidade*, foi o grupo analisado durante a coleta de dados em campo, parte empírica da pesquisa. Nessa etnografia, ou “descrição densa” da aldeia *Santidade* e de seu cotidiano, procurei incorporar ao texto algumas festividades e cerimônias realizadas pelos Kaxuyana. A estes acrescentei o censo da população e dados sobre o multilinguismo, categorias de idade, entre outras. A observação participante, método amplamente descrito na antropologia, foi utilizada na coleta desses dados. Além de observações e anotações de diferentes momentos da vida dos Kaxuyana, fiz inúmeros registros fotográficos e audiovisuais, desenhos e conversas demoradas, repetidas vezes com alguns dos moradores da aldeia – alguns homens maduros (lideranças), alguns velhos e com algumas mulheres. Também conversei com os jovens, mas de forma coletiva. O registro audiovisual foi uma importante ferramenta de pesquisa, permitindo captar a visualidade, o aspecto estético da casa *tamiriki*, bem como registrar a descrição dos Kaxuyana sobre todo o processo de reconstrução em que estavam envolvidos.

Acima de tudo, minha atenção se voltou à descrição da *tamiriki*, sua forma construtiva, sua concepção e usos contemporâneos, como durante as festas e reuniões. Procurei compreender os usos e significados de termos que considerei relevantes nessa pesquisa, tais como *kwe'toh kumu* e outros correlacionados a esse processo de “resgate” ou “valorização cultural”. Comento brevemente sobre alguns artefatos usados nas festas e os comparo àqueles das coleções etnográficas kaxuyana, em diferentes museus no Brasil e na Europa. Nesse processo de valorização de seu *kwe'toh kumu*, percebi o esforço dos Kaxuyana para reconstruírem um tipo de casa, como a *tamiriki*. Na análise desse processo, notei também a recorrência de uso de certos artefatos em festas como, por exemplo, um determinado tipo de adorno plumário (*txamatxama*). Essa comparação entre os artefatos – aqueles usados

contemporaneamente pelos Kaxuyana e aqueles das coleções etnográficas – foi realizada com os Kaxuyana, principalmente com alguns velhos.²³

Acredito que a descrição ora apresentada neste trabalho contribuiu com a análise dos Kaxuyana da aldeia *Warahatxa Yowkuru* sobre seu processo de valorização cultural. A minha inferência parece ter se confirmado. A *tamiriki* se mostrou como um dos elementos privilegiados que integram esse processo vivido contemporaneamente pelos Kaxuyana, para se diferenciarem dos demais grupos indígenas da região. Enquanto constructo social, essa casa é um aspecto integrante do *kwe'toh kumu*, o jeito de ser Kaxuyana. Espero que este texto revele isso ao leitor. A valorização da cultura kaxuyana se apoia também na valorização que eles fazem da figura da liderança, o *pata yotono*.

Paralelamente à pesquisa de campo, realizei um levantamento de fontes e referências, sobretudo acerca das publicações que tratavam especificamente dos Kaxuyana. A partir desse material, tive conhecimento das coleções etnográficas dos artefatos kaxuyana, abrigados em museus no Brasil e na Europa. Dessa forma, fiz também um levantamento deste acervo, embora este não seja o foco principal do trabalho²⁴. A identificação dos artefatos se mostrou relevante, na medida em que, ao falarem da *tamiriki*, os Kaxuyana falavam das festas e dos adornos que usavam e usam em diferentes momentos. Assim como a casa, adornos como o *txamatxama* usado pelo *pata yotono* e pelos *piad'ze* (pajés) se revelaram também presentes nas narrativas e nas memórias dos velhos. Esse adorno foi mencionado, talvez pela primeira vez, no relato do repórter Ernesto Vinhaes (1944)²⁵. Em sua viagem ao rio Cachorro, Vinhaes viu esse artefato adornando a cabeça de um jovem “médico-feiticeiro”, *Juventino Curumianá* (*Juventino Matxuwaya* ?), filho de *José Conori*. Esses nomes e o uso desse adorno foram temas que surgiram nos relatos de anciões, como *Manuel Gertrudes*, *Honório Awahuku* e *Eugênio Wanaruku*.

²³ Dados sobre esta experiência que ainda está em curso, estão descritos em Russi e Abreu (2013) e Russi (2014).

²⁴ O levantamento das coleções etnográficas, como mencionado em nota anterior ocorreu no âmbito das atividades da bolsa PDSE-Capes. Durante aquele período, visitei o *Nationalmuseum*, em Copenhague (Dinamarca), o *Kulturhistorik Museum*, em Oslo (Noruega), o *British Museum*, em Londres (Inglaterra), o *Museum für Völkerkunde Hamburg*, na cidade alemã de Hamburgo, e o *Moesgård*, na cidade dinamarquesa de Århus. No Brasil, fiz levantamento da coleção do Museu Paraense Emílio Goeldi (em Belém) e identifiquei um acervo até então desconhecido, abrigado no Museu Nacional da UFRJ (Rio de Janeiro). Não tive oportunidade de visitar a coleção do Museu do Estado de Pernambuco (Recife). Esses levantamentos só se fizeram possíveis em decorrência de indicações obtidas no levantamento bibliográfico – sobretudo no texto de Gallois e Ricardo (1983) e nos textos em alemão de Detering (1962) e Polykrates (1957a, 1960, 1961, 1962). Durante o levantamento das coleções, encontrei um material bibliográfico que considero inédito, pois inexistente em outras fontes bibliográficas que tratam dos Kaxuyana. Refiro-me, principalmente, aos textos, em dinamarquês, de Gottfried Polykrates (1958, 1959b, 1959c, 1963a, 1963b) e de seu relatório de viagem, em alemão (1957b).

²⁵ O diadema descrito por Vinhaes foi registrado em fotografias por Protásio Frikel, em 1948 (1970a, estampa IVb e estampa V a e b). É descrito também no artigo de Detering (1962) e denominado por Polykrates (1957a) como *tchimátchimá*.

➤ As fontes e a redação do texto final: alguns comentários

No desenvolvimento desta pesquisa, me deparei em dois momentos com certas dificuldades. A primeira delas ocorreu exatamente no momento inicial da pesquisa, quando decidi fazer uma revisão de fontes e referências sobre os Kaxuyana, ou seja, mapear todas as publicações que tratavam deste povo, até então realizadas. O segundo momento ocorreu já na fase final de redação e me dei conta de certo abismo entre as narrativas dos Kaxuyana em momentos vivenciados com eles e o exercício de distanciamento científico, quando da análise do processo. A interpretação e análise do processo em sua forma final – a redação deste texto – pareceu esconder o vigor das relações construídas na experiência de campo. Este texto, por fim, resulta de minha reflexão sobre aquilo que vi e ouvi dos Kaxuyana.

O levantamento das fontes, como bem indicara Friel (1970a) não se mostrou exatamente uma tarefa simples. Então, decidi fazer um recorte temporal. Tomei como ponto de partida o material produzido a partir do século XX. Este recorte temporal se fez, em parte, em razão da dificuldade de acesso a documentos e referências anteriores a esse século. Em parte também em função da pouca pertinência de seus conteúdos para esta tese. Essa decisão se apoiou em Protásio Friel (1970a), pesquisador que se debruçou nesta investigação histórica e afirmou que tais documentos continham breves anotações sobre os Kaxuyana: indicações sobre a localização deste povo, quantitativo populacional, mas não descrições de caráter etnográfico, que considerei relevantes para a pesquisa. Vale destacar que esse material, bastante interessante estava disperso e parte do esforço foi exatamente organizá-lo de maneira sistemática. Assim, a partir dessa revisão bibliográfica sobre os escritos acerca dos Kaxuyana, fiz um exercício de síntese e organizei uma espécie de guia de fontes em que incluí, também, textos cujos originais foram publicados em alemão e em dinamarquês²⁶. Esse guia de fontes foi sintetizado no Quadro 1 (Apêndice A) e, aqui, o comento brevemente. Inicialmente, havia incluído esta revisão de fontes e referências no texto de qualificação do projeto de tese, mas optei por suprimir esse texto, pois em grande medida as discussões colocadas pelos autores pouco ou nada tangenciam as questões levantadas nesta pesquisa.

Apenas para situar o leitor: os Kaxuyana teriam sido citados pela primeira vez em documento do século XVIII. Em sua pesquisa histórica, Friel (1970a, p. 29, 40) analisou textos e crônicas de viajantes ou historiadores dos tempos coloniais de meados do século

²⁶ Este guia de fontes e os textos em alemão e dinamarquês, traduzidos para o português, estão sendo preparados por mim para uma futura publicação.

XVII e XVIII. Segundo ele, o primeiro a mencionar os índios Kaxuyana teria sido Frei Francisco de São Marcos²⁷, em texto que relatava sua viagem ao rio Trombetas, entre os anos de 1725 e 1728. Nesse texto, o grupo foi denominado como os “Caxorená” e o rio Cachorro, ou Kaxúru, identificado em mapas antigos como rio Kasúru que, em dialeto karib, significaria “miçanga, conta ou colar pendente”. Friel (1970a, p. 30), cotejando as notas de Frei Francisco com as de Curt Nimuendaju (1926), concluiu que teria sido somente entre 1725 a 1775 o período provável da migração dos Warikyana para o Trombetas, fugindo de um massacre em Óbidos. Os Warikyana são um dos grupos formadores do povo que ficou conhecido como Kaxuyana.

No levantamento que fiz, procurei cobrir, então, pouco mais de um século num período que se inicia nos primeiros anos do século XX e segue até o ano de 2013. Considerando esse período, localizei um conjunto de textos, em sua maioria publicados, que somam cerca de 91 trabalhos e que tratam especificamente dos Kaxuyana, ou sobre este povo em trabalhos comparativos de temáticas variadas que incluem outros povos ameríndios. Não é possível, claro, afirmar que o material sobre os Kaxuyana se reduza apenas a esse conjunto de obras. Por outro lado, visando facilitar pesquisas futuras e mesmo a consulta dos próprios Kaxuyana, este talvez seja um bom ponto de partida. Se por um lado, esse quantitativo de obras, em parte, facilitou parcialmente a análise, por outro, sua dispersão e a dificuldade de localizá-los tornou a tarefa de compilação e sistematização um tanto penosa. Dessa forma, no guia de fontes (Quadro 1) incorporei também nove textos originalmente escritos em alemão, a maioria de autoria de Gottfried Polykrates, dois de Albert Kruse e um de Dascha Detering; incluí, ainda, cinco textos em dinamarquês, todos de autoria de Gottfried Polykrates.

Esses trabalhos apresentam diferenças consideráveis entre si, quer na densidade e aprofundamento de análise, quer na abordagem que dão ao assunto. As publicações são extremamente escassas nas primeiras cinco décadas do século XX. Apesar de Protásio Friel ter feito suas viagens de campo a este povo em meados dos anos de 1940, só veio a publicar seus trabalhos uma década depois. É possível considerar que o pequeno texto de Albert Kruse (1933), “Sobre os índios Kaciana”²⁸ talvez seja o primeiro no século XX a tratar de uma forma específica sobre os Kaxuyana e seus subgrupos²⁹. Depois dele, os trabalhos de caráter propriamente etnográfico sobre os Kaxuyana datam da metade do século XX em diante,

²⁷ Antônio Porro (2008 apud GIRARDI, 2011, p. 48) considera Francisco de São Marcos o “descobridor do Trombetas”. Apesar disso, Porro sugere que Francisco de São Marcos, em suas três viagens de exploração nesta região, talvez não tenha percorrido o rio desde sua foz até suas cabeceiras, como aborda em suas crônicas.

²⁸ *Etwas Von den Kaciana* (tradução Ingrid Lenk).

²⁹ A denominação Kaxuyana foi empregada como designação genérica na referência também dos subgrupos Kaxuyana, sobre os quais comento no capítulo 1.

particularmente nos anos de 1950 e 1960, período em que mais se publicou acerca desse povo. Durante as décadas de 1970 e 1980, foram publicadas uma dezena de obras em cada uma delas. Nos anos de 1970 há uma continuidade de trabalhos etnográficos que descrevem os Kaxuyana, bem como obras que abordam a língua kaxuyana ou questões de aculturação entre os Kaxuyana e os Tiriyo. A principal obra de Friel sobre os Kaxuyana data deste período (FRIEL, 1970a).

Na década seguinte, por outro lado, a maior parte dos trabalhos se volta, sobretudo, para as críticas às políticas públicas brasileiras para os povos indígenas, denúncias das penúrias e necessidades vividas pelos Kaxuyana e outros povos na região do Tumucumaque. Alguns textos deste período discorrem sobre temáticas acerca dos estudos para delimitação de terras indígenas na região entre os rios Nhamundá e Mapuera. Nos anos de 1990, há quase um silêncio total, com apenas um trabalho publicado sobre educação indígena (PEREIRA, 1998). Os trabalhos num viés etnográfico voltam a reaparecer recentemente, a partir dos anos 2000, quando parte dos Kaxuyana já havia regressado para suas terras. Desde então, encontramos textos produzidos por técnicos da Funai e outros relacionados à demarcação de terras indígenas. Mas vemos também que os próprios Kaxuyana começam a falar por si mesmos, sem intermediação de missionários, antropólogos ou agentes de órgãos governamentais (REPRESENTANTES DO POVO KAXUYANA, 2003; APITIKATXI, 2008). Nesse momento, os Kaxuyana, tal como inúmeros outros povos indígenas procuram estabelecer diálogos com o Estado de forma mais direta. Como salientou Oliveira (2002, 2014), num exercício de “autonomia” e defesa de seus direitos, os povos e movimentos indígenas procuram uma “horizontalidade” em suas relações com o Estado³⁰.

Certamente foi Protásio Friel³¹ quem mais publicou trabalhos etnográficos sobre os Kaxuyana antes e depois de sua migração para o Tumucumaque, tendo se dedicado a discorrer sobre temas como costumes e práticas cotidianas, um pouco sobre a língua, aculturação e contatos com outros grupos indígenas, mitos, costumes e religião. Entretanto, sua obra mais completa foi “Os Kaxuyana: notas etno-históricas”, em que aborda a formação deste “povo misturado”, o mito de origem e os criadores *Purá* e *Murá*, bem como o processo

³⁰ Cabe informar que a ação premiada dos Kaxuyana foi submetida por este povo ao Edital Prêmio Culturas Indígenas através de uma ONG, a Associação dos Povos Indígenas Tiriyo, Kaxuyana e Txikuyana (APITIKATXI). Com o regresso de parte dos Kaxuyana à região do rio Cachorro, os Kaxuyana e outros povos indígenas fundaram, em 2011, outra ONG, a Associação Indígena Kaxuyana, Tunayana e Kahyana (AIKATUK). Essa ONG tem seus objetivos descritos no artigo 2º de seu estatuto social. Entre seus objetivos estão: defender os interesses destes povos; valorizar suas culturas estimulando ações voltadas ao artesanato, danças, comidas e língua materna; propor projetos de desenvolvimento autossustentável; estimular ações na área da educação, meio ambiente e saúde e outros.

³¹ Friel (1953, 1955, 1956, 1958, 1960, 1961a, 1961b, 1962, 1964, 1965, 1966, 1970a, 1970b, 1971a, 1971 b).

de depopulação e migração para o Tumucumaque. Ainda hoje, essa obra funciona como boa referência sobre esse povo.

Posteriormente, quem esteve entre os Kaxuyana e sobre eles muito escreveu, particularmente sobre seus costumes e sua cultura material, foi Gottfried Polykrates³² que também fez vários registros fotográficos deste povo, de sua aldeia e da região onde viviam. Apesar de ter publicado uma dezena de trabalhos, este autor quase não é citado nas referências de outros pesquisadores quando tratam sobre os Kaxuyana. Aqui, vale destacar que isso talvez decorra em parte do fato de que suas publicações estão em língua estrangeira (alemão ou dinamarquês), o que decerto pode trazer alguma dificuldade aos pesquisadores. Acrescidos a isso, poderíamos talvez incluir a temática de suas publicações, sua formação autodidata e o fato de que alguns de seus trabalhos tenham sido publicados em revistas de difusão científica populares, como a revista *Vor Viden*, e pouco tenham despertado o interesse de outros pesquisadores.

Depois deles somente no final dos anos de 1990 é que veremos uma antropóloga publicar sistematicamente trabalhos sobre os Kaxuyana. É o caso dos trabalhos de Denise Fajardo Grupioni³³. Por fim, poderíamos incluir também os recentes trabalhos da antropóloga Luisa Girardi (2010, 2011; CAIXETA DE QUEIROZ; GONÇALVES GIRARDI, 2012) e três artigos que publiquei, já tratando da *tamiriki* e/ou dos artefatos Kaxuyana (RUSSI, 2011; RUSSI, 2013; RUSSI; ABREU, 2013).

➤ **Resumo dos capítulos**

Esta tese foi organizada em quatro capítulos. No primeiro capítulo – *Os Kaxuyana* –, apresento os sujeitos com os quais construí esta pesquisa. Para tanto, situo o leitor na região onde se encontram os Kaxuyana – a região etnograficamente conhecida como Grande Guiana, conforme Melatti³⁴. Sobre os Kaxuyana, abordo aspectos como mito de origem e a formação desse povo, conhecido na literatura como “os Kaxuyana”. Ênfase a temática da migração e do retorno de parte desse grupo ao seu território no rio Cachorro. Como veremos, a leva

³² Polykrates (1957a, 1957b, 1958, 1959a, 1959b, 1959c, 1960, 1961, 1962, 1963a, 1963b).

³³ Nos trabalhos de 1998 e 2001 publicou como Maria Denise Fajardo Pereira. Além destes, publicou outros trabalhos: Grupioni (2006, 2009, 2010, 2011); Gallois e Grupioni (2003).

³⁴ Definição extraída do site oficial na internet de Julio Melatti. Disponível em: <<http://www.juliomelatti.pro.br/notas/n-cgnt.htm>>.

migratória kaxuyana está correlacionada ao complexo processo de valorização cultural, ou nos termos de Marshall Sahlins (1997a, 1997b), de “autoconsciência cultural”.

O segundo capítulo – *A aldeia* – traz uma etnografia do ambiente e do cotidiano vivido pelos Kaxuyana na aldeia *Warahatxa Yowkuru*. Assim, abordo assuntos como a morfologia da aldeia, dados sobre a população, língua, rituais e festas e, por fim, discorro um pouco sobre a figura do *pata yotono*, o dono do lugar. O uso contemporâneo da casa *tamiriki* é descrito quando trato das festividades de final de ano que ocorrem na aldeia.

O terceiro capítulo – *A casa* – é dedicado à casa, interpretada como fenômeno humano e, por isso, manifestação cultural de um dado grupo. Nele, exponho algumas abordagens da casa, com especial atenção àquelas de viés socioculturais, e abordo temas correlacionados à *tamiriki*: a habitação indígena, as casas comunitárias e as casas circulares. Na parte final do capítulo, apresento, numa perspectiva tipológica, a variedade construtiva das casas observadas na aldeia kaxuyana, descrevendo a *tamiriki* em seus aspectos construtivos e arquitetônicos, acrescido de um conjunto de desenhos e fotografias que auxiliaram a análise.

No quarto e último capítulo – *A casa na aldeia: o protagonismo Kaxuyana em contexto* – analiso a *tamiriki* nas narrativas dos Kaxuyana. Interpreto os discursos sobre a construção da *tamiriki* e as lembranças dos anciões sobre essa casa. Articulo as lembranças e narrativas ao cotidiano que eles vivenciam contemporaneamente; tomo a casa como “instituição criada a partir de uma série de intenções complexas”, seguindo a perspectiva defendida por Amos Rapoport (1972). Partindo das teorias sobre memória, de Halbwachs (1994, 1997) e Roger Bastide (1970), a análise seguiu, principalmente, o pensamento de Marshall Sahlins (1997a, 1997b), em sua teoria da “autoconsciência cultural” e Carneiro da Cunha (2009) com a noção de “cultura” (entre aspas). Na parte final, abordo o protagonismo kaxuyana à luz das ideias de Regina Abreu (2005, 2012) e Adolfo de Oliveira (2002, 2014). Também contextualizo o Prêmio Culturas Indígenas e a articulação dos Kaxuyana pela defesa de seus direitos e de sua cultura. Em um exercício analítico, dialogo, ainda, com as ideias e críticas colocadas por Gaetano Ciarcia (2002) aos processos contemporâneos de patrimonialização.

Com isso, espero conseguir demonstrar o quanto os Kaxuyana estão empenhados em assegurar seus direitos, seu território, e mais, o quanto estão demasiado preocupados em garantir e mostrar a “cultura” kaxuyana. A construção da *tamiriki*, como afirmei anteriormente, foi elemento fundamental para compreender esse complexo processo.

Em 2009, os Kaxuyana convidaram alguns Waiwai para ajudar na construção da *tamiriki*. Em várias aldeias próximas à *Santidade*, como por exemplo aquelas ao longo do rio

Mapuera, existem casas comunaes grandes e circulares similares à *tamiriki*. Nessas aldeias, onde se falam também outras línguas karib, e ocupadas por povos “misturados” como os Waiwai, Katuena, Tunayana e outros, a casa grande – como é conhecida em português – recebe outras denominações: *umana* (waiwai) e *maya* (hixkaryana). Também nessas aldeias, a casa grande é usada para festas, reuniões e cultos religiosos. O que quero salientar, contudo, não é a excepcionalidade da *tamiriki*, senão idêntica, muito similar a essas outras casas grandes. Na etnografia da *tamiriki*, a descrição do sistema construtivo, as características da casa e seus usos, mostram um pouco do sentido atribuído a essa casa pelos Kaxuyana como *locus* de sociabilidade, numa alusão à sua função de casa comunal, casa de “gente reunida”. Assim, o esforço de lembrar como se constrói essa casa mobilizou esses Kaxuyana de *Santidade*, fato relacionado à iniciativa deliberada deles de retomarem sua cultura, seu *kwe'toh kumu*, fato também relacionado ao reforço da importância da figura do *pata yotono*.

Esse exercício de lembrar como se constrói uma casa do tipo *tamiriki*, o uso dessa casa comunal em festas e reuniões, a confecção de certos artefatos e festividades e cerimônias – isso tudo foi se revelando durante a elaboração desta pesquisa e reforçando, cada vez mais, a complexidade desse fenômeno vivenciado pelos Kaxuyana.

Ao longo deste texto, procurei desvelar o que significou a reconstrução desta casa entre os Kaxuyana. Aliás, cabe salientar que não plenamente satisfeitos com o resultado final da *tamiriki*, construída entre 2009-2010, que ficou *oktxe menho* (nem boa nem ruim), mas que é “modelo waiwai”, no ano de 2013, os Kaxuyana decidiram fazer outra *tamiriki* com dimensões menores que a anterior. Como disseram, fizeram uma *tamiriki* “tradicional”, “modelo kaxuyana”. Nesse sentido, enfatizei minha análise na perspectiva “nativa”. Assim, procurei expor o que significa a “reconstrução da cultura” Kaxuyana, segundo eles próprios. Como mencionei, nesse processo, inúmeras foram as aproximações, ou seja, parece que os Kaxuyana construíram uma espécie de “rede de relações” (GALLOIS, 2005) com outros povos indígenas, com não indígenas, como antropólogos, representantes de órgãos públicos como a Funai, missionários e outros. Mas esse seria um outro recorte analítico que desaguardaria em uma outra tese. Se a construção dessa casa foi financiada pelo Prêmio Culturas Indígenas, se houve uma intervenção externa na elaboração do projeto e até na construção da casa, me parece clara a correlação entre a *tamiriki*, que expressa esse processo de valorização da cultura, e o que vem sendo efetivado pelos Kaxuyana para reforçar seu *kwe'toh kumu* e fortalecer a figura da liderança, a figura do *pata yotono*. Vamos ver, então, como isso se deu ao longo dos quatro capítulos que compõem este trabalho.

1 OS KAXUYANA

Este capítulo foi elaborado a partir de vasta fonte de referências que, a despeito da riqueza de informações, encontrava-se esparsa. Neste sentido, essas informações foram sistematizadas e esse material foi condensado num quadro (Quadro 1)³⁵. Aqui apresento dados relevantes para as discussões levantadas neste trabalho. Por tal motivo, o texto desse capítulo não deve ser compreendido como uma “revisão bibliográfica” sobre os Kaxuyana. Muitos dos dados dessa ampla bibliografia sobre os Kaxuyana pouco tangenciam a discussão em pauta na tese – a reconstrução da casa grande, a *tamiriki* e, por isso, não foram aqui incluídos. O início do capítulo situa o leitor na região onde se encontram os Kaxuyana – a Grande Guiana –, momento em que são tratados, brevemente, aspectos comuns entre os povos ameríndios que ocupam aquela região. A seguir, narro o mito de origem Kaxuyana – a figura mítica de *Purá* como criador dos Kaxuyana – para, na sequência, detalhar a formação do povo Kaxuyana. O movimento migratório e o retorno de parte deste povo ao seu território no rio Cachorro, como será visto, é fundamental para a compreensão do que denominei como “complexo processo de valorização cultural” ou, nos termos de Marshall Sahlins (1997a, 1997b), de “autoconsciência cultural”. Além das informações extraídas das referências, trouxe também, já neste capítulo de abertura, depoimentos coletados durante o trabalho de campo realizado entre os Kaxuyana.

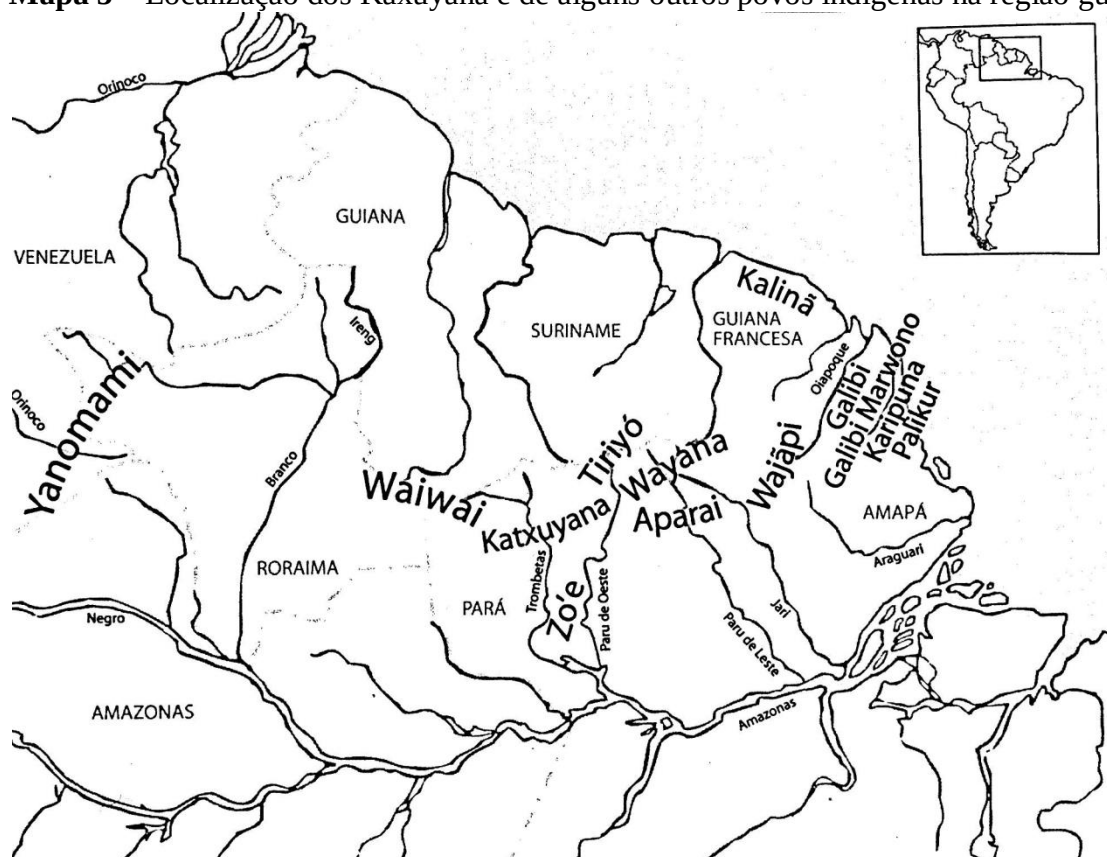
1.1 Os povos da Guiana

A Guiana Ameríndia, como às vezes é conhecida a região denominada como Guianense Oriental, compreende a fronteira norte do Brasil e o sul da Guiana Francesa, o Suriname e a Guiana (Mapa 5). Segundo Melatti (2011), essa região abrange ameríndios das famílias linguísticas tupi-guarani e karib, sendo estes últimos aqueles que predominam na região. A dificuldade que o antropólogo Julio Cesar Melatti encontrou para organizar uma tabela ou quadro de referência sobre os povos que ocupam essa região decorre do intenso processo espontâneo e deliberado de fusão e dispersão que ocorre entre eles. Aqui não

³⁵ Neste quadro, o material foi organizado em períodos que permitem um panorama sobre as publicações acerca dos Kaxuyana desde o início do século XX. Esse material será oportunamente publicado com vistas a contribuir com outras pesquisas sobre esse grupo, bem como servir de material de referência para os próprios Kaxuyana, já que cada vez mais eles demonstram interesse em conhecer tudo o que foi registrado sobre seu povo – mapas, fotografias, objetos coletados e textos.

discorro em profundidade sobre este processo. A intenção é apenas fornecer ao leitor um panorama sumário do contexto onde também estão incluídos os Kaxuyana. Esse processo de fusão e dispersão nem sempre foi bem compreendido pelos pesquisadores e, nas discussões sobre a região, grande é o embate sobre o tema.

Mapa 5 – Localização dos Kaxuyana e de alguns outros povos indígenas na região guianense



Fonte: Gallois (2005, p. 6).

No debate sobre os povos indígenas da região guianense, há uma oposição entre teorias centradas na “atomização” desses grupos e outras que identificam o sistema de troca como elemento primordial para a existência destes povos. Na obra crítica à primeira vertente, organizada por Dominique Tilkin Gallois (2005), são incluídos, entre outros trabalhos, aqueles de Peter Rivière (1984). Segundo Gallois, nessa vertente, de forma geral, as investigações estão embasadas no conceito de escassez e carência de recursos humanos. Este conceito “[...] diluía irremediavelmente as sociedades da região num conjunto infinito de pequenas mônadas supostamente independentes, fechadas sobre si, marcadas pelo ‘horror ao exterior’.” (GALLOIS, 2005, p. 12). Ainda para Gallois, as pesquisas que seguem esta vertente atribuem a “fluidez socioidentitária” a causas externas. A antropóloga Catherine

Howard (1993, p. 23) explica que Rivière caracteriza os grupos locais como “relativamente fechados”, “idealmente endógamos” e mesmo “xenófobos”. Entretanto, continua Howard, as evidências mostram o contrário.

Assim, a segunda vertente teórica dos estudos sobre os povos da Guiana segue discussões que analisam processos de fusão-dispersão e os sistemas e redes de trocas entre os diferentes povos. Defendida por antropólogos como Gallois, esta vertente teórica engloba pesquisas desenvolvidas sobretudo pelos integrantes do projeto temático “Sociedades Indígenas e suas Fronteiras na Região Sudeste das Guianas”, por ela coordenado, juntamente com a antropóloga Lux Vidal. Para essa pesquisadora, os povos indígenas das Guianas vivem em abundância. Em suas investigações, ela observou, ainda, um “[...] valor cultural da produção de excedentes e sua ampla utilização em sistemas de troca, especialmente em contextos festivos.” (GALLOIS, 2005, p. 11). As pesquisas do projeto puderam confirmar que a “mistura”, princípio “nativo” para esses povos, é essencial à vida social guianense, como já havia sido observado por Joanna Overing (1984). A partir daí, aprofundaram suas discussões em torno dos sistemas de comunicação e de intercâmbio em torno das trocas individualizadas (indivíduos e suas famílias e entre grupos de famílias), verificando, pois, que havia sempre uma “abertura para o outro”.

As intensas atividades comerciais, os processos migratórios e os intercasamentos seriam apenas alguns dos aspectos presentes nos vários povos dessa região. Dessa forma, a fusão entre os grupos pode ser entendida como do domínio de processos intergrupais ricos e reveladores da vida social guianense.

A migração vivenciada pelo povo Kaxuyana foi apreendida nesta perspectiva pelos antropólogos Ruben Caixeta de Queiroz e Luisa Gonçalves Girardi (2012). No exercício de compreender o longo processo de deslocamento no tempo e espaço vivido pelo povo Kaxuyana, eles optaram por abordar a migração como exemplo do processo dinâmico de fusão e dispersão, praticado pelos povos da Guiana. Esse “movimento de dispersão-fusão é constitutivo do *socius* e da cosmologia ameríndia” (p. 18), como relatam. Para eles, as razões da migração:

[...] são múltiplas e agem segundo o contexto local vivido por cada grupo, na sua relação com o meio ambiente, as frentes de colonização, as epidemias, os empreendimentos missionários, e, tudo isso se articula (na forma da complementaridade ou do confronto) com a estrutura social e a cosmologia própria a cada grupo, que, por sua vez, são compostas por meio de uma rede de relações indígenas (no tempo e no espaço). (CAIXETA DE QUEIROZ; GONÇALVES GIRARDI, 2012, p. 17).

As relações entre povos indígenas podem ser analisadas a partir de discussões sobre etnicidade. Howard (1993, p. 232) explica que “eticidade é uma construção simbólica que emerge na interface do contato com diferentes categorias de Outros.” Ao analisar o caso do ritual *Pawana* entre os Waiwai, aos poucos Howard torna clara a importância das relações interétnicas e intertribais. Nessa performance, os Waiwai encenam a relevância do visitante em sua própria formação. Nos anos de 1980, ocasião em que Howard fez seu trabalho de campo entre os Waiwai, ela observou que muitos grupos indígenas haviam sido assimilados pelas aldeias waiwai. Para a antropóloga, foram os próprios Waiwai que elaboraram esse ritual que ela denominou como a “farsa do visitante”. Nessa dramatização da recepção do visitante, em que alguns Waiwai encenam serem os “outros”, fazendo papel de visitantes fictícios, o humor é elemento central e está imbricado em questões políticas e sociais. Em suas palavras: “De um certo ponto de vista, pode-se considerar a estrutura social waiwai como um ‘exoesqueleto’ que exige relações com outros grupos para se manter de pé.” (HOWARD, 1993, p. 260). De forma distinta, a figura do visitante também é enaltecida pelos Kaxuyana. A formação do povo Kaxuyana decorreu, ainda, do encontro de diferentes grupos indígenas na região do rio Cachorro.

Outro aspecto recorrente entre os povos guianenses é a figura do parceiro comercial. Entre os Wajãpi, por exemplo, povo tupi que Gallois (MELATTI, 2011) estudou desde meados dos anos de 1970 o termo para esta figura é *panary*. Tal qual outros povos karib, também os Kaxuyana fazem festividades para receber seus visitantes, denominados por eles *pawanare*, que traduziríamos como “amigo”. Os Waiwai reservam o termo *pawana* para visitante. Entre os Kaxuyana e outros povos karib o termo *pawanare* (e suas variantes)³⁶ está relacionado ao parceiro de troca, parceiro comercial que os Wawai chamam de *warawan*. Como bem resume Howard (1993, p. 239), a relação *pawana* se configura em uma:

[...] relação exclusiva, didática, concebida como “igualitária” e fundada na reciprocidade equilibrada; ela é idealmente duradoura (embora os contatos efetivos possam ser esporádicos); estabelece-se entre pessoas de aldeias ou tribos diferentes (estendendo-se mesmo a outros grupos étnicos); é marcada por uma reciprocidade diferida, de longo prazo, e pelo endividamento mútuo; opera com taxas de intercâmbio teoricamente fixas entre produtos que são especialidades grupais. Embora cada um destes povos pareça ter sua própria variante no que respeita o tipo de relação social preferencialmente utilizada na criação de parcerias comerciais *pawana*, a maioria parece se referir de algum modo a relações de afinidade ou modeladas na afinidade.

³⁶ Entre os Tiriyo, por exemplo, o termo é *pawana* (parceiro, forasteiro, não parente visitante), entre os Wajãpi é o termo *panary* (amigo, visitante, anfitrião). O termo *pawana*, como salienta Barbosa (2005) não é usado como etnônimo a um grupo particular, mas sim a uma “posição relacional específica” (p. 92-93).

Segundo Barbosa (2005), a intensa circulação de bens na região das Guianas foi identificada desde o século XVI, quando da chegada dos primeiros europeus, e descrita por cronistas e viajantes. Parece que existiam diversas “redes multicentradas” antes da efetiva entrada dos europeus nos “sertões das Guianas”, nos séculos XVII e XVIII, quando os povos indígenas já teriam incorporado artigos europeus em seus “sistemas regionais de intercâmbio”. Entre as inúmeras formas de relacionamento e diante de “regimes diversos de intercâmbio” destacava-se a “parceria interpessoal de troca”. Nas palavras de Barbosa (2005, p. 88):

[...] trata-se de uma relação voluntária, recíproca e exclusiva entre dois indivíduos socialmente distantes, concebida como uma díade simétrica [...] fundada num ideal de conduta para com o outro, baseado numa ética do comedimento e, principalmente, da generosidade entre os parceiros.

Para Barbosa (2005, p. 104), essas estratégias dos povos da Guiana ilustram processos “inventivos de apropriação do mercado, da profusão de bens industrializados e do dinheiro, entre outras coisas.”

Nas pesquisas empreendidas pelo grupo liderado por Gallois (2005), o recorte étnico é evitado por ser considerado um conceito “problemático” para o caso das Guianas e outras localidades. Por isso, os estudos desse grupo se voltam às relações sociais “nas” Guianas. Ao tratar disso, Gallois (2005, p. 14) ressalta os impactos das relações entre povos indígenas entre si e entre eles e o Estado:

[...] seria necessário frisar as diferenças internas aos conjuntos designados como étnicos e apontar os aspectos históricos e contemporâneos que os caracterizam, com ênfase nos impactos que as relações com as agências de contato imprimem sobre as relações entre os diferentes grupos e sobre a consequente necessidade de construção de identidades étnicas que passam a regular as relações entre estes grupos e com variados agentes coloniais [...].

Para Fausto e Heckenberger (2007 apud CAIXETA DE QUEIROZ; GONÇALVES GIRARDI, 2012, p. 20), hoje estaríamos diante de um movimento de promoção da “identidade étnica” que ocorre ao mesmo tempo em que há um “alargamento” da rede de alianças entre índios e entre índios e brancos.

Esse movimento de promoção da “identidade étnica” merece ser analisado dentro de um contexto mais amplo – o das políticas indígenas e o do indigenismo no Brasil. Stephen Baines (1991) aponta que a fragmentação do indigenismo no Brasil se fez evidente com a retomada da democracia e a promulgação da Constituição Federal, em 1988. Até então o órgão público centralizador das ações do Estado brasileiro para os povos indígenas era a

Funai. A partir daí, entraram em cena outras instituições, como diferentes ministérios (da Educação, da Saúde, da Cultura etc.) e órgãos dos governos municipais e estaduais, bem como as ONGs.

Para Oliveira (2002), o “campo de diálogo” no interior do indigenismo é fenômeno relativamente recente. Em sua análise, a quebra do monopólio de interlocução da Funai sobre os povos indígenas marca também “[...] o fim da posição subordinada dos povos indígenas no contexto mesmo desta ‘interlocução’. É apenas a partir de então que podemos falar em um ‘diálogo interétnico’ [...]” (p. 119).

Esse movimento de “promoção da identidade étnica”, a que se referem Fausto e Heckenberger se aproxima das reflexões de Marshall Sahlins (1997a, 1997b) sobre “autoconsciência cultural”. Barbosa (2005) compartilha com Sahlins (1997a) a crítica que este faz sobre o “pessimismo sentimental”, vinculado a uma tendência dominante que enfatizaria “aspectos deletérios das experiências dos povos indígenas com o sistema mundial.” (BARBOSA, 2005, p. 105). Sahlins articula ideias de inúmeros outros autores que perceberam que este fenômeno é mundial e recorrente entre os chamados “povos tradicionais”. Essa formulação é umas das chaves de análise do caso Kaxuyana e a reconstrução da *tamiriki*, descritos no último capítulo deste trabalho.

O movimento kaxuyana de valorização de sua cultura é, pois, analisado em duas camadas – uma que se dedica a esmiuçar a construção da *tamiriki* na perspectiva “nativa” de “resgate” da cultura kaxuyana assentada na atualização das memórias dos velhos; a outra analisa o movimento kaxuyana no âmbito de uma “dialogia” – empregando o termo de Oliveira (2002) – entre este povo e algumas ações do Estado brasileiro na área da cultura.

1.2 *Purá*: o mito de origem

Foi Günther Protásio Friel (1970a), frei franciscano alemão, o primeiro a realizar pesquisas de campo com caráter etnográfico entre os Kaxuyana. Ele escreveu sobre o mito Kaxuyana e seus heróis culturais, *Purá* e *Murá*. O também antropólogo narrou sobre fenômenos naturais como a grande enchente *tunaimó* (água grande) e o grande incêndio *wehotoimó* (fogo grande) associados à formação do povo Kaxuyana, além do ataque da cobra grande denominada *Marmaruimó* e de sua morte por esses heróis, criadores do povo Kaxuyana. Esse mito já havia sido registrado pelo também missionário alemão Albert Kruse

(1955)³⁷. Versões do mito foram coletadas e/ou analisadas mais recentemente por Denise Grupioni, Majoi Gongora e Luisa Girardi. Eu também ouvi algumas vezes os Kaxuyana contando os feitos deste herói mítico, o *Purá*.

Kruse (1955) coletou informações com um Arikén de nome *Atiti*, habitante do rio Cachorro. Na cidade paraense de Óbidos, *Atiti* narrou ao autor, dados sobre *Purá* e *Murá*, a criação de diferentes grupos humanos (brancos, indígenas, negros) e animais, além de descrever o céu e a terra, homens e mulheres. Segundo *Atiti*, seu povo e outros eram o que havia “sobrado” dos Ariken. “Os civilizados nos chamam de ‘Kaschianá’.”³⁸ (KRUSE, 1955, p. 404)³⁹. Na versão de *Atiti*, os negros, fugindo dos brancos, teriam expulsado os grupos indígenas de lugares como Santarém e Óbidos e os forçado a migrar para a região do rio Trombetas, onde passaram a morar nos anos de 1950. Naquele encontro, *Atiti* explicou a Kruse que os Ariken chamavam Deus de *Purá* e explicou aquilo que teria ouvido dos anciãos sobre ele. Resumindo a versão registrada no texto de Kruse (1955): *Purá* (Deus) e *Murá* (seu criado também conhecido como Pedro) surgiram às margens do rio Cachorrinho. Não tinham pais, irmãos ou mulheres. Eles tinham corpos humanos e pele vermelha, eram belos e pequenos, não envelheciam, não morriam. Eles tinham barba longa, pois eram muito velhos – *Purá* era mais velho que *Murá*. Usavam enfeites de penas brancas na cabeça e seus cabelos eram presos por um canudo de bambu. Nas palavras do informante de Kruse (1955) os seus ornamentos e enfeites teriam vindo de *Purá*. Na narrativa do mito, *Purá* pediu a *Murá* para buscar madeira. E Kruse (1955, p. 407) explica:

Então *Purá* foi até um porto e talhou com sua grande faca figuras de homens e mulheres, debaixo de uma Puleira (tipo de árvore). De cada nação Ele talhou um casal (os pais da tribo): as nações de índios de madeira *Pau d’arco*; as nações de negros de madeira de *Jenipápo*; e as nações dos brancos de madeira *Marupá*. Pessoas de outras cores surgiram depois a partir de cruzamentos.⁴⁰

Ainda na versão do mito, transcrita por Kruse (1955), *Purá* deixou as figuras de madeira descansarem sob a sombra de uma árvore, e tempos depois, ouviu vozes e viu que as

³⁷ “*Purá das Höchste wesen der Arikena*” – “*Purá*, o ser supremo dos índios Arikena” (KRUSE, 1955, tradução Laura Alves Prado).

³⁸ Die Zivilisierten nennen uns „Kaschianá“.

³⁹ Em nota rodapé, Kruse explica que Kaschianá seria uma variação linguística de Kahýaná = pessoas de rio, Pessoas do Trombetas.

⁴⁰ Tradução de Laura Alves Prado do texto original: “Num ging *Purá* zum Hafen und schnitzte MIT seinem großen Messer unter einer Puleira (Baumart) Figuren Von Männern und Weibern. Von jeder Nation schnitzte en ein Pärchen (die Stammeltern): die Nationen der Indianer aus Pau-d’arco-Holz; die Nationen der Neger aus Jenipápo-Holz; und die Nationen der Weißer aus Marupá-Holz. Anders gefärbte Menschen sind später durch Kreuzung entstanden.”

figuras tinham ganhado vida. Nesse momento, *Atiti* relaciona os grupos criados e os localiza segundo os rios onde habitavam:

As seguintes “tribos” fazem parte dos Arikens:

- 1) Kah-yaná = Pessoas da água. Moram às margens do Trombetas acima da Porteira.
- 2) Kasú-yaná = Pessoas de ?. Moram às margens do Cachorro.
- 3) Túna-yaná = Pessoas da água. Moram acima do Cachorro. (KRUSE, 1955, p. 407).⁴¹

Purá não queria que as pessoas morressem e preparou uma mistura chamada *orινόimo* numa grande cumbuca para que todos se banhassem. Esse produto faria com que as pessoas mudassem de pele, impedindo assim, sua morte. Mas as pessoas desobedeceram *Purá* e, por isso, devem morrer (KRUSE, 1955). Novamente, *Purá* pediu a *Murá* para buscar cascas de árvores, com as quais fez canoas para as pessoas navegarem pelo rio. As pessoas desceram o rio onde encontraram a *Marmari'mo*, uma grande cobra fêmea. Ela comeu todas as pessoas, menos um Ariken que voltou e contou a *Purá* o ocorrido. *Purá* disse: “A cobra comeu todos os meus filhos. Vou matar esse bicho.” (KRUSE, 1955, p. 411)⁴². E foi assim, para vingar seus filhos, que *Purá* e *Murá* entraram na barriga da cobra e a cortaram até saírem cada qual para um lado. Ao saírem, viram que estavam em um lugar muito bonito, onde havia uma casa grande com muitas cobras, os filhos de *Marmari'mo*. *Purá* e *Murá* mataram todos eles, com exceção de um casal.

Na versão registrada por Friel (1970a, p. 12-20), *Purá* e seu assistente *Murá* viviam nas serras das cabeceiras dos rios Kaxurú e Txôwáhô (rios Cachorro e Cachorrinho). Eles se sentiam sozinhos e decidiram fazer gente usando como matéria-prima pau d'arco. O intuito era que essa gente ocupasse rio abaixo. Uma cobra grande, denominada *Marmaruimó* vivia na cachoeira grande (Varadouro Grande do rio Cachorro ou Cachoeira de São Pedro), onde ficava à espera para engolir as pessoas que por ali tinham de passar para ir rio abaixo. No mito, *Purá*, auxiliado por *Murá*, fez várias “gentes” de diferentes madeiras, mas essa gente foi toda engolida pela cobra grande. Numa última tentativa, *Purá* e *Murá* fizeram gente de madeira mole (que apodrece e por isso os Kaxuyana morrem), pois as demais variedades de madeira haviam acabado nas tentativas anteriores. Estes seriam os antepassados dos Kaxuyana, protegidos na descida da cachoeira por *Purá* e *Murá* que mataram a cobra grande.

⁴¹ Tradução de Laura Alves Prado do texto original: “Zu den Arikéna gehören folgende „Stämme“ : (1) Kah-yaná = Wasser-Leute. Wohnen am Trombetas oberhalb der Porteira; (2) Kasú-yaná = ?-Leute. Wohnen am Cachorro; (3) Túna-yaná = Wasser-Leute. Wohnen oberhalb des Cachorro.”

⁴² Tradução de Laura Alves Prado do texto original: “Die Schlang hat all meine Kinder aufgefressen. Ich werde das Tier umbringen.”

Numa das versões do mito de criação que Friel (1970a) coletou entre pajés Kaxuyana, a história de “fazer gente de madeira” teria sido o último acontecimento em uma série de outros mais importantes. Nesta versão, um pajé de nome *Amékpuru* vinculava fatos históricos recentes às referidas catástrofes naturais de um dilúvio e um grande incêndio. Muitos povos teriam morrido nessas catástrofes.

A antropóloga Majoi Gongora (2007, p. 67-72) também analisou este mito a partir de uma versão que Denise Grupioni coletou no ano de 1993, em conversa com o velho Kaxuyana *Honório Awahuku*. Gongora (2007) traça algumas correlações e identifica dois grandes momentos/episódios na trajetória mítica de formação dos Kaxuyana. O primeiro evento seria a perda dos primeiros homens (feitos de madeira dura) e a origem dos grafismos (correlação com o apodrecimento do corpo da cobra grande). O segundo evento seria a própria origem dos Kaxuyana (feitos de madeira mole, o taxizeiro, matéria-prima também registrada na versão de Friel) e a perda da vida eterna.

Como afirma Grupioni (2010), a mitologia Kaxuyana é, ainda hoje, referida a lugares específicos de seu território. Os fenômenos naturais do grande incêndio e do dilúvio ocorreram nas cabeceiras do rio Cachorrinho, local onde também viviam *Purá* e *Murá*.

A Figura 2 foi elaborada por *Mauro Makaho*, atualmente chefe e professor da aldeia *Santidade*. A representação iconográfica retrata o momento de criação das “gentes” por *Purá* e *Murá*. Chamo atenção para o adorno plumário de cabeça (*txamatxama* = cocar) que ornamenta os heróis míticos e sobre o qual comento mais à frente.

Figura 2 – Registro iconográfico de *Purá* e *Murá* fazendo gente

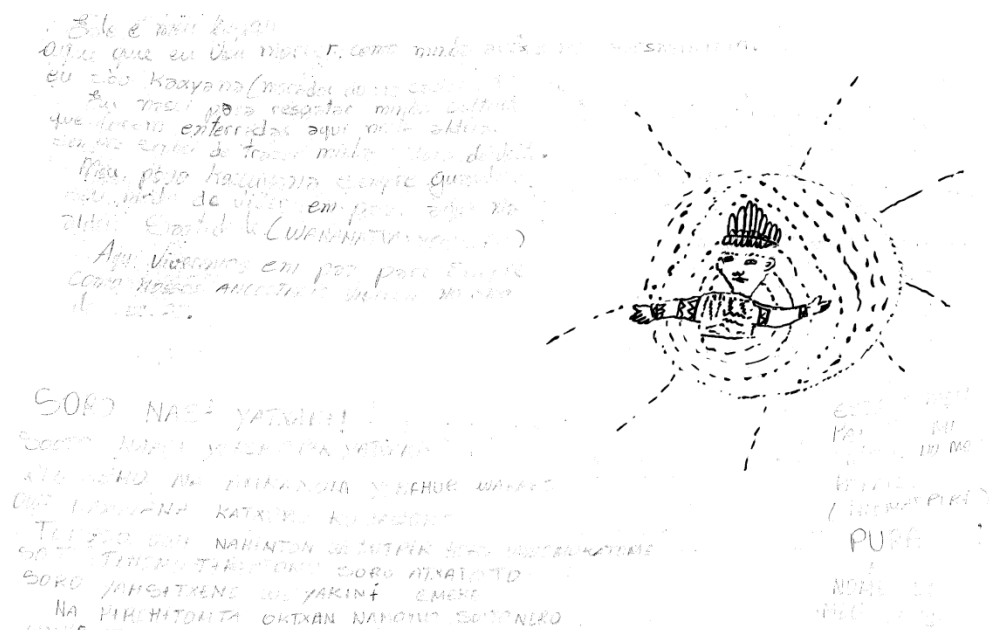


Fonte: Caderno de desenhos de *Mauro Makaho* (jan. 2010).

Algumas lideranças Kaxuyana, de forma atualizada, ao projetarem o futuro para seu povo acionam a figura mítica de *Purá*, ajudado por *Murá*. Um exemplo aparece na Figura 3, elaborada por *Mauro Makaho*. Em 2010, pouco antes da inauguração da casa *tamiriki*, *Mauro Makaho* elaborou um caderno com registros iconográficos e textos em que aborda sua aldeia, *Purá* e *Murá* e o povo Kaxuyana. Em um desses desenhos ele indica planos para o futuro dos Kaxuyana. Nesse exemplo, *Mauro Makaho* toma para si a responsabilidade de garantir que o “nosso jeito de ser”, dos Kaxuyana, permaneça. Ele, tal qual outros Kaxuyana quer “resgatar” a cultura Kaxuyana. Esse “resgate” a que *Mauro Makaho* faz alusão, se constrói a partir de uma elaboração atualizada das memórias dos velhos. Isso não significa, entre eles, viver

exatamente como seus ancestrais viviam em tempos remotos. Essa valorização da tradição (seu *kwe'toh kumu*)⁴³ é explicitada no texto que acompanha o desenho (Figura 3).

Figura 3 – “Este é meu pai que me criou. No meu paraíso (*irematpirt*), *Purá* é o nome do meu Deus”



Fonte: Caderno de desenhos de Mauro Makaho (jan. 2010).

Segue o texto que acompanha a Figura 3 – kaxuyana/português do caderno de Mauro Makaho⁴⁴:

Soro nast yatxart

Sooto naast yokehuptr yatxart

Wiwikumu na amkanom yokehur wararo

Owt kaxuyana katxuru kuwawono

Tonuso owt nahinton wetxiptr hoko wosomukatome

So'to ttnomo tkentomu soro atxatoto

Soro yamstxene we'yakint emek

Na ptrehttomta oktxan namomo so'to nero

Wa'ke te'tohkumu, timremrehtxintomkum

moyitkatomu

Oktxe so'to (warahatxa yowku'to)

So'to men amna ne yane amna ta'muton

Wetxiptr wararo nahra ahtawt.

Este é meu lugar.

Aqui é onde eu vou morrer, como minha avó e meu avô morreram.

Eu sou Kaxuyana (morador do rio cachorro).

Eu nasci para resgatar minha cultura, que foi enterrada aqui nesta aldeia.

Eu sempre sonhei trazer minha aldeia de volta.

Meu povo kaxuyana sempre guardou

seu modo de viver em paz, aqui na

Aldeia Santidade (Warahatxa Yowkuru).

Aqui vivemos em paz para sempre, como nossos ancestrais viveram no século 20.

⁴³ A tradução literal da expressão *kwe'toh humu*, como dissemos, é “nosso jeito de ser”, neste caso “nosso jeito de ser Kaxuyana”, a “cultura kaxuyana”. Eu interpretei essa expressão também como “tradição”. Voltarei a tratar desses termos no último capítulo.

⁴⁴ O texto digitado que aparece logo abaixo da Figura 3 mantém a forma da escrita kaxuyana tal qual no original deste documento – o /i/ aqui é grafado como /t/ diferente do que ocorre ao longo deste trabalho.

1.3 Os Kaxuyana: a formação de um povo

Nós somos um povo “misturado”. Alguns [grupos] subiram o Amazonas e Trombetas; outros baixaram, vindo das cabeceiras dos rios Cachorro, Cachorrinho e Trombetas e das altas serras mais além. Encontraram-se aqui no Cachorro. Primeiro brigaram; depois se ajeitaram; e por fim se misturaram [...] (FRIKEL, 1970a, p. 9).

Esta foi a explicação que Frikel escutou de seus informantes Kaxuyana sobre a origem de seu povo. As duas catástrofes naturais já referidas (o grande incêndio e o dilúvio) foram acontecimentos também associados ao processo de migração de diferentes povos para a região do rio Cachorro. Conforme Grupioni (2010), foi a partir do século XVI que Frikel situou os grupos originários dos Kaxuyana, que encontraram naquela região uma área de refúgio:

Este seria o início de uma série de migrações rumo àquela região que teria se tornado uma área de refúgio de grupos amazônicos em decorrência da expansão da colonização portuguesa ao longo do rio Amazonas. Com base no conhecimento que obteve da mitologia kaxuyana, Frikel deduziu que o período que vai do século 16 ao 17, corresponderia aos mitos kaxuyana que falam de dois cataclismos: um dilúvio *tunaimó* (água grande) e um “grande fogo” (*wehotoimó*) [...]. (GRUPIONI, 2010, p. 8).

Às referências que datam deste período são acrescentados dados que constam em documentos históricos, já da primeira metade do século XVIII, material reunido por Frikel durante suas pesquisas sobre os Kaxuyana. Depois desse período, como sintetizou Grupioni (2010), a área de ocupação dos Kaxuyana teria ficado isolada, em parte desconhecida e ausente nas fontes históricas, até meados do século XIX, quando os Kaxuyana tiveram contato com os negros, época ainda de confrontos e doenças.

O nome Kaxuyana não pode ser tomado como a autodesignação desse povo. Segundo pesquisadores⁴⁵, Kaxuyana é um etnônimo composto. Ele deriva do local de moradia desses índios, o rio Kaxuru⁴⁶ ou rio Cachorro (afluente do rio Trombetas), acrescido do termo “yana” que conforme explicou Kruse (1955), significaria “gente”. O sufixo coletivizador (-yana), como diz Girardi (2011), acrescido da localidade pode ser traduzido como “gente ou

⁴⁵ Kruse (1955), Frikel (1955), Frikel (1970a), Grupioni (2010a) e Girardi (2011).

⁴⁶ Em nota de rodapé, Kruse (1955, p. 404) indica que Cachorro seria possivelmente variação linguística de *Kasú-ru* = ? em que “- ru” significaria “água, rio”. Frikel (1970a, p. 69) diz que *Kasúru* era a antiga denominação do rio Kaxúru, termo indígena que teria sido deturpado em português para Cachorro. Variantes do nome: *Ktxuru*, *Kaxôro*, *Katxôro* ou *Kachuru* – esta última encontrada em Frikel (1955, p. 203).

habitante do rio Cachorro”. Tal denominação serviu também para designar genericamente outros subgrupos como os Warikyana e os Ingarüne (FRIKEL; CORTEZ, 1972). Em recente pesquisa, Grupioni (2010) identificou que este povo se autodenominaria *Pürehno* (gente, pessoa)⁴⁷.

Para se compreender um pouco os Kaxuyana, é relevante entender como se deu a formação desse povo, os contatos que eles tiveram com outros grupos não indígenas e a depopulação decorrente desses últimos contatos. Na análise da reconstrução de um tipo de casa comunal como a *tamiriki*, é fundamental compreender também sua correlação com o processo migratório, vivenciado pelos Kaxuyana. Os Kaxuyana abandonaram seu local de moradia na região do rio Cachorro no final dos anos de 1960, quando foram viver em lugares distantes de lá. Há pouco mais de uma década, algumas famílias voltaram à “terra natal” dos Kaxuyana. A construção da casa *tamiriki* está diretamente associada a esse processo de reocupação de suas terras no rio Cachorro. Os dados a seguir, apresentados de forma resumida, foram extraídos de trabalhos, cuja maioria foi publicada, e de documentos⁴⁸.

Frikel trabalhou por décadas no Brasil e foi o primeiro antropólogo a fazer pesquisa de campo entre os Kaxuyana, em meados dos anos de 1940. Apesar de ter se iniciado em suas pesquisas como etnógrafo – nos últimos meses do ano de 1944, visitando os Kaxuyana que viviam no rio Cachorro –, sua primeira publicação ocorreu apenas uma década depois (FRIKEL, 1953). Entretanto, certamente foi ele quem mais escreveu sobre os Kaxuyana até o momento, tendo produzido quase duas dezenas de trabalhos publicados entre 1953 a 1972⁴⁹. Além dele, pouco mais de uma década depois, precisamente entre 1957 e 1958, quem também fez pesquisa de campo entre os Kaxuyana com vistas a coletar artefatos⁵⁰ para coleções etnográficas de museus europeus, foi Gottfried Polykrates. Polykrates, ao contrário de Frikel, tão logo retornou à Dinamarca, começou a escrever seus primeiros trabalhos. Suas publicações somam quase uma dezena de trabalhos, escritos entre 1957 e 1963.

Todavia, foi Frikel quem se debruçou sobre o vasto material histórico para tentar compreender a formação do povo Kaxuyana. Em sua principal obra sobre eles, “Os Kaxuyana: notas etno-históricas”, Frikel (1970a) afirma que na primeira metade do século XVIII cessaram as informações sobre os “índios do Trombetas”. Segundo o autor, durante

⁴⁷ Em determinados contextos, conforme Girardi (2011, p. 92), o conceito *purëhno* é acionado como autor-referência dos indígenas dos rios Cachorro e Trombetas, fazendo contraste com aqueles que vivem nos rios Mapuera e Paru de Oeste, ou ainda com os não índios. Ainda segundo a autora, a expressão pode ser usada para significar “indígenas”, em oposição aos *karaiwa*, não indígenas.

⁴⁸ Refiro-me, especialmente, aos arquivos de Protásio Frikel sobre os Kaxuyana, mantidos no acervo do Museu Paraense Emílio Goeldi (Belém-PA), instituição de pesquisa onde este antropólogo trabalhou.

⁴⁹ Sobre as publicações de Frikel e Polykrates, ver Quadro 1.

⁵⁰ Entre os objetos coletados estão exemplares do artefato plumário *txamatxama*, anteriormente mencionado.

dois séculos os Kaxuyana e seus subgrupos estavam como que desaparecidos e nesse período teriam reduzido consideravelmente seu número.

Frikel descreveu os Kaxuyana como um “povo misturado” ou “povo misto” resultante de uma “mesclagem de dois componentes étnicos, ambos imigrados para a região trombetana.”⁵¹ (FRIKEL, 1970a, p. 9; FRIKEL; CORTEZ, 1972, p. 19). Esse processo que Frikel denominou “mesclagem” ou “mistura” é o que mais recentemente os pesquisadores dos povos da Guiana chamam de processos de fusão. Assim, o contato dos Kaxuyana com outros grupos indígenas é antigo. A formação do povo que ficou conhecido como Kaxuyana é indicada por Albert Kruse (1955) e detalhadamente explicada por Frikel (1970a). O povo Kaxuyana, conforme Frikel (1970a), teria se formado a partir de diferentes grupos indígenas vindos de lugares distintos e que teriam se encontrado na região do rio Cachorro. Alguns teriam subido o rio Amazonas e o rio Trombetas. Outros teriam descido das cabeceiras dos rios Cachorro, Cachorrinho e Trombetas nas altas serras guianenses. Os Arikyana (Arikenas)⁵², ou Warikyana (aqueles que se autodenominavam Ingarüne), teriam vindo do leste, da foz do rio Amazonas e seriam um destes grupos formadores. Para Frikel (1970a, p. 20), essa migração do leste teria ocorrido na época da conquista dos portugueses. Outros desses grupos seriam os Pawixi (Pauxis, Pawitxi) que viviam na região onde hoje se localiza a cidade de Santarém-PA e que, conforme Frikel (1970a), se deslocaram de lá para habitar a região dos afluentes do rio Erepecuru. No final do século XIX ou início do século XX, os Kaxuyana/Ingarüne teriam se deslocado para a região dos rios Cachorro e Cachorrinho. As perseguições dos portugueses aos vários grupos de índios que habitavam a região teria sido o motivo pelo qual tais grupos teriam se deslocado para lugares mais distantes. Algumas dessas migrações estão indicadas no Mapa 6.

Assim, pela narrativa de Frikel (1970a, p. 40), os Warikyana que entraram no rio Kaxurú (Katxuru ou Cachorro) e Txôrôwâhô (Cachorrinho) se tornaram Kaxuyana. Aqueles que foram para o rio Iaskuri⁵³ permaneceram Warikyana (depois conhecidos como

⁵¹ Região trombetana é como também é conhecida a região do rio Trombetas e seus afluentes. O rio Trombetas é afluente da margem esquerda do rio Amazonas.

⁵² Os *Arikéna* ou *Ariken* (*Arikéna* no texto original de Kruse) também eram conhecidos como *Ómiyúmo* (agricultores, plural de *Omiyum-kúmo*, *omítu* significa agricultura) e ocupavam lugares como Santarém, no Lago Grande do Curuáí, em Alenquer, Óbidos, Arapucú, Curumú e Oriximiná. As “tribos” que formavam os *Ariken* eram: Kah-yaná, Kasú-yaná, Túna-yana. (KRUSE, 1955). No texto de Rodrigues (1875), eles são denominados Arikenas. Segundo Polykrates (1957b), *Arikéna* é usado como sinônimo para Kaschianá. Frikel (1958) afirma que o termo *Warikyana* (*Arikyana*, *Arikiéna* ou *Arikêna*) era usado como nome coletivo na referência aos grupos centrais da bacia do Trombetas. “A expressão *Arikyana*, *Arikiéna*, por sua vez, não significa senão “gente, povo, tribos, moradores do Amazonas”, porque lá viveram.” (FRIKEL, 1958, p. 129).

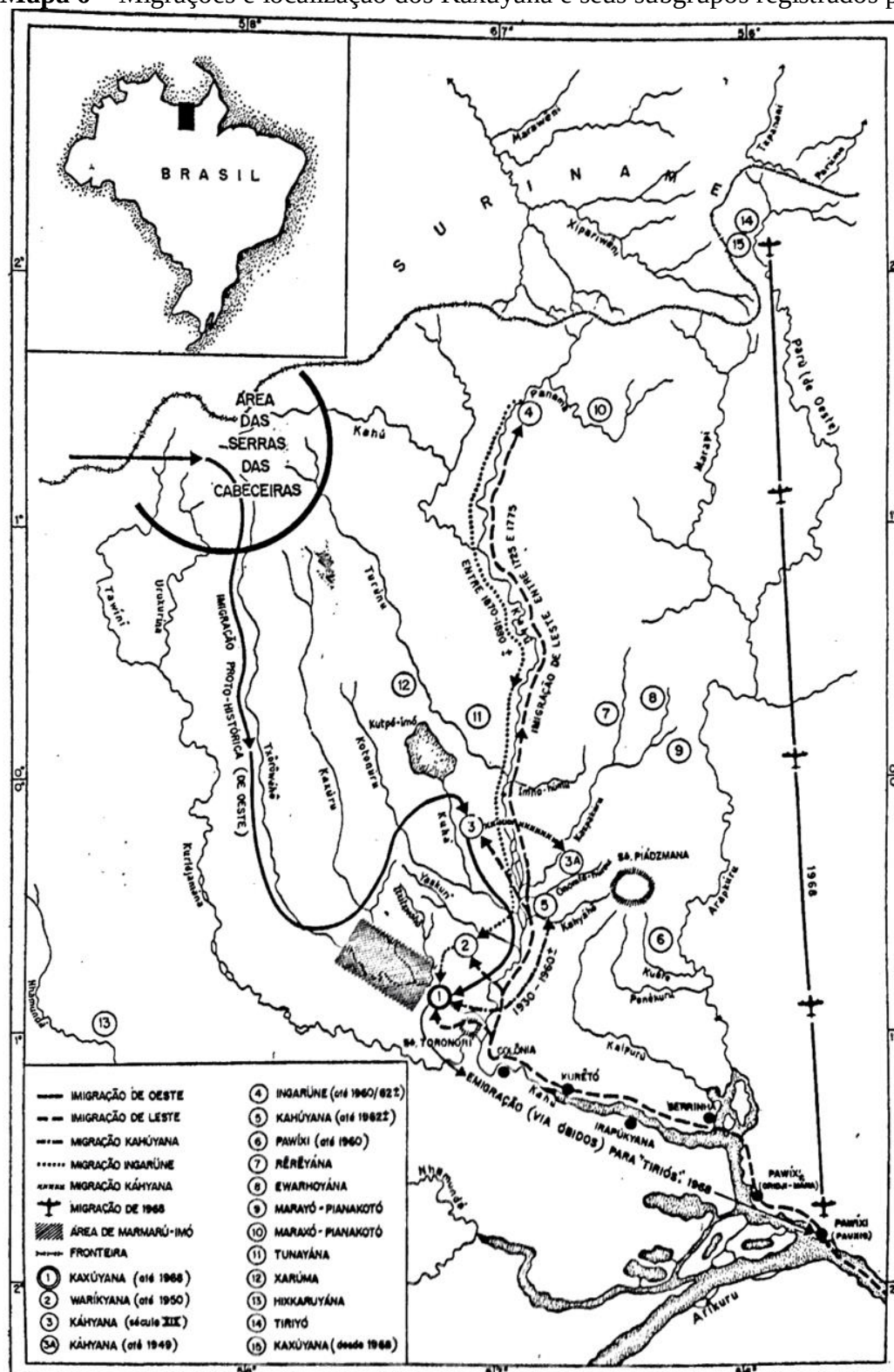
⁵³ Frikel (1958) indica que o rio Ambrósio era conhecido como *Itxitwâhô*, o Iaskuri como *Yaskuri* e o rio Trombetas como *Kahú*. Grupioni (2010) registrou os povos, os “yana”, “gente” dessa região, em 1994, numa

Yaskuryana), e os que subiram ainda mais o rio Trombetas e suas cabeceiras ficaram conhecidos como Kahyana.

Com isso, se constituiu um “[...] sistema nominativo fluvionímico – de etnônimos compostos por uma combinação entre uma raiz fluvial (*Kaxuru*, *Kahu*, *Yaskuri* etc.) e um sufixo coletivizador (-*yana*) [...]” (GIRARDI, 2011, p. 16). E os grupos ficaram conhecidos pelos rios onde habitavam, acrescidos da expressão “*yana*” (gente) como, por exemplo, os Yaskuryana (gente do rio Yaskuri). Tal como outros povos indígenas da região, os Kaxuyana eram conhecidos como os “índios do Trombetas”, sem que se fizesse distinção entre seus subgrupos.

entrevista com um falecido Iaskuriyana, que, no final dos anos de 1960, liderou o processo de migração dos Kaxuyana do rio Cachorro para o Tumucumaque. A título de esclarecimento: Kaxuyana são os habitantes do rio Katxuru, Iaskuriyana eram moradores do Igarapé Iaskuri (afluente do rio Trombetas), os Txuruayana habitavam o Igarapé Juruahu (afluente do rio Cachorro), os Kahyana eram os habitantes das margens do Trombetas, os Yaromarĩ moravam no Kaxpakuru (braço do Trombetas), Ingarunẽ era um grupo trombeteiro e os Txikiyana eram também grupo trombeteiro, mas do Igarapé Kaxpakuru (GRUPIONI, 2010).

Mapa 6 – Migrações e localização dos Kaxuyana e seus subgrupos registrados por Friel



Fonte: Friel (1970a, p. 8).

Em recente análise, Girardi (2011) retoma o tema da “mistura” – tanto aquelas ocorridas entre diferentes “yana”, quanto aquelas entre índios e negros. Discorrendo sobre as redes de trocas entre os diferentes grupos afirma:

[...] os povos indígenas e não-indígenas da bacia do Trombetas [...] encontram-se historicamente relacionados por extensas redes de trocas guerreiras, cerimoniais, comerciais e matrimoniais, por meio das quais fizeram circular agressões, feitiços, festividades, bens artesanais, objetos industrializados, cativos e cônjuges. Essas redes de trocas perpassam fronteiras diversas, tornando difícil estabelecer limites precisos entre um e outro “grupo social”. (GIRARDI, 2011, p. 12).

Na abordagem de Girardi (2011) a “mistura” não é tomada como processo (histórico) de “mudança social” ou “perda cultural”, mas como “movimento” (histórico, mas também estrutural) do que denomina “transformação geracional”.

Ainda sobre a “mistura” recorro a um artigo de João Pacheco de Oliveira (1998) sobre os povos indígenas do Nordeste e a questão das chamadas “populações misturadas”. O que interessa em sua reflexão é a discussão sobre essa complexa temática. A proposição de análise do autor recai sobre o conceito de “processo de territorialização” entendido como:

[...] movimento pelo qual um objeto político-administrativo [...] vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais [...]. (OLIVEIRA, 1998, p.56)

Neste artigo Oliveira⁵⁴ (1998) ressalta as distinções entre os povos indígenas do Nordeste e aqueles da Amazônia. Apesar disso, parece oportuno destacar de seu pensamento sobre a “mistura” seu aspecto como estratégia política. A ideia de “redes de relações” entre povos das Guianas, devidamente descrita em Gallois (2005), evidencia uma perspectiva

⁵⁴ Na análise que De Oliveira (1998) faz sobre os estudos dos “índios do nordeste”, a “mistura” aparece como atributo que os desqualifica em relação àqueles que seriam índios “puros”. Nestes estudos a ideia de “mistura” teria sido tomada como uma fabricação ideológica e distorcida, afirma De Oliveira (1998, p. 52). Os estudos criticados pelo autor se distanciavam de noções que analisavam este fenômeno de diferentes maneiras. Para exemplificar tais noções, o autor cita os trabalhos de Cardoso de Oliveira (1964) com sua noção de “fricção interétnica” ou as ideias sobre tribalismo e aculturação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1960; 1968) e seu próprio trabalho (OLIVEIRA, 1988) sobre “situação histórica”. De Oliveira assinala que o fato social que se desenvolve entre os indígenas do Nordeste nas últimas décadas muitas vezes foi concebido como processo de etnogênese ou de reinvenção de etnias conhecidas. Isto estaria na base da distinção entre culturas indígenas do Nordeste e as da Amazônia, diz De Oliveira. Ainda em seu artigo, De Oliveira (1998) aborda o conceito da “diáspora” como processo que remete os indivíduos a elaborarem sua identidade em decorrência de se sentirem divididos entre sua terra de origem (*home*) e o lugar onde vivem contemporaneamente. Conforme descreve De Oliveira (1998) o conceito guarda-chuva da “diáspora” (Clifford, 1997; Bhabha, 1995), por outro lado, não incluiria os povos indígenas pois estes “jamais deixariam de estar referidos à sua própria origem” (DE OLIVEIRA, 1998, p. 63).

diversa sobre esse fenômeno. Guardados os diferentes contextos históricos entre os povos analisados no artigo de Olivera e os Kaxuyana, acredito que suas ideias auxiliam na análise da “mistura” deste último. Assim, tratar de “mesclagem interétnica” na expressão de Friel (1970) ou de “mistura” conforme expressão de Girardi (2011), no caso Kaxuyana, parece aludir ainda à citação de Oliveira (1998) através da qual deliberadamente um grupo procura reestruturar suas formas culturais.

Neste sentido, Oliveria (1998) traz ao texto um conceito presente em outro artigo (OLIVEIRA, 1994) e que se mostra interessante para pensar o processo migratório: é a imagem da “viagem de volta” (OLIVEIRA, 1994). Essa imagem permite ao autor apreender melhor a ideia de “etnicidade” como trajetória e origem. Assim, em suas palavras:

O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referencia à origem, mas até o reforça. É a resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade. (OLIVEIRA, 1998, p. 64)

A questão da “mistura” remete ainda a outra complexa temática, a da “autenticidade” sobre a qual faço apenas uma nota tomando como ponto de referência ainda o pensamento de Oliveira (1998). A ideia de “autenticidade” remete a noções como legítimo ou ilegítimo. Como bem apontou De Oliveira no final de seu artigo sobre índios do Nordeste e “mistura”, alguns autores (BARTH, 1984; 1988; HANNERZ, 1992; 1997) procuraram escapar de certas armadilhas que a temática “autenticidade” pode suscitar. Assim, segundo De Oliveira, tais autores abandonaram a ideia de sistemas fechados para trabalharem com a ideia de “processos de circulação de significados”. Dessa forma, eles enfatizam que o “[...] caráter não estrutural, dinâmico e virtual é constitutivo da cultura.” (OLIVEIRA, 1998). Esse aspecto será importante guardar para compreender, no último capítulo desta tese, que insatisfeitos com a construção de uma *tamiriki* em 2010 os Kaxuyana se lançaram a construção de uma nova *tamiriki* em 2013.

1.4 Contatos com os não indígenas e depopulação

Além do intenso contato que os Kaxuyana tiveram com diferentes povos indígenas da região, num processo denominado “fusão”, por Caixeta de Queiroz e Gonçalves Girardi (2012), e “mistura” por Frikel (1970a), os Kaxuyana mantiveram contatos com grupos não indígenas. Eles estabeleceram relações duradouras com grupos de escravos negros que se esconderam naquela região. Ao que indica Frikel (1970a, p. 40) as relações entre negros e índios teria sido permeada por conflitos e alianças. Após o fracasso da Cabanagem⁵⁵, em 1840, os negros se estabeleceram principalmente na área dos Kahyana. Eles eram escravos fugidos das fazendas do baixo Amazonas e Trombetas; eram os mocambeiros do Trombetas. Após a Lei Áurea, em 1888, os negros deixaram o alto rio Trombetas para ocupar uma nova localidade: a região da foz dos rios Cachorro e Mapuera, da Cachoeira Porteira até as terras vizinhas ao rio Erepecuru. Dataria desse período uma aproximação mais estreita entre os negros e os Kaxuyana com quem se casaram (FRIKEL, 1970a). Os negros mantinham pontos comerciais clandestinos onde trocavam mercadorias da mata por industrializadas. No Brasil, o termo “quilombola” se firmou nos anos de 1990 com a legislação relativa à defesa dos direitos dos descendentes de escravos. A partir de então, inúmeras famílias daquela região, por exemplo, se articularam em defesa de seus direitos, sobretudo aqueles voltados para demarcação de suas terras.

As aproximações e distanciamentos entre indígenas e negros, segundo Girardi (2011), datam de meados do século XIX e foram registradas por missionários, colonizadores e naturalistas e sugerem que eles se associaram em “[...] redes de trocas guerreiras, comerciais e matrimoniais desde os tempos da colonização.” (p. 7). Desde então, as relações e trocas comerciais e matrimoniais foram intercaladas por situações conflituosas. Recentemente, em decorrência das reivindicações de demarcação de terras por parte dos indígenas, principalmente pelos Kaxuyana, e a possibilidade de áreas de sobreposição de suas terras com a dos quilombolas da Cachoeira Porteira⁵⁶, os conflitos de outrora voltaram a se intensificar:

⁵⁵ Segundo Magda Ricci (2007, p. 5-7) a Cabanagem foi uma revolução social que ocorreu no período regencial do Império entre 1835 e 1840 e dizimou milhares de pessoas da população amazônica e abarcou um território muito amplo. Os “patriotas” cabanos, ao longo do movimento, criaram um sentimento comum de identidade entre povos de etnias e culturas diferentes, como negros, índios e mestiços que dividiam problemas comuns, como o “mandonismo branco e português”. O principal alvo dos cabanos eram os brancos abastados.

⁵⁶ A comunidade de remanescentes de quilombo de Cachoeira Porteira situa-se no interior da Floresta Estadual do Trombetas. Instituída em 2006 e reconhecida pela Fundação Palmares, em 2007, ainda não teve suas terras demarcadas. (GIRARDI, 2011).

Essa sobreposição tem sido motivo de tensão, especialmente porque os povos trombetanos que atualmente identificam-se como “indígenas” e “quilombolas” reconhecem-se, em português, como “parentes”, e, por vezes, sustentam que possuem o “sangue misturado”. Os negros sabem que a delimitação e a titulação de uma TI concede aos índios a posse permanente e o usufruto exclusivo de toda a área, colocando possíveis reservas à sua presença na região. Por essa razão, diante da iminência da demarcação, indígenas e quilombolas desentenderam-se. (GIRARDI, 2011, p. 6).

Na análise de Girardi (2011, p. 58), os conflitos entre indígenas, e entre esses e quilombolas, estiveram relacionados à “associação e dissociação de grupos na bacia do Trombetas”.

O contato que os Kaxuyana e outros grupos indígenas tiveram com os negros, contudo, foi responsável pela introdução de doenças, como gripes, sarampo e gonorréia. As moléstias que assolaram esses grupos indígenas foram introduzidas também pelos caboclos à procura de látex ou balata e teve efeito devastador sobre elas.

Outra frente de ocupação ocorrida entre o final do século XIX e o início do século XX, foi aquela marcada pela indústria da borracha. A partir da virada do século, essa nova “frente de colonização” disseminou doenças pela região, levadas também pelos seringueiros. (GIRARDI, 2011).

Com isso, os Kaxuyana, tal qual outros “índios do Trombetas” quase foram extintos, em meados do século XX. O impacto das epidemias resultou em drástica depopulação desses povos. A mortandade foi enorme e os índios abandonaram suas aldeias. A epidemia de sarampo, ocorrida entre 1923 a 1925, teria sido a mais devastadora.

Entretanto, entre os Kaxuyana, Friel (1970a) identificou brigas com grupos aparentados como os Kahyana. Nos anos de 1930, teria ocorrido uma cisão interna entre os Kaxuyana, liderada por dois irmãos que disputavam a chefia. Um dos grupos que em 1948 somava 15 pessoas teria se deslocado para o rio Trombetas, passando a ser conhecido como Kahúyana, mas passados 20 anos, teriam sido extintos. Antes das epidemias, Friel (1970a, p. 44) estimou que a população Kaxuyana somaria entre 300 a 500 pessoas.

1.5 Migração: os Kaxuyana do Paru e o exílio no Tumucumaque

Caixeta de Queiroz e Gonçalves Girardi (2012) analisaram o processo migratório de dispersão e posterior aproximação das famílias Kaxuyana. Para esses autores, a motivação para o longo deslocamento no tempo e no espaço, vivenciado pelos Kaxuyana, situa-se

principalmente em fatores externos: epidemias e a consequente diminuição da população, bem como as frentes missionárias. Ao tomarem o deslocamento Kaxuyana na perspectiva de análise da fusão-dispersão dos povos guianenses, eles afirmam que:

[...] este movimento migratório de larga escala ou de período extenso nada mais é do que a atualização de pequenos “deslocamentos” ou movimentos de fusão e fissão dos grupos locais, que ora se fecham ora se abrem ao exterior. Tais pequenos movimentos são verificados antes, durante e depois da leva migratória [...]. Desta forma, entendemos que tal movimento de larga escala (de ordem externa, pois impulsionada pelo contato com o mundo dos brancos) situa-se no interior de pequenas mudanças de ordem interna e responde ao dinamismo da estrutura social ou cosmológica, presente entre os Kaxuyana, assim como entre vários outros grupos das Terras Baixas. (CAIXETA DE QUEIROZ; GONÇALVES GIRARDI, 2012, p. 35-36).

Desde meados dos anos de 1940, Protásio Frikel pesquisou entre os Kaxuyana. No ano de 1965, ele observou uma desproporção na população kaxuyana – havia um número muito maior de adultos, mas poucos jovens. Sobre essa época, eu mesma registrei relatos em que os velhos *Manuel Gertrudes* e *Honório Awahuku* lembravam de quase não existirem crianças na aldeia, naquela ocasião. Existem também registros (GALLOIS; RICARDO, 1983) de que os Kaxuyana estavam acometidos por doenças respiratórias, inclusive a tuberculose. Em número reduzido, e por serem muito aparentados, os jovens não tinham quase possibilidades de casamento, segundo seu sistema de organização social⁵⁷. Para Frikel (1970a), uma alternativa para suplantir isso seria descer o rio Cachorro e ir até a região da Cachoeira Porteira onde poderiam se casar com os negros que por lá habitavam. Entretanto, os Kaxuyana queriam continuar sendo “gente”, “yana”, isto é: índio. Como dizem Caixeta de Queiroz e Gonçalves Girardi (2012), é difícil dizer ao certo os motivos que mobilizaram o grupo Kaxuyana a sair de suas aldeias: falecimento da liderança, doenças, poucas perspectivas de casamento, entre outros aspectos. Entretanto, os Kaxuyana acabaram por decidir viver entre outros grupos indígenas.

O ano de 1968 é descrito por diferentes autores⁵⁸ como o momento em que o pequeno grupo sobrevivente de 64 pessoas concordou em abandonar suas terras na região do rio Cachorro para habitar lugares distantes – uns subiram em sentido leste (Terra Indígena Parque do Tumucumaque no rio Paru de Oeste) e outros desceram (rio Nhamundá no Estado do Amazonas). Assim, a família extensa do líder *Juventino Matxuwaya* que, por muito tempo, viveu na *patatpo* (aldeia velha) *Warahatxa Yowkuru* (aldeia *Santidade* como é conhecida em

⁵⁷ Sobre os dados da população Kaxuyana em 1972, ver Figura 10.

⁵⁸ Frikel (1970a), Frikel e Cortez (1972), Grupioni (2010) e Girardi (2011).

português), juntamente com outros Kaxuyana do rio Trombetas, migraram para o Tumucumaque, num total de 57 pessoas. A família de *Antônio Printxe*, que na ocasião já vivia perto da foz do rio Cachorro (7 pessoas) foi para o Nhamundá (FRIKEL; CORTEZ, 1972; CAIXETA DE QUEIROZ; GONÇALVES GIRARDI, 2012). Na ocasião da migração, o líder *Juventino Matxuwaya* havia falecido fazia pouco tempo e seus parentes optaram por se deslocar para viver entre os Tiriyó⁵⁹. Esta pesquisa se desenvolveu sobre o caso desse grupo que foi conviver com os Tiriyó, e que há uma década reocupou o lugar da antiga aldeia *Warahatxa Yowkuru*. Em outras palavras, a pesquisa foi construída com os Kaxuyana que regressaram do Tumucumaque e se instalaram novamente na mesma localidade de sua antiga aldeia às margens do rio Cachorro.

Como indicaram Caixeta de Queiroz e Gonçalves Girardi (2012), muito adoentados os Kaxuyana se dividiram nessas duas “frentes de dispersão”. A partir de então, passaram a conviver com diferentes povos, também do grupo karib, em missões religiosas – os que foram para o Tumucumaque conviveram com os Tiriyó numa missão católica, e a família que foi para o Nhamundá (AM) conviveu com missionários protestantes onde se casaram com os Hixkaryana. As famílias que optaram por viver na região do Parque do Tumucumaque, os Kaxuyana do Paru, como ficaram conhecidos na literatura (GALLOIS; RICARDO, 1983), convivem até hoje com os Tiriyó⁶⁰.

De acordo com Grupioni (2006), missionários franciscanos⁶¹ que atuavam na região de Oriximiná teriam incentivado esses Kaxuyana a viverem entre os Tiriyó, onde poderiam receber assistência. A intenção, na época, era propiciar uma “colaboração mútua” entre a Força Aérea Brasileira (FAB), a Prelazia de Óbidos (Província de Santo Antonio) e os índios da região para garantir as fronteiras nacionais (FRIKEL, 1970b).

Segundo Friel e Cortez (1972), em 1959, a FAB abriu um campo de pouso no Paru de Oeste, próximo à principal aldeia dos índios Tiriyó. Na ocasião, os franciscanos, a convite da FAB, estabeleceram uma Missão que serve até hoje como centro cultural e religioso.

⁵⁹ Os Tiriyó são ameríndios da família linguística karib. No Brasil, esse povo vive no norte do Estado do Pará e noroeste do Estado do Amapá, no recôncavo da serra do Tumucumaque (T. I. Parque do Tumucumaque) e áreas adjacentes, próximo dos rios Paru de Leste e Paru de Oeste. Esse povo vive também no Suriname. Falantes da língua inglesa se referem a eles como os Trio. O Parque do Tumucumaque está situado em Oriximiná-PA e numa pequena faixa do Estado do Amapá.

⁶⁰ Os Kaxuyana que se deslocaram para o Tumucumaque, para fins analíticos, ficaram conhecidos como os Kaxuyana do Paru, e aqueles que conviveram com os Hixkaryana e com os Waiwai no Nhamundá foram chamados de Kaxuyana do Nhamundá (GALLOIS; RICARDO, 1983).

⁶¹ Em meados da década de 1950, missionários franciscanos fundaram uma Missão no Tumucumaque, onde tiveram apoio do governo brasileiro através da FAB. Dedicaram-se à catequização dos índios e ofereciam certo amparo à saúde e educação indígena.

Missionários americanos também constituíram duas missões protestantes entre os Tiriyó do lado do Suriname.

Com a vinda das Missões e da aviação começou a sentir-se a influência dos diversos tipos de civilização (surinamense/americana e brasileira) que resultaram em modificações do antigo estilo de vida indígena. Houve mudanças em todos os níveis culturais e começos de aculturação. (FRIKEL; CORTEZ, 1972, p. 37).

Ao longo de mais de 30 anos com os Tiriyó, os Kaxuyana se misturaram, se casaram e tiveram filhos. A família que decidiu morar entre os Hixkaryana de lá regressou há alguns anos e fundou a aldeia *Chapéu*, no rio Cachorro. Antes disso, viveu por um breve período num bairro da refundada aldeia kaxuyana *Santidade*, junto com seus parentes que regressaram do Tumucumaque.

O processo de abandono de suas terras no rio Cachorro para o Tumucumaque, contudo, foi demorado. Antes de saírem de seu território, os Kaxuyana enviaram alguns dos seus para verificar as possibilidades de convivência entre os Tiriyó. Com o falecimento do líder *Juventino Matxuwaya*, seu filho *Honório Awahuku* assumiu a liderança. Pouco antes disso, o próprio *Juventino Matxuwaya* abrira uma nova aldeia: *Ewarho mahunkatpīrī*. Com a morte do líder *Matxuwaya*, o grupo abandonou a aldeia *Santidade*. Eles passaram a viver na nova aldeia, onde *Honório Awahuku* era o chefe. Este, juntamente com seu irmão, *Honorato Dinama*, foram conhecer as terras onde viviam os Tiriyó e indagar-lhes sobre a perspectiva do grupo por lá se instalar. Identificada a possibilidade favorável, fato acompanhado e assistido pelos freis franciscanos da Missão⁶², *Honório* e *Honorato* retornaram à sua aldeia para explicar e conversar com seus parentes sobre a decisão que poderiam tomar. Na ocasião, *Honório Awahuku*, como líder, acatou a decisão do grupo:

Aí chegamos lá [na aldeia]. Agora, disse, vamos sentar um pouco. Vamos fazer uma conversinha juntos sobre a decisão que tivemos lá [na Missão], junto com os caciques Tiriyó. Sentamos e conversamos sobre como poderia ficar. Aí, tínhamos duas decisões: ou ir ou dizer não. Tinham duas conversas dos frades lá que me deram, né? Disseram também: não, vai lá com os seus grupos, conversa com eles. Se eles decidirem que sim, pode dizer também que sim, se disserem que não, não é mal também. Aí depende da decisão de vocês, dos Kaxuyana. Aí, concordaram [se referindo aos moradores da aldeia]. Então, vamos nessa. Se eles decidiram, se não tem uma palavra que diga que não, então tá tudo a favor. Também, eu não vou decidir isso sozinho. Pra mim, a ideia não era essa não. Mas eu sei, se eles desistiram, então eu vou acompanhar. Amanhã vocês vão fazer farinha. Vamos

⁶² A Missão Tiriyó, como também é conhecida, foi iniciada nos anos de 1960 e, em 1964, foi assumida pela Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil. Outras informações sobre esse assunto, disponíveis em: <http://www.ofmsantoantnio.org/?page_id=51> .

desmanchar todas as roças. (Trecho do depoimento de *Honório Awahuku*, 09/06/2013).

Honório Awahuku explicou que antes de deixarem suas terras, eles se prepararam para a longa viagem da aldeia *Ewarho mahunkatpĩri* até a Missão, e relatou também sobre as dificuldades de adaptação quando chegaram ao Tumucumaque.

Se por um lado, Grupioni (2006) afirma que foram os missionários franciscanos que teriam incentivado os Kaxuyana a migrarem para a Missão no Tumucumaque, para Friel (1968), teriam sido os próprios Kaxuyana os responsáveis por essa decisão. A ambiguidade da data (no trecho transcrito abaixo, Friel fala no ano de 1967 e em outra obra (1970a) se refere a 1968) não altera a perspectiva que Friel tinha sobre terem sido os próprios Kaxuyana que decidiram deixar suas terras para habitarem no Tumucumaque.

Deu-se, em 1967, um fato decisivo para a vida e existência dos índios Kaxúyana. Estes abandonaram as suas terras nos rios Cachorro e Trombetas e mudaram-se para o Alto Paru de Oeste, ao lado dos Tiriyó. Assistimos aos preliminares e pelas observações feitas podemos afirmar que os Kaxúyana fizeram isso por iniciativa própria, preparando o ambiente necessário junto aos Tiriyó durante vários anos por meio de visitas e convivências demoradas de alguns “embaixadores”, para explorar a situação. A razão principal para esta decisão dos Kaxúyana foi a excessiva limitação de possibilidade de casamentos, por ser grupo pequeno e isolado, quanto a sua posição geográfica. O fato é que agora moram ao lado dos Tiriyó. (FRIKEL, 1968, s/pág.⁶³).

Neste trecho, o autor se refere à limitada “possibilidade de casamento” como fato motivador para a migração. Em outra publicação (FRIKEL; CORTEZ, 1972), teriam sido os problemas de saúde entre os Kaxuyana um dos motivos. Para Friel, o deslocamento para o Tumucumaque teria duas explicações. Uma delas dizia respeito aos Tiriyó com os quais a maioria dos Kaxuyana simpatizava, além de serem um grupo mais numeroso. A outra explicação é que os franciscanos já eram conhecidos dos Kaxuyana, desde os tempos em que atuaram como vigários nos municípios paraenses de Oriximiná e Óbidos.

Na análise de Friel (1970a) dois seriam os principais motivos para a migração kaxuyana. O primeiro deles a escassez de possibilidades de casamentos para a então “geração mais nova”. O segundo estaria relacionado aos os problemas de saúde que os Kaxuyana viviam na época, causados por doenças contraídas a partir de seus contatos com outros grupos, como negros e caboclos castanheiros, balateiros⁶⁴. Por outro lado, como apontaram

⁶³ Doravante, utilizarei a expressão “s/pág.” sempre que o documento não tiver páginas.

⁶⁴ Balateiros – aqueles que extraíam a balata, espécie de látex, produto também explorado pela indústria da borracha.

Caixeta de Queiroz e Gonçalves Girardi (2012), é difícil indicar com tanta convicção os motivos da migração.

Para o próprio Friel, a mudança teve aspectos positivos e negativos para os dois povos – os Kaxuyana e os Tiriyó –, bem como para a Missão franciscana. Naquele momento, a preocupação era a sobrevivência dos Kaxuyana. Quanto à melhoria da saúde deles, Friel não tinha dúvidas da eficácia proporcionada pela mudança, mas mantinha incertezas quanto ao aspecto da sua sobrevivência cultural:

Num segundo ponto, a respeito da sobrevivência como grupo, os Kaxuyána talvez não tenham tanta sorte. Mas é cedo ainda para querer fazer prognósticos; pois o desenvolvimento da situação está nos começos ainda. [...] Como grupo próprio, étnico, possivelmente desaparecerão dentro de uma ou duas gerações ou até antes. (FRIKEL, 1970a, p. 49).

Os homens Kaxuyana é que se casaram com moças Tiriyó. Além dos intercassamentos, Friel acreditava que os Kaxuyana seriam absorvidos pelos Tiriyó. Entretanto, os Kaxuyana tiveram dificuldades de adaptação, pois ao chegarem ao Paru, não conseguiram reorganizar sua aldeia e o sistema de trabalho coletivo. Este é um dado importante que está correlacionado com a recém-reocupação do território kaxuyana no rio Cachorro. Para enfrentar tal situação, e por um desejo de se manterem independentes inicialmente criaram um “bairro” na Missão e, depois, sua própria aldeia (GALLOIS; RICARDO, 1983).

Conforme Gallois e Ricardo (1983, p. 220), os Kaxuyana do Paru: “[...] durante muito tempo pensavam em voltar para a área de origem. Para solucionar parcialmente este problema, formaram uma aldeia própria – Acapu – situada a duas horas da missão, onde reside permanentemente o líder Kaxuyana Manoel Souza.”

Os velhos Kaxuyana contaram que primeiro eles “pousaram” na *Missão Velha* onde permaneceram por certo tempo. Segundo eles, naquele tempo, a *Missão Nova* nem tinha roçado, “era mato”. Posteriormente, foram viver na *Missão Nova* e, somente depois, foram para a aldeia *Acapu*. *Honório Awahuku* relatou as dificuldades de viver entre os Tiriyó e que “mudou tudo, se perdeu tudo”. Para evitar conflitos, eles acatavam as decisões dos Tiriyó, já que eram eles os moradores tradicionais daquele lugar. Por muito tempo, ficaram sem chefia kaxuyana, só quando fundaram uma aldeia kaxuyana é que tentaram restabelecer o “jeito de ser Kaxuyana”. Para *Honório Awahuku*:

Ninguém queria se meter, ficar cacique. A gente ficava calado. Eles [se referindo aos Tiriyó] decidiam, nós junto com eles, e a gente concordava

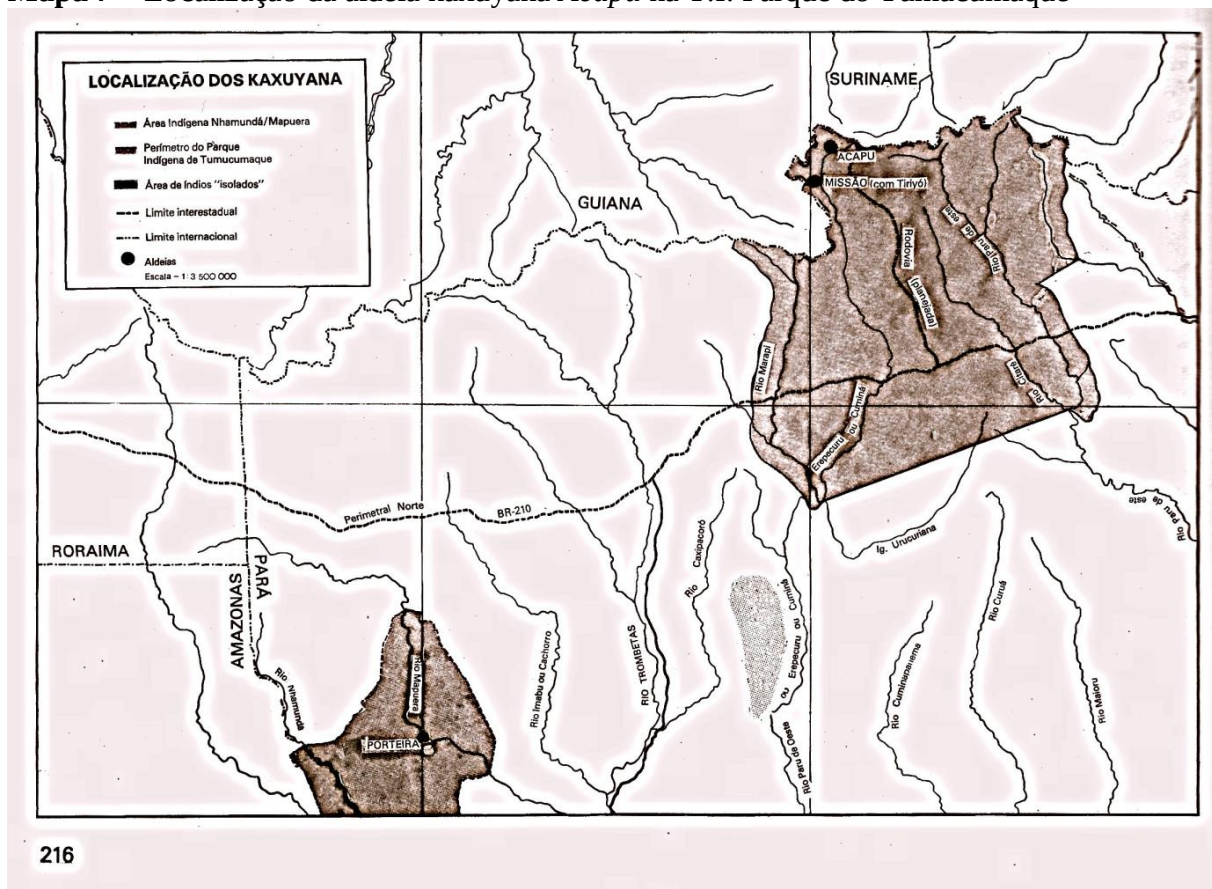
sempre. E era assim que vivíamos, e mudou tudo. Eu fazia do nosso jeito [em alusão ao tempo em que foi chefe na aldeia *Ewarho mahunkatpĩri*], o *Manuel Souza* quis fazer desse tipo, do nosso mesmo [se referindo à maneira de organizar a aldeia]. Fez uma aldeia, *Acapu*, mas não funcionou. Veja bem, depois é que fizeram uma reunião pra ficar como sempre foi aqui [se referindo à aldeia *Santidade*]. Ficamos assim pra não dar problema. Por isso que é complicado pra ficar lá. Nunca mais teve chefe, até agora. (Trecho do depoimento de *Honório Awahuku*, 09/06/2013).

A aldeia *Acapu* (Mapa 7) foi criada em 1971, por *Manoel Souza Kukewiri*⁶⁵, com objetivo de fortalecer a independência do povo Kaxuyana em relação aos outros indígenas da área. Segundo Gallois e Ricardo (1983), uma das principais mudanças com a migração se deu na organização territorial, já que viviam antes em pequenos grupos locais, formados pela agregação de parentes e afins de um líder, o fundador da aldeia ou “*pataietono*”. (GALLOIS; RICARDO, 1983, p. 215).

A liderança perdeu seu caráter de “dono do lugar” e também perdeu o caráter de organização do trabalho coletivo. Por isso e por outras razões os Kaxuyana no Paru vivem a situação de minoria, dependente dos Tiriyo, com quem têm laços de afinidade, os homens sendo subordinados aos sogros durante os primeiros anos do casamento. (GALLOIS; RICARDO, 1983, p. 222).

⁶⁵ *Manoel Souza Kukewiri* era irmão de *Maria Tirimó* que se casou com *José Conori Matxuwaya*, outro importante líder Kaxuyana, talvez um dos informantes de Frikel. Suponho que ele tenha sido o anfitrião do jornalista Ernesto Vinhaes, que visitou os Kaxuyana em princípio dos anos de 1940 (difícil afirmar se antes ou depois de Frikel). O velho *Eugênio Wanaruku*, com quem conversei na aldeia *Santidade* em dezembro de 2011, é filho do casal *José Conori Matxuwaya* e *Maria Tirimó*, sendo *Manoel Souza Kukewiri* seu tio materno.

Mapa 7 – Localização da aldeia kaxuyana *Acapu* na T.I. Parque do Tumucumaque



Fonte: Gallois e Ricardo (1983, p. 216).

Em princípios dos anos de 1980, quando Gallois (GALLOIS; RICARDO, 1983) esteve no Tumucumaque, ela observou que o formato das aldeias não tinha mais características tradicionais e que os Kaxuyana viviam em casas familiares, do tipo “caboclo”. Em 1981, a aldeia *Acapu* já estava quase desocupada. Os Kaxuyana que foram para o Paru de Oeste se estabeleceram também na aldeia *Missão Tiriyo*. Ao longo das décadas em que permaneceram por lá, os Kaxuyana constituíram cerca de seis aldeias próprias (GRUPIONI, 2010). Como escreveram Caixeta de Queiroz e Gonçalves Girardi (2012, p. 26) a “dispersão das aldeias continuou a acontecer nos anos que se seguiram”.

A dificuldade de reorganizarem sua aldeia, como sempre o fizeram, e de desenvolverem o trabalho coletivo, como estavam acostumados, foi observado por Gallois durante sua permanência no Tumucumaque. Hoje, quando alguns Kaxuyana expressam seu desejo de “resgatar” sua cultura, eles denotam com tal expressão o desejo de terem sua aldeia novamente organizada, segundo seus próprios parâmetros. O chefe era quem organizava o trabalho coletivo.

O relato de *Honório Awahuku*, de que “nunca mais teve chefe, até agora” chama a atenção. Hoje, os Kaxuyana vivem espalhados em nove aldeias (Tabela 1) com seus respectivos chefes. Se por um lado a reocupação das terras para os Kaxuyana está vinculada diretamente à demarcação de seu território, por outro está correlacionada à própria valorização de sua cultura. A partir da narrativa de *Honório Awahuku*, podemos pensar que o “resgate” da cultura supõe o fortalecimento da figura do chefe. Atualmente, discursos de algumas lideranças⁶⁶ Kaxuyana enfatizam a importância da valorização da cultura kaxuyana.

A figura do chefe, do *pata yotono*, é essencial na organização social da aldeia. E mais, a figura do *pata yotono* é fundamental não apenas na abertura de uma aldeia, mas na liderança da coletividade que a ele se vincula por laços de consanguinidade ou afinidade. A *tamiriki* como espaço comunal, abriga, em diferentes momentos, essa coletividade. Ao reconstruírem uma casa do tipo *tamiriki*, os Kaxuyana revelam um aspecto fundamental de sua cultura, de seu *kwe'toh kumu*, o “estar junto”, sob a chefia do *pata yotono*. A centralidade da figura do líder, o “dono da aldeia”, começa a se restabelecer a partir da reocupação de seu território tradicional no rio Cachorro. A reconstrução de uma casa comunal, como a *tamiriki* (e de sua construção mais recente “modelo kaxuyana”), expressa isso de forma contundente.

Nos anos de 1990, conforme Grupioni (2005), teve fim o que se chamou de “fase missionária” no Tumucumaque (serviços de transportes, saúde e educação garantidos pelos militares e missionários) e os índios que viviam naquela localidade passaram a conviver com outros atores/instituições (membros de ONGs, pesquisadores, órgãos estatais como a Funai, entre outros). Cabe discorrer aqui sobre a discussão levantada por Oliveira (2002) sobre a fragmentação do indigenismo no Brasil e o fim do monopólio da interlocução da Funai. Nas palavras de Oliveira (2002), as relações entre indígenas e ONGs e outros atores/instituições ampliou a interlocução antes centrada na Funai.

[...] o chamado “terceiro setor”, composto por organizações não governamentais (ONGs) e cuja presença já se fazia sentir junto aos povos indígenas há mais tempo⁶⁷, incrementa sua atuação, levando a uma diversificação das possibilidades de interlocução, agora não mais apenas com o Estado e com a sociedade (nacional) englobante, mas também com a esfera internacional, através da mediação das organizações não governamentais. (OLIVEIRA, 2002, p. 119).

⁶⁶ Aqui liderança não indica o chefe, o cacique da aldeia, mas representantes Kaxuyana. Eles são principalmente homens, pessoas importantes que assumem destaque entre os demais.

⁶⁷ O autor chama atenção para o CIMI – Conselho Indigenista Missionário. Sobre o surgimento do movimento indígena no Brasil ver Ramos (1988); Oliveira (2002); De Oliveira, De Oliveira Neves e Santilli (2001).

Naquele momento, no Brasil, não apenas os povos indígenas, mas também outros grupos sociais minoritários (as chamadas comunidades tradicionais, por exemplo) estabeleceram aproximações e diálogos com estes outros atores/instituições para defender seus direitos, como escreveu Abreu (2005, 2012). O movimento dos Kaxuyana, de reocupação de suas terras e de valorização de sua cultura, deve ser compreendido dentro desse contexto.

1.6 De volta à “terra natal” dos Kaxuyana

Grupioni (2010) talvez tenha sido a primeira antropóloga a descrever o regresso dos Kaxuyana à sua terra de origem, que ocorreu no final dos anos de 1990. Como ela diz, após 30 anos de “exílio”, desde fins dos anos de 1960 no Tumucumaque e no Nhamundá, os Kaxuyana voltaram ao rio Cachorro, onde instalaram suas aldeias – a aldeia *Santidade*, constituída por famílias dos Kaxuyana do Paru (parentes – afins e consanguíneos de *Honório Awahuku*, *Juventino Petirima Junior*, *João do Vale Pekirirua*, *Mauro Makaho*, *Renato Yoroniyoron* e alguns outros) e a aldeia *Chapéu*, aberta pela família dos Kaxuyana que regressaram do Nhamundá. Outras famílias instalaram uma aldeia no rio Trombetas, a aldeia *Visina*.

Desde então, os Kaxuyana do Paru têm deixado o Parque do Tumucumaque para reocupar seu antigo território no rio Cachorro. No projeto escrito pelos Kaxuyana (APITIKATXI, 2008) para a construção da *tamiriki*, eles relatam que a iniciativa de voltar às suas terras tinha partido deles próprios. Inicialmente, os Kaxuyana não tiveram qualquer tipo de apoio logístico. Desde que abriram suas aldeias, eles têm recebido apoio da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), da administração da Funai, da prefeitura de Oriximiná, da Coordenação dos Povos Indígenas do Pará e do IEPÉ.

No final dos anos de 1990, *Honório Awahuku* e seu irmão mais novo *Juventino Petirima Junior*⁶⁸ começaram a procurar famílias kaxuyana interessadas em reocupar seu território no rio Cachorro. *Honório Awahuku* relatou:

Olha, isso aqui foi a nossa decisão! Muitos não queriam vir. Quem mais se interessou fui eu e Junior [se referindo ao seu irmão *Juventino Petirima*].

⁶⁸ Na ocasião, *Juventino Petirima Junior* era tesoureiro da Associação dos Povos Indígenas do Tumucumaque (APITU) e foi ele quem assinou o projeto coletivo, submetido ao Prêmio Culturas Indígenas. Na atual aldeia *Santidade*, ele é chamado Junior.

Nosso pensamento era pela nossa família. Localizar nossos filhos e netos, marcar as terras que é o mais importante. Se acontecerem problemas, já tem a terra marcada. Essa é nossa intenção. O resto, quem não quiser vir, ninguém vai chamar “não, vamos, vamos pro Cachorro”. Se quiser vir, vem por conta própria. Se gostar, fica, mas se não quiser morar aqui, não fica. A vontade é sua. (Trecho do depoimento de *Honório Awahuku*, 09/06/2013).

Apesar das dificuldades ao longo de mais de 30 anos convivendo com os Tiriyo em uma região distante, nem todos regressaram à sua “terra natal”⁶⁹. Entre aqueles que regressaram ou se envolveram no processo de regresso destas famílias, estão *Honório Awahuku* e seu irmão *Juventino Petirima Junior*. No último capítulo desta tese, mostro que *Juventino Petirima Junior* tem grande participação no processo de valorização da cultura kaxuyana. Além dele, outros importantes líderes desse processo são seu “irmão”⁷⁰ *João do Vale Pekiriruwa* e *Mauro Makaho* (filho de *João do Vale Pekiriruwa*). *Renato Yoroniyoron* (filho de *Honório Awahuku*) com sua família, também decidiu voltar e reocupar suas terras. Essa foi uma decisão tomada livremente por cada família. O regresso do grupo evidencia clara intenção de verem seu território demarcado.

Girardi (2011) descreveu minuciosamente o processo de regresso dos Kaxuyana do Paru para o rio Cachorro. Ela afirma que em 1999, *Renato Yoroniyoron*, filho mais velho de *Honório Awahuku*, deixou a aldeia da Missão, junto com sua família e se instalou numa localidade conhecida como *Canavial*, na margem esquerda do rio Trombetas, no interflúvio com o rio Cachorro. No ano seguinte, *João do Vale Pekiriruwa* e sua irmã *Nazaré Imoyoko*, com suas respectivas famílias, deixaram o Tumucumaque com destino ao rio Cachorro. Logo depois, em 2002, *Mauro Makaho* e sua esposa *Patrícia Wirisi*, filha de *Nazaré Imoyoko* juntamente com seus filhos também saíram do Tumucumaque com destino ao rio Cachorro. Diferentemente de seus pais, o casal *Mauro Makaho* e *Patrícia Wirisi* nasceu no Tumucumaque. Eles só conheciam o rio Cachorro pelas narrativas de seus ancestrais. Em 2003, *Mauro Mükaho*, *Juventino Petirima Junior* e outros prepararam uma carta à Funai, solicitando apoio para a fundação da nova aldeia no mesmo lugar de uma de suas antigas

⁶⁹ Além da vontade, muitos homens Kaxuyana não podem deixar o Tumucumaque, pois devem cumprir por alguns anos a regra pós-marital de obrigação com os sogros. Segundo Riviére (2001), na região da Guiana de modo geral, o padrão de casamento ideal é entre primos cruzados. Se Gallois e Grupioni (2003) defendem que existe uma regra de residência após o casamento, Riviére (2001) atenua, dizendo que o que existe é uma tendência à uxorilocalidade. Nesses casos, o rapaz deixa sua aldeia tão logo se casa para morar na aldeia de sua esposa. Riviére (2001) atenta, ainda, para a preferência expressa quanto à endogamia no interior da aldeia e entre parentes. Entre os Kaxuyana, isso se revela em parte nos termos de parentesco. Ainda para Riviére (2001), a residência uxorilocal indica outras obrigações, como o laço íntimo entre mãe e filha, ou entre irmãs.

⁷⁰ Irmão, no sistema de parentesco kaxuyana. Em nosso sistema de parentesco, seriam primos.

aldeias, a aldeia *Santidade*. Na ocasião, eles pediram também a regularização de suas terras e explicaram seus planos de reocupação da região. Na carta eles diziam:

Então os novatos kaxuyana que nasceram na Missão Tiriyós estão querendo retornar a habitar sua **terra natal** que seus avós deixaram para eles futuramente. Eles estão a caminho de abrir a aldeia no rio Cachorro, onde se localizam aldeias antigas kaxuyana.[...]. Sendo assim, nós solicitamos que a FUNAI nos ajude a garantir nossa Terra. Nós queremos que seja feita a Demarcação do nosso Território Tradicional. (CAIXETA DE QUEIROZ; GONÇALVES GIRARDI, 2012, p. 31-32, grifo meu).

Em setembro de 2003, parentes do falecido líder *Juventino Matxuwaya* reabriram a antiga aldeia *Warahatxa Yowkuru*. No relato a seguir, *João do Vale Pekiriruwa* explica para Grupioni (2010) como foi a volta dos Kaxuyana ao rio Cachorro e a abertura de sua aldeia. Até 2010, ele era cacique e pastor da aldeia *Santidade*. Ele explicou, ainda, a importância da reocupação das terras no rio Cachorro para o futuro do povo Kaxuyana, e também de outros povos vizinhos.

Nós nunca perdemos o sonho de voltar para a terra onde éramos muitos no tempo dos nossos ancestrais. E estávamos planejando nosso retorno desde o ano de 2000. Foi um dia triste quando fomos transferidos. Era 20 de fevereiro de 1968. Neste dia a emoção era grande de abandonar nossa **terra natal**. Então por isso nunca esquecemos e nunca abandonamos o plano de um dia retornar. No começo de 1998 uma família partiu da Missão já com plano de vir até o rio Cachorro. Esta família se instalou na boca do rio Cachorro, na margem esquerda do Trombetas, numa área de Quilombolas. Depois, outra família veio e se instalou no rio Cachorro, numa distância de 3km a partir da boca deste rio. No ano de 2003, viemos em três famílias da Missão Tiriyó para Macapá e de lá prosseguimos, no dia 24 de julho, em viagem de barco a Santarém, Oriximiná e Cachoeira Porteira. No dia 10 de agosto fomos convocados para uma reunião com a comunidade de remanescentes quilombolas em Cachoeira Porteira. Nessa reunião falamos sobre o motivo do nosso regresso. No dia 26 de setembro de 2003 iniciamos a primeira reabertura de uma antiga aldeia de nome Warahatxa you kuru, que passou a ser chamada Aldeia Santidade. Essa aldeia é já definitiva para o futuro dos povos indígenas Kaxuyana, Iaskuriyana, Kahyana, Txuruayana, Tunayana, Katuweyana, Txikuyana, Ingariyana. São esses povos que habitam a região que abrange os rios Cachorro, Trombetas, Iaskuri, Kaspakuru e Turuna. (GRUPIONI, 2010, p. 11-12, grifo meu).

Na ocasião da reabertura da aldeia *Santidade*, os Kaxuyana receberam apoio de “parentes” quilombolas da Cachoeira Porteira. Muitos não conheciam a região, por terem nascido no Tumucumaque, como afirma Girardi (2011, p. 99):

Devido ao longo período que haviam ficado distantes da região, também não tinham certeza sobre o lugar preciso em que costumava existir a aldeia que desejavam refundar. Por esse motivo, Vicente e Raimunda Vieira,

considerados “primos” por João do Vale Pekiriruwa, pediram que seu filho Genésio Vieira, os acompanhasse até o local onde havia existido a aldeia de Juventino Matxuwaya. Com seu auxílio, os homens kaxuyana fizeram a abertura de um roçado nesse lugar em 27 de setembro de 2003.

Conforme Girardi (2011), os Kaxuyana sabiam que as “terras pretas” indicavam bons locais para se instalarem – elas são terras férteis de ocupação humana de grande profundidade temporal, remontando o mais das vezes à pré-história. Sabiam das ocupações passadas, pois encontraram árvores frutíferas e cacos de cerâmica. Depois de instalados na nova aldeia *Santidade*, já em 2004 começaram a fazer suas roças e a construir as primeiras casas. Parece que foi nesse momento que eles começaram a receber apoio da Funai: estrutura básica de transporte e comunicação via radiofonia. A partir de então, esse apoio incentivou a migração de outras famílias ligadas aos irmãos *João do Vale Pekiriruwa* e *Nazaré Imoyoko* que foram viver em *Santidade*. Na atual aldeia, *Warahatxa Ywokuru*⁷¹, viviam cerca de quatro grupos domésticos, formados por dez famílias que em dezembro de 2011 somavam um total de 62 pessoas.

Apesar de terem convivido com os Tiriyó durante décadas, alguns Kaxuyana nunca desistiram de regressar às suas terras. Se Frikel acreditava que os Kaxuyana corriam risco de desaparecer ou que seriam extintos, hoje, passados mais de 40 anos desde essa migração, os Kaxuyana mostram em diversas de suas ações que continuam a existir como um povo. O prognóstico pessimista sobre a sobrevivência cultural dos Kaxuyana que Frikel e outros apontaram, ao contrário, não se confirmou.

A construção da *tamiriki* (*pata yotono kwama* – casa do dono da aldeia) se vincula ao movimento kaxuyana de valorização da figura do *pata yotono* e de sua própria cultura. Ela expressa elemento fundamental da perspectiva “nativa” de “resgate” da cultura kaxuyana. A casa foi construída com recursos do Prêmio Culturas Indígenas, mas muito antes dele, a decisão de construí-la já havia sido tomada.

O processo de regresso e reocupação de seu território, “terra natal” dos Kaxuyana, está diretamente vinculado à defesa de seus direitos. A reivindicação de demarcação de suas terras ocorre simultaneamente ao movimento que alguns Kaxuyana fazem em favor da valorização de sua própria cultura. Entre eles estão os já nomeados neste texto, *João do Vale Pekiriruwa*, *Juventino Petirima Junior* e *Mauro Makaho*. Os Kaxuyana atravessaram o século cruzando fronteiras geográficas e culturais, para voltar ao mesmo ponto de origem, na entrada do novo milênio: uma viagem de volta, tanto geográfica quanto cultural.

⁷¹ *Warahatxa* – carazinho (espécie de cará pequeno); *yowkuru* – literalmente caldo ou suco, mas poderíamos traduzir como igarapé, lugar de peixe vivo. Então, *warahatxa yowkuru* = igarapé do carazinho.

2 A ALDEIA

Neste capítulo, faço uma etnografia em que descrevo um pouco o ambiente e o cotidiano vivido pelos Kaxuyana, na aldeia *Warahatxa Yowkuru*. A etnografia é um instrumento de pesquisa e de narrativa do fazer antropológico. No caso investigado, ela foi usada como principal método de coleta de dados, e se deu a partir do contato intersubjetivo com os Kaxuyana. Nesta parte do texto, privilegiei o uso da *tamiriki* durante o “tempo de festa”, enquanto a descrição em seu aspecto arquitetônico é apresentada no capítulo “A casa”. O que descrevo neste capítulo resulta da vivência em campo com os Kaxuyana, do que deles ouvi e o que com eles compartilhei. Inicio a narrativa pela descrição da trajetória do deslocamento do centro urbano de Oriximiná para chegar até a aldeia. Narrando um pouco da metodologia, aponto de maneira sumária como se deu a coleta dos dados, quando fiz uma “observação participante”, inspirada em Malinowski⁷² (1976) e compilei o maior número possível de informações⁷³. Elaborei uma “descrição densa”, como recomenda Geertz (1989). Em alguns momentos busquei um mergulho mais próximo e sensível da vida dos Kaxuyana, dos homens, velhos, crianças, mulheres e jovens moradores da aldeia.

A inspiração dessa experiência que tentei fazer não tinha exatamente um nome, nem seguiu uma teoria ou um autor na época do trabalho de campo. Tempos depois, quando da elaboração do texto final desta tese, li sobre uma proposição teórico-metodológica que se mostrava em parte similar ao que havia experimentado. Ao me deparar com os textos da antropóloga Jeanne Favret-Saada (ESQUERRE *et al*, 2011; GOLDMAN, 2005; FAVRET-SAADA, 1977; FAVRET-SAADA, 2005), compreendi melhor que aquilo que tentei vivenciar em campo ela já realizara no final dos anos de 1960, quando estudou a feitiçaria na zona rural francesa. A experiência do afeto foi a principal formulação desta etnógrafa, o afeto no sentido de “resultado de um processo de afetar”, em seus termos. Não acredito que a narrativa aqui explicitada dê conta de trazer à tona isso que experimentei. As anotações tornaram-se, pois, apenas fragmentos estilhaçados de quase 5 anos de idas e vindas à/da aldeia. Aqui apresento a aldeia, principalmente em sua morfologia. Indico dados acerca da população, da língua, de alguns rituais e me detenho no “tempo de festa” quando discorro um

⁷² Bronislaw Malinowski (1996), em seu clássico “Os Argonautas do Pacífico Ocidental”, de 1922, propôs um método baseado em documentação concreta e estatística com observações detalhadas e minuciosas, através do contato íntimo com a vida nativa. Esse tipo de vivência posteriormente foi denominada “observação participante”, expressão, contudo, nunca usada pelo autor.

⁷³ Assim, fiz centenas de registros fotográficos e audiovisuais, uma dezena de registros iconográficos e pictóricos, dezenas de entrevistas gravadas em 20 horas de áudio, além de anotações escritas em diários de campo.

pouco sobre os usos da *tamiriki*. Por fim, aponto alguns dados sobre a figura do *pata yotono*, o dono do lugar.

2.1 Chegando à aldeia

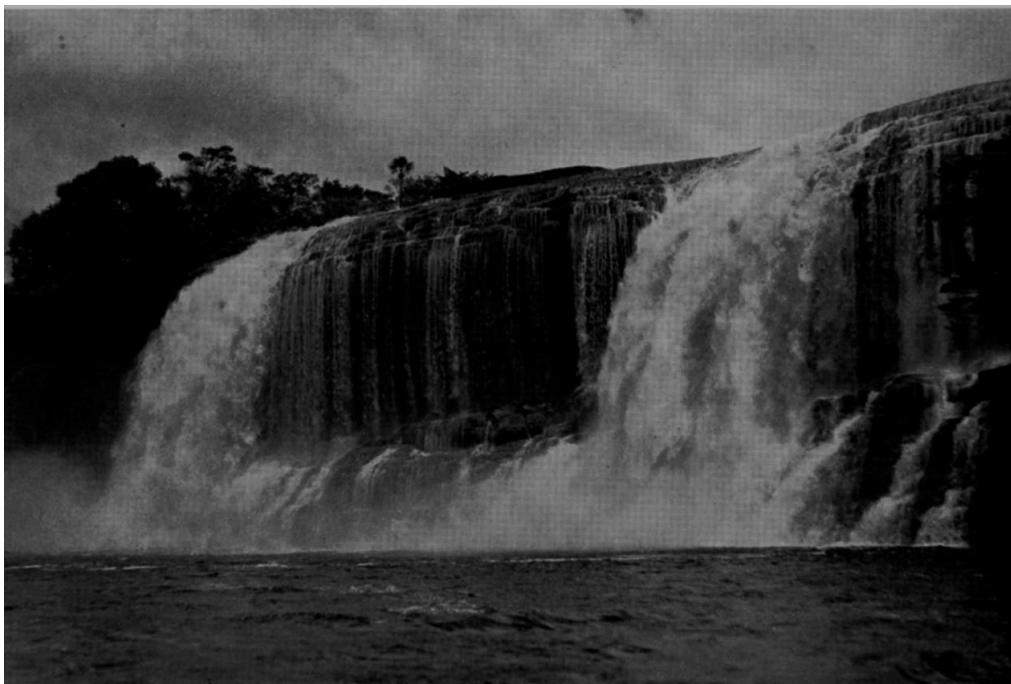
Eu poderia escrever muitas páginas sobre o percurso que nos permite chegar até a aldeia *Warahatxa Yowkuru*. Procurei, aqui, apenas apresentar uma rápida impressão dessa viagem que se assemelha um pouco a uma expedição aventureira. Partindo da zona urbana de Oriximiná, até alcançarmos a aldeia, o trajeto se faz, na maior parte das vezes, por transporte aquático: barcos, voadeiras⁷⁴ ou canoas pelos rios Trombetas e Cachorro. Percorri esse caminho, dessa maneira, por nove vezes, entre agosto de 2009 a agosto de 2013. Ao traçar uma linha reta desde o centro urbano de Oriximiná à aldeia *Santidade*, são aproximadamente 190km. Entretanto, percorri uma longa e demorada viagem, subindo o rio Trombetas até chegar a uma localidade conhecida como Cachoeira Porteira. A depender do tipo de embarcação, a viagem pode durar quase 18 horas. De lá, o percurso pelo rio Cachorro só é vencido em canoas ou voadeiras usadas para atravessar os vários trechos encachoeirados. Muitas vezes, viajei com os próprios Kaxuyana, exímios canoeiros.

O tempo de viagem varia conforme a época do ano – no inverno, quando o rio está cheio, é mais rápido e em 4 horas é possível alcançar a aldeia; porém é mais ameaçador. No verão, quando o rio está seco, em algumas ocasiões, a jornada durou 7 horas e inúmeras vezes foi preciso sair da embarcação para puxá-la. Este é o pior trecho – o mais bonito e espetacular em termos de belezas naturais em meio a uma floresta preservada, com uma fauna e flora surpreendentes. Por outro lado, esta também é a parte da viagem mais cansativa e por que não dizer, a mais arriscada. Num determinado momento é necessário desembarcar, retirar toda a bagagem (além de comida e equipamentos), caminhar por uma trilha na floresta de aproximadamente uns 500m e, novamente, colocar toda a bagagem, subir numa outra embarcação e continuar a navegação. É o Salto do Cachorro, conhecido localmente como Cachoeira São Pedro, cuja queda d' água tem cerca de 20m de altura e que, na época das chuvas, fica exuberante, mas também muito perigosa. Esse foi o acidente natural que o casal francês, Henri e Olga Coudreau, não conseguiu ultrapassar em sua expedição na virada do século XIX para o século XX (COUDREAU, 1900). É a essa cachoeira que muitos

⁷⁴ Voadeira – termo peculiar dessa região na referência às lanchas com motor a gasolina que se deslocam com rapidez e facilidade pelos rios.

pesquisadores fazem referência (Foto 2). Não é fácil. E os Kaxuyana, tal qual tantos outros povos indígenas daquela região, trafegam ao menos uma vez por mês por essas estradas fluviais, quando se deslocam da aldeia para resolver suas coisas na cidade de Oriximiná, e eventualmente no município paraense de Santarém.

Foto 2 – Cachoeira São Pedro



Fonte: Polykrates (1963a, p. 70).

Nesse lugar faz muito calor, sempre muito calor. À noite, a temperatura cai e, muitas vezes, chega a fazer um pouco de frio. A umidade da floresta invade o espaço da aldeia que, ao amanhecer, está imersa numa densa névoa. Logo cedo, antes de qualquer atividade, quase todos vão se banhar no rio – adultos, crianças, velhos. Eu não consegui me acostumar a esse hábito, às vezes me banhava no meio do dia, mas sempre preferi os banhos de rio ao entardecer. Talvez o mais complicado sejam os mosquitos que silenciosamente atacam a todos o dia todo. Superadas algumas questões, o trabalho em campo é instigante e prazeroso. Às vezes monótono. Às vezes o tempo não é suficiente para tantas perguntas. Fiquei doente numa das vezes, bem doente e cansada. Não tive problemas com a alimentação, ao contrário, experimentei um pouco de tudo aquilo que comem os Kaxuyana, ao longo do ano. Se, inicialmente, eu os assediava com intermináveis questionamentos e registros audiovisuais, com o passar do tempo e das várias idas a campo, minha posição de pesquisadora, antropóloga, professora da UFF, ali numa “observação participante”, foi se reconfigurando. Aos poucos, estreitei vínculos de confiança com os moradores da aldeia.

Os velhos com quem muito conversei também demonstravam entusiasmo e, por vezes, eram eles que me procuravam para contar suas memórias. Também os homens maduros se sentiam à vontade para falar. Com as mulheres, um pouco mais tímidas, passei horas acompanhando os afazeres diários: idas à roça para colher mandioca, rachar lenha, coletar pimenta, preparar a farinha, o beiju ou a bebida fermentada com batata doce; fazer artesanato de miçanga (colares, pulseiras, cintos e tangas), ou tecer rede com o algodão fiado lá mesmo, na aldeia. Fiquei muito próxima de *Maria José Parukunye*, uma mulher de quase 40 anos, alguns anos mais jovem que eu, mãe de seis filhos, dois deles casados; ela é avó de duas crianças pequenas. Maria, como é mais conhecida, é filha de *João do Vale Pekiriruwa*, irmã de *Mauro Makaho*, o atual *pata yotono* (cacique); seu esposo, *Candido Waratana*, é um dos *in'ki yakono* (vice-cacique). *Maria José Parukunye* é responsável pela saúde na aldeia – administra medicamentos e presta os cuidados básicos de saúde. Fala muito bem o português e frequenta a escola, está no último ano do ensino fundamental. Certo dia, ela me disse que eu era sua *pawanare* – termo explicado no capítulo 1 “Os Kaxuyana”, quando comento sobre a categoria de “amigo/visitante”, muito recorrente entre povos karib.

Das crianças me aproximei nas horas dos banhos de rio, ou nos momentos de lavar a louça ou a roupa, enquanto elas brincavam nuas todas juntas à beira do rio. Com os jovens tive contatos na escola, em algumas ocasiões, para conversarmos sobre os projetos em “etnoeducação” da UFF, para ver fotos ou vídeos ou, ainda, para ouvir algumas gravações em áudio.

Em algumas oportunidades, acompanhei os Kaxuyana na coleta de matéria-prima, quer para fazer algum tipo de artesanato trançado, quer para fazer a construção da *tamiriki*. Em geral, eram os homens que iam à frente. Ocasionalmente, algumas crianças também nos acompanharam. Caminhamos pela floresta em busca das espécies vegetais mais apropriadas para cada ocasião. Recebi um nome: *Ayanaru*; foi o velho *Manuel Gertrudes* quem o escolheu; disseram ser o nome de uma prima que vive no Tumucumaque.

Os períodos de permanência na aldeia variaram. Na primeira vez, fiquei uns poucos dias em agosto de 2009, ocasião de meu primeiro contato com os Kaxuyana. Nessa oportunidade, vi a *tamiriki* em fase de construção e percebi o entusiasmo com que os velhos falavam dessa casa. Nessa viagem, realizada a convite do então cacique *João do Vale Pekiriruwa*, estava acompanhada de três alunos da UFF – Sonia Maciel, Heitor Garrido e Inês Chada. Além deles, estavam conosco a professora Ormezinda dos Santos Souza (liderança quilombola) e o Waiwai *Joãozinho*, ambos profissionais da Secretaria Municipal de Educação de Oriximiná. No outro ano, em janeiro de 2010, permaneci por 15 dias na aldeia,

acompanhada pelo professor Adolfo de Oliveira e por um estudante da UFF, Marcelo Mincarelli. Esse foi, de fato, meu primeiro momento de trabalho de campo entre os Kaxuyana, quando coletei os primeiros dados sobre parentesco, artesanato e a *tamiriki* que, na época, estava praticamente concluída.

Em abril de 2010, voltei à aldeia, dessa vez para acompanhar durante uma semana a grande festa que fizeram para a inauguração da *tamiriki*. Essa viagem foi realizada com um grupo de convidados de muitas instituições, brasileiros e estrangeiros. Assim, formávamos o grupo de visitantes de fora, com cerca de uma dezena de pessoas, entre membros da Funai, da Secretaria de Estado do Meio Ambiente, de órgãos não governamentais nacionais e internacionais, e de pesquisadores de universidades internacionais. Em agosto daquele mesmo ano, regressei sozinha à aldeia, onde permaneci por 15 dias, quando tive oportunidade de acompanhar os afazeres diários das mulheres e coletar novos dados sobre o artesanato e a *tamiriki*, bem como algumas informações sobre a reocupação do rio Cachorro. Em 2011, também regressei sozinha à aldeia por duas ocasiões: a primeira em agosto, quando por lá fiquei cerca de duas semanas conversando sobre o cotidiano, os usos da *tamiriki*, o ritual de escarificação e o projeto de etnoeducação da UFF. Em dezembro daquele ano, vi e participei do “tempo de festa”, como os Kaxuyana dizem. Ao longo de pouco mais de 20 dias, acompanhei os moradores da aldeia se prepararem para os festejos que ocorrem na época natalina e também foi nessa ocasião que observei o espaço da *tamiriki*, usado como lugar de receber visitantes, vindos de outras aldeias – esse é um assunto sobre o qual me deterei um pouco mais adiante. Em julho de 2012, fui à aldeia onde permaneci por 20 dias, novamente acompanhada pelo professor Adolfo de Oliveira. Nessa ocasião, coletei muito material audiovisual e pude complementar dados sobre parentesco e conversar sobre temáticas, como liderança.

No ano de 2013, voltei à aldeia em duas ocasiões. A primeira delas, em junho de 2013, quando fiquei por cerca de três semanas para conferir dados entre os Kaxuyana, conferir o glossário e mostrar-lhes o material que havia recolhido durante a pesquisa realizada no exterior. Nessa ocasião, tive ainda mais umas conversas com os velhos e homens maduros sobre a *patatpo* (aldeia velha) e sobre a *tamiriki*. Durante essa viagem, o povo da aldeia me falou sobre a intenção de construírem uma nova *tamiriki*, “modelo kaxuyana”, e do desejo de que eu pudesse ver e registrar um pouco do processo construtivo. No entanto, junho seria o meu último período de trabalho de campo, como havia programado. Foi assim que combinamos o que viria a ser, então, minha última ida a campo. Essa segunda ocasião aconteceu em agosto de 2013, quando permaneci por uma semana na aldeia, novamente

acompanhada pelo professor Adolfo de Oliveira e por uma estudante⁷⁵. Esse último campo foi muito especial. Nesse momento, pude recolher dados preciosos sobre a técnica de construção da *tamiriki*, que permitiram uma melhor descrição da casa. Nessa ocasião, também tomei nota das alterações ocorridas na morfologia da aldeia, que registrei em desenhos. Assim, no próximo item, começo a falar da aldeia pelos dados de antigos pesquisadores para então apresentar aqueles que coletei em campo, junto aos Kaxuyana.

2.2 A constituição de aldeias e o espaço público de uma casa comunal: a casa grande

Conforme Rivière (2001, p.57), a composição de uma aldeia na região da Guiana compreende, em geral, “a parentela de uma pessoa mais velha ou de um casal, ou então um grupo de parentes.” A constituição de uma aldeia entre os Kaxuyana se dá, em geral, por decisão dos próprios Kaxuyana, ou melhor; de um grupo de homens e suas respectivas famílias que se organizam para tal. Os motivos para a constituição de uma aldeia são variados mas entre eles é recorrente o que Rivière (1996) aponta sobre o abandono de um lugar, após o falecimento do *pata yotono* da aldeia. O processo é liderado por homens maduros que já constituíram família, são casados e têm filhos. Muitas vezes, são parentes consanguíneos ou afins: dois irmãos ou cunhados, ou ainda um genro com seu sogro. Provavelmente, serão eles que assumirão os papéis de cacique e vice-cacique. Elementos como a qualidade do solo, presença ou não de insetos e formigas e facilidades de acesso são alguns aspectos considerados no momento da escolha do melhor lugar para instalarem suas aldeias. Inicialmente, eles fazem um roçado, quando constroem um tapiri, um pequeno abrigo que permitirá a essas famílias permanecerem até o momento da colheita dos primeiros frutos e dos outros alimentos plantados na roça. Nessas circunstâncias, espaços público e privado coexistem num mesmo lugar. A cozinha, onde todos se alimentam juntos, é o local de socialização. Com o passar do tempo, outras famílias aparentadas às duas primeiras vão se instalando e surge a necessidade de se construir um lugar público que permita o encontro de todos da própria aldeia e que funcione também como local para acolher os visitantes. Essa necessidade ou desejo por um local de sociabilidade é indicado por Rapoport (1972), como veremos adiante. Esse lugar público, em vários casos, se materializa na edificação de uma casa comunal que, por isso, precisa ter grandes dimensões – é a chamada casa grande.

⁷⁵ A aluna Frederike Fahse acompanhou essa viagem na qualidade de intercambista da Universidade de Århus, instituição dinamarquesa com a qual a UFF tem parceria.

Protásio Frikel foi o primeiro a empreender viagens exploratórias para pesquisas de caráter etnográfico entre os Kaxuyana, como aqui já afirmei, tendo-os visitado por 4 anos seguidos a partir de 1944, duas décadas antes deles migrarem para o Tumucumaque e Nhamundá, em 1968 (BECHER, 1975). Frikel esteve naquela região cerca de uma década antes do pesquisador amador, Gottfried Polykrates. Na primeira de suas viagens, possivelmente se iniciando como etnógrafo em pesquisa de campo, Frikel chegou até os Kaxuyana do rio Cachorro⁷⁶. Em 1945, esteve novamente entre os Kaxuyana, mas junto ao grupo que vivia no rio Trombetas; e, em 1946, visitou os Kaxuyana do rio Kuhá. Em 1947, visitou os Kahyana no rio Kaxpakuru e, por fim, voltou aos Kaxuyana no rio Trombetas, em 1948. Apesar dessas quatro ocasiões em que esteve entre os Kaxuyana, somente anos depois de sua última visita é que Frikel publicou seu primeiro trabalho (FRIKEL, 1953), elegendo como tema de seu artigo o *kamani* – a preparação e uso desse veneno (curare). Contudo, seu principal trabalho sobre os Kaxuyana (FRIKEL, 1970a) seria publicado quase três décadas após suas primeiras viagens a campo entre esse povo, quando estes já haviam migrado de seu território e a maioria deles havia se instalado no Tumucumaque, entre os Tiriyó, povo também pesquisado por Frikel.

Sem desconsiderar a importância da obra de Frikel, sobretudo sua abordagem antropológica acerca dos Kaxuyana, incluído aí seu trabalho sobre os Tiriyó⁷⁷, considero oportuno, nesta parte do trabalho, comentar os escritos de Polykrates. Boa parte do trabalho deste autor talvez seja inédita no Brasil e contém informações e registros fotográficos da aldeia e das casas kaxuyana, no final dos anos de 1950. Embora sejam dados sumários, eles auxiliam na construção de um breve panorama sobre a aldeia e o dia a dia dos Kaxuyana daquele período.

Em 1957, o arqueólogo e etnólogo amador Gottfried Polykrates (1963a) esteve por alguns meses entre os Kaxuyana. Como registrado por ele, estes viviam espalhados pela região às margens dos rios Cachorro, Trombetas e Iaskuri (tributário do rio Trombetas) e mantinham contatos regulares uns com os outros, em ocasiões religiosas e festivas. Eles se autodenominariam Uarikiana (*uariki* – tipo de peixe) e, ao todo, somavam 62 pessoas. Em companhia de Christen Sødeberg, Polykrates em sua primeira expedição passou por várias localidades, entre elas uma aldeia localizada no rio Cachorro onde, naquela ocasião, viviam 27 pessoas.

⁷⁶ Em alguns documentos como, por exemplo, no texto de Becher (1975), o rio Cachorro é denominado Kaxuón.

⁷⁷ Nessa obra, Frikel (1973) apresenta uma minuciosa descrição da variedade de construções que encontrou entre os Tiriyó. A classificação de Frikel muito contribuiu na elaboração e análise tipológica das casas kaxuyana.

No relatório dessa expedição, Polykrates (1957b) escreveu de forma sucinta sobre as casas (*haeser*, no original alemão)⁷⁸ e seus equipamentos. Ele traduziu o termo kaxuyana *pháta* como casa(s). Conforme Rivière (1996, p. 265), a palavra *pata* tem ocorrência entre inúmeros grupos da língua karib e significa literalmente “lugar”. Em kaxuyana, *pata*, como explicamos, é traduzida como “lugar”, aldeia. Polykrates (1957b) escreveu sobre o *phataitóno*^[sic] (*der haeupling*, no original alemão, o chefe) que decorre de *pháta*. Ao chefe cabia também a função de curandeiro, pajé (*piáse*^[sic], em kaxuyana). A posição de chefe e curandeiro era herdada pela linha paterna. É interessante observar que o atual chefe da aldeia kaxuyana é filho de um ex-chefe que acumulava também a liderança religiosa protestante.

No rio Cachorro, Polykrates (1957b) observou dois tipos de construção: uma comunal circular (*rundhaesern*, no original alemão)⁷⁹, onde várias famílias moravam, e uma casa de planta baixa quadrada, usada por uma família como local para dormir⁸⁰. Num trecho do relatório de sua viagem, Polykrates apenas citou a existência da casa dos homens⁸¹, mas em seu artigo para a revista *Naturens Verden* (POLYKRATES, 1963b) escreveu um pouco mais sobre essa casa também usada pelos homens durante a festa do *Kuringuri*.

⁷⁸ Agradeço a Frederike Fahse que gentilmente traduziu o relatório do original em alemão para o inglês.

⁷⁹ Em algumas passagens do texto, Polykrates se refere a essa edificação como *malocaíndianern*.

⁸⁰ Ainda em sua descrição da aldeia e dos costumes dos Kaxuyana, Polykrates observou que a leste da casa de moradia (a casa circular) havia um local destinado aos cães usados nas caçadas. A presença de cães na aldeia kaxuyana permanece ainda hoje com esse mesmo propósito. Na casa grande, os Kaxuyana dormiam em redes de algodão e usavam panelas confeccionadas da mistura de argila com cinzas de madeira de uma árvore conhecida, em kaxuyana, como *kuehi* (caraipé, em português, *Licania scabra*). A confecção de cerâmica era função exclusiva das mulheres. Atualmente, na aldeia, nenhuma mulher, mesmo entre as mais velhas, faz panela de barro. Algumas contam da época em que viam suas mães ou tias preparando o barro e misturando-o ao caripé (caraipé). Elas contam que ajudavam a fazer panelas e potes de barro. Interessante notar que em outras localidades de Oriximiná, por exemplo, na região do Lago do Moura (ocupada predominantemente por grupos quilombolas) e também em algumas comunidades do Lago do Sapucuá (onde vivem grupos ribeirinhos) persiste a prática de produção de artefatos de cerâmica, utilizando a técnica de mistura de componente bio-mineral de entrecasca de árvore calcinada e triturada (caripé), acrescida na mesma proporção ao barro. Esse material funciona como antiplástico ou desengordurante para reduzir a plasticidade do barro. Sobre esse assunto, ver Russi e Rocha (2012).

⁸¹ No documento de 1957b, no original em alemão, *maennerhause* [*männahaus?*], e na obra de 1963b, no original dinamarquês, *mandshusets*.

Foto 3 – Homens descansam na sombra na casa dos homens depois de suas atividades



Fonte: Polykrates (1963b, p. 274).

Mapa 8 – Indicação dos povos visitados por Polykrates e Yde na expedição de 1958⁸²



Fonte: Polykrates (1963a, s/pág.).

O mapa 8 mostra as localidades e povos visitados durante a segunda expedição que Polykrates realizou junto com Jens Yde, no ano de 1958. Dessa vez, Polykrates passou por uma localidade conhecida como *Ochtshato* que teria sido a principal “sede” dos Kaxuyana, cujo chefe era *Panásjuaru* (fotos 4 e 5). Essa localidade ficaria no rio Cachorro a dois dias de viagem de barco, contando a partir da Cachoeira São Pedro (Salto do Cachorro), anteriormente referida.

⁸² Na imagem, é possível observar a aldeia kaxuyana Ochtshato.

Foto 4 – O chefe e pajé *Panásjuaru* ornamentado para festividade com pinturas e decorações corporais⁸³



Fonte: Polykrates (1963b, p. 271).

Foto 5 – O chefe *Panásjuaru* com casa de planta baixa retangular (casa dos homens?) ao fundo



Fonte: Polykrates (1963a, p. 74).

⁸³ Destaco o uso na cabeça o uso do adorno plumário, já citado, o *txamatxama*.

Nesse lugar, os Kaxuyana também viviam em uma casa comunal (*fælleshuset*, no original em dinamarquês) grande e circular (*rundhus*, no original em dinamarquês) com 8m de altura e 10m a 12m de diâmetro. Medindo cerca de 113m², essa casa tinha menos da metade da área, se comparada à *tamiriki*, construída em 2009, com área de 314m². Também o chefe, naquela época, vivia nessa casa comunal e teria sido o responsável pela iniciativa de construí-la e de limpar a floresta para fazer um roçado. Ao longo do texto, Polykrates (1963b)⁸⁴ emprega a expressão “maloca”, como sinônimo de aldeia. Alguns dos aspectos do cotidiano dos Kaxuyana descritos em seu texto se mantêm até hoje em dia. Homens e mulheres saíam cedo para seus afazeres diários – os homens para caçar e/ou pescar, e as mulheres iam para as roças colher mandioca, se reencontrando horas depois na casa comum, onde se protegiam do “sol ardente do meio-dia”. Antes de saírem, os homens aguardavam para tomar seu desjejum que era preparado pelas mulheres, prática que ainda ocorre hoje em dia. Na Foto 6, registrei o início da manhã, quando os moradores voltam da beira do rio, onde se banham, e as mulheres lavam roupa. A Foto 7 ilustra o início das atividades matinais, com vista parcial da casa comum, registrada por Polykrates, durante sua visita aos Kaxuyana.

Foto 6 – Início da manhã na aldeia – *Mariinha* volta da beira do rio, onde se banhou e lavou roupa (Santidade, 2011)



Fonte: Arquivo próprio.

⁸⁴ Traduções minhas, a partir da versão em inglês do original em dinamarquês, realizada por Astrid Keiffer-Døssing, a quem agradeço pela imprescindível ajuda na tradução deste e de outros textos em dinamarquês.

Foto 7 – “A manhã fria força que os indígenas nos deixem suas redes. Antes do alvorecer eles se reúnem em volta do fogo e aguardam que as mulheres preparem o café da manhã. As famílias se aquecem com o fogo”⁸⁵



Fonte: Polykrates (1963b, p. 282, tradução minha).

Sobre a casa comum, Polykrates (1957b) escreveu que se tratava de um grande círculo onde, no meio, permanecia um fogo comum. Em seu interior, a casa comunal (Foto 8) era dividida em triângulos, cada qual pertencente a uma família que também tinha seu próprio fogo. Na sequência das fotos 9 a 11, trago diferentes perspectivas da casa comunal circular.

⁸⁵ Texto original: “Morgenkulden tvinger de nøgne indianere ud af deres haengekøjer. Inden solen står op forsamler de sig omkring deres ildsteder, og imens kvinderne tilbereder morgenmaden, varmer familien sig ved bålet.” (POLYKRATES, 1963b, p. 282).

Foto 8 – Vista do interior da casa comum, onde cada família tinha sua parte



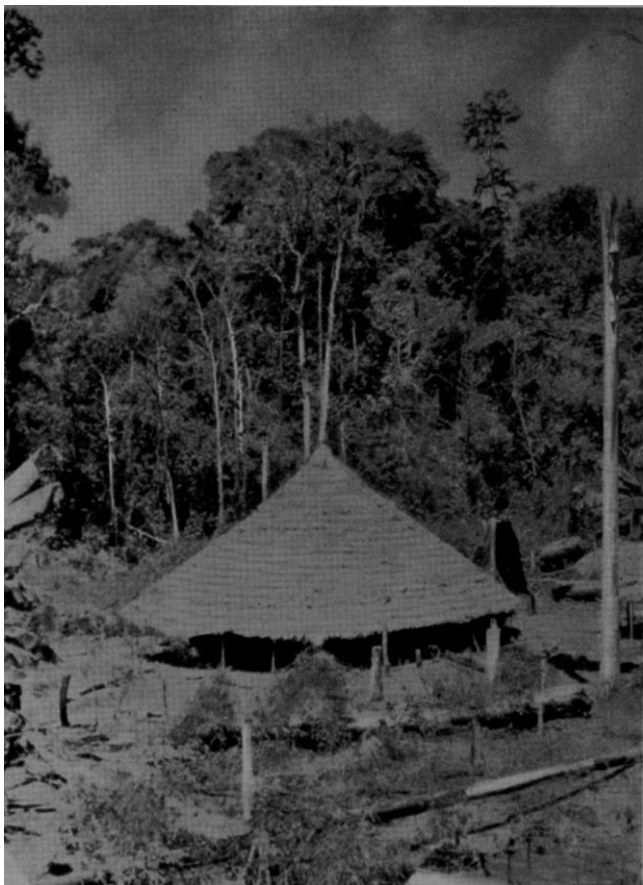
Fonte: Polykrates (1963b, p. 275).

Foto 9 – A grande casa comunal, décadas depois substituída por pequenas casas onde as famílias nucleares passaram a viver



Fonte: Polykrates (1963a, p. 19).

Foto 10 – Casa grande numa clareira recém-aberta na floresta, vista a partir do roçado de mandioca



Fonte: Polykrates (1963a, p. 72).

Foto 11 – Prensa de cana-de-açúcar com casa comunal ao fundo



Fonte: Polykrates (1963a, p. 83).

Assim como escrevera Friel (1970), também Polykrates afirmou que esse povo tal qual os demais que visitara com Yde, estaria prestes a desaparecer: “Voltamos ilesos e trouxemos conosco coleções, fotos e filmes, que permitirão que esse povo que está perto de ser extinto tenha viva e preservada a sua cultura, seus modos e costumes.” (POLYKRATES, 1963a, p. 8, tradução minha⁸⁶).

Esse prognóstico pessimista de que os Kaxuyana seriam extintos, indicado por Polykrates, ao contrário, não se confirmou. Hoje são os próprios Kaxuyana que se preocupam com a preservação (valorização) de sua cultura. Eles procuram saber o que já se escreveu a respeito de seu povo e se interessam por ter cópias de fotos realizadas há décadas atrás pelos pesquisadores. Eles também pediram cópias das fotos de seus artefatos, mantidos em diversos museus no Brasil e na Europa⁸⁷.

Na *patatpo* (aldeia velha) *Warahatxa Yowkuru*, ou como dizem alguns anciões, “*Santidade* daqui primeiro”, não havia lugares delimitados e/ou construídos como aqueles que existem hoje em dia. Atualmente, na aldeia *Santidade*, além das unidades habitacionais de cada família existem: uma igreja, um posto de saúde e o chamado “campo de bola” (campo de futebol). Na época da aldeia velha, quando os anciões de hoje eram jovens, não funcionava uma instituição como a escola. Por outro lado, naquela ocasião, havia um local destinado à moradia e aprendizado dos rapazes solteiros, onde ao longo do dia os velhos contam que os homens maduros iam para ensiná-los. Dizem os velhos que essa era a “casa dos homens” (*muytaraka*)⁸⁸. Na época da *patatpo*⁸⁹, todos trabalhavam com castanha.

Um aspecto que sofreu mudança foi o porto às margens do rio Cachorro. É esse local, na beira do rio, onde ainda hoje os Kaxuyana tomam banho. Entretanto, os velhos sempre contam que existiam dois portos para o banho – um mais afastado usado pelos homens e outro mais próximo da aldeia, de uso exclusivo das mulheres e crianças. Atualmente, não é mais assim. As famílias (casais com filhos solteiros pequenos) costumam se respeitar mutuamente e se alternam na beira do rio para o banho, mas o local é o mesmo

⁸⁶ Texto original: “Vi kom uskadte tilbage og medbragte samlinger, billeder og film, som vil lade disse mennesker, der er ved at uddø, leve videre, og som vil bevare deres kultur, deres, deres sæder og skikke.” (POLYKRATES, 1963a, p. 8).

⁸⁷ Refiro-me aos artefatos das coleções dos museus já citados em nota no texto da introdução.

⁸⁸ No capítulo “A casa” descrevemos essa edificação de planta baixa retangular. Através dos depoimentos coletados, não ficou claro se o termo *muytaraka* significava casa com formato retangular, ou se a expressão significaria “casa dos homens”. Segundo Friel (1970a, 1970b) o termo kaxuyana para a “casa dos homens” seria *totó-kwámame*. Ainda conforme Friel, haveria também uma “casa das mulheres” denominada *worêdz-kwamane*. Sobre essa última, Polykrates não faz menção. Também não ouvi nos relatos dos velhos, comentários sobre tal casa.

⁸⁹ Para Phillip Schuring (informação pessoal), o morfema *-tpo* é indicador de idade ou tempo passado, em raízes nominais.

para homens e mulheres. Contemporaneamente, na aldeia *Santidade*, há outro porto na periferia da aldeia, próximo das casas que ficam a oeste. É na beira do rio, no porto, onde atracam suas canoas, que os moradores da aldeia coletam água para beber e cozinhar, limpam as peças de caça e pescado, tomam banho, lavam roupa. É nesse local onde as crianças ficam horas brincando na água.

Ao considerar as anotações que Polykrates (1957b, 1963b) fez de suas visitas aos Kaxuyana em fins dos anos de 1950, comparando-as aos relatos que ouvi atualmente dos velhos, identifiquei algumas recorrências. Assim, na versão kaxuyana, a *tamirikitpo* (antiga *tamiriki*) era o local de habitação da família extensa do *pata yotono*, onde mantinham sempre um fogo em seu interior. Nas narrativas dos velhos sobre a *tamiriki* da antiga aldeia, naquela ocasião não havia uma casa destinada à cozinha, construída tempos depois. Ainda segundo os velhos Kaxuyana, os rapazes solteiros ocupavam uma casa que era de uso exclusivo masculino. Eles disseram que em todas as aldeias kaxuyana, antes da migração, existia uma casa grande habitada pelo *pata yotono* e sua família extensa. Essas casas comunais, em geral, eram casas circulares, do tipo *tamiriki*, mas a casa grande comunal também poderia ter planta baixa com outros formatos.

É interessante salientar a relevância do aspecto da *tamiriki* como espaço comunal. A *tamiriki* representa a ideia da coletividade, é local de “gente unida”. Assim, um elemento que parece ser acionado com a reconstrução desse tipo de casa é exatamente esse – o *locus* da comunidade onde o *pata yotono* tem grande importância, menos por seu poder de chefe como aquele que manda, e mais por sua capacidade de coordenar os trabalhos coletivos, ouvir as demandas da comunidade, receber o visitante, dar exemplo e atuar para evitar ou minimizar conflitos. Muitos desses episódios têm lugar na casa grande, na *tamiriki*, durante suas reuniões, festas ou em meio às refeições coletivas.

O velho *Manuel Gertrudes* disse não saber ao certo o motivo da construção da nova *tamiriki*, em 2009, já que as pessoas da aldeia não vivem mais lá, não dormem lá. Rindo, ele disse que “só morcego mora lá!”. No último capítulo, discuto um pouco mais as narrativas dos Kaxuyana a respeito da construção da casa comunal, como a *tamiriki*, entre eles.

A partir das memórias que ouviu dos anciãos (*Manoel Gertrudes*, *Benedito Tawarika* e *Honório Awahuku*) sobre a época da *patatpo* em que seu pai, *Juventino Matxuwaya*, era o *pata yotono*, *Juventino Petirima Junior* falou que a construção da casa *tamiriki* (a antiga *tamiriki*) teria servido, naquela ocasião, como uma espécie de teste de conhecimento para seu genro, *Manuel Gertrudes*, quando este era apenas um jovem recém-casado com sua filha *Mariinha Takawayá* (irmã de *Juventino Petirima Junior*). Não somente *Manuel Gertrudes*,

mas também outros jovens adultos, solteiros ou casados, foram submetidos a esse exercício de aprendizagem: aprender-fazendo. Foi o que ocorreu também em 2013, quando reconstruíram uma pequena *tamiriki* “modelo kaxuyana”, quando novamente se deu de forma evidente o processo do “aprender-vendo”, “aprender-fazendo”. Esse sistema de ensino-aprendizagem intergeracional, organizado por gênero, ocorria na época anterior à migração kaxuyana. Como observei, o aprendizado do *kwe'toh kumu*, “nosso jeito de ser” se assenta nesse tipo de processo educativo.

Voltando à narrativa de *Juventino Petirima Junior*, segundo lhe contaram esses velhos, tão logo terminavam uma parte da construção, *Juventino Matxuwaya* pedia para desmontarem e refazerem. Essa casa se localizava mais ou menos no mesmo lugar onde os Kaxuyana ergueram a *tamiriki*, em 2009, e tinha aproximadamente as mesmas dimensões da atual casa. *Juventino Petirima Junior* também comentou sobre a ajuda que os jovens aprendizes teriam recebido naquela época para fazer a parte final da cobertura e instalar um elemento decorativo na parte superior do esteio central que fica do lado externo do telhado. *Honório Awahuku* explicou que esse mesmo elemento decorativo faltou na *tamiriki* construída em 2009. *Honório* disse: “falta um tamirikizinho bem menor, de palha (*itxurini*)”. Naquela época da antiga aldeia, para resolver essa dificuldade técnica, eles chamaram *Antonio Grande Waratana*, que vivia numa aldeia vizinha, na região do rio Ambrósio. Era ele quem “sabia fazer” ou a quem pediram para ensinar-fazer esse elemento decorativo, colocado na parte superior da cobertura, no lado externo.

A Figura 4 (desenho da antiga aldeia) foi elaborada a partir das lembranças dos velhos. Se em tempos remotos, anterior à migração, havia uma casa grande comunal para a habitação, uma casa dos homens e a casa de farinha, há décadas as famílias nucleares têm suas próprias casas. Atualmente, as mudanças na ocupação do espaço da aldeia acontecem constantemente. Não é possível afirmar se o mesmo ocorria em tempos remotos. Dessa forma, a morfologia da atual aldeia sofreu mudanças. Isso pode ser observado ao confrontar a Figura 6 (morfologia da aldeia em 2011) com a Figura 8 (morfologia da aldeia em 2013), onde vários elementos foram alterados e novos foram incorporados.

No desenho da antiga aldeia, há indicação dos locais na beira do rio, usados para o banho. Esses locais, corriqueiramente denominados de “portos”, eram separados por gênero. As cozinhas (cozinha coletiva e de fazer beiju/farinha) ficavam ao lado da *tamiriki*. Antes de as terem construído, a cozinha, ou melhor, o fogo, inicialmente ficava dentro da *tamiriki*. Havia, ainda, um espaço não construído na área externa adjacente à casa, onde os Kaxuyana faziam suas refeições coletivas e se alimentavam separados por gênero. A casa dos rapazes

(*muytáraka* ?) era instalada onde hoje está o posto de saúde (letra D, Figura 8). Ao fundo da aldeia, no sentido oeste, ficaria a casa denominada *tahuy*⁹⁰, que dizem ter sido a casa do pajé, usada em sessões de rituais de cura, cuja construção seria provisória/temporária.

Figura 4 – Desenho da *patatpo* Warahatxa Yowkuru, a partir de relatos dos velhos



1. *worĩ tunakwatari* (porto das mulheres)
2. *tamiriki* onde vivia Juventino Matxuwaya com sua família extensa
3. cozinha coletiva em formato *wayapanan* (planta baixa elíptica)
4. *kayana kwamani* (casa de beiju ou cozinha para farinha)
5. *muytaraka* (casa dos rapazes)
6. fogo dos rapazes (usado para preparar veneno ou artefatos)
7. local de refeições coletivas (separados por gênero)
8. *totó tunakwatari* (porto dos homens)
9. *tahuy* (casa temporária do pajé)

Fonte: Arquivo da pesquisa.

⁹⁰ Em Friel (1970b), *txirhaná*.

Mapa 9 – Localização das atuais aldeias Kaxuyana no rio Cachorro (*Santidade* e *Chapéu*) e indicação de antiga aldeia visitada por Polykrates



Fonte: Mapa criado por Caio Mattos para a pesquisa.

2.3 Aldeia kaxuyana: morfologia

Ao discorrer sobre a aldeia, sua forma e a configuração espacial onde se situam as casas, não o faço sem considerar o que talvez seja o mais importante: a organização social kaxuyana. A ocupação do espaço na aldeia não é algo que ocorre aleatoriamente ou ao simples acaso, ou seja, as famílias não instalam suas casas onde bem quiserem. E, ainda que exista uma liberdade na escolha do local, ela não ocorre desvinculada da estrutura de parentesco. Dessa forma, as famílias nucleares erguem suas casas a poucos metros de seus grupos domésticos. Os rapazes, após o matrimônio, se deslocam para a casa da moça, onde próximo dali, em pouco tempo o jovem casal erguerá sua nova habitação.

Considerando que o foco de análise desta pesquisa é a casa comunal e não a habitação das famílias nucleares, convém salientar que a morfologia aqui apresentada é ainda bastante preliminar no âmbito dos estudos sobre organização social kaxuyana. Neste sentido, tomei como referência o conceito de morfologia social, como explicitado por Mauss (2003, p. 425):

[...] ciência que estuda, não apenas para descrevê-lo mas também para explicá-lo, o substrato material das sociedades, isto é, a forma que elas ostentam ao se estabelecerem no solo, o volume e a densidade da população, a maneira como esta se distribui, bem como o conjunto das coisas que servem de base para a vida coletiva.

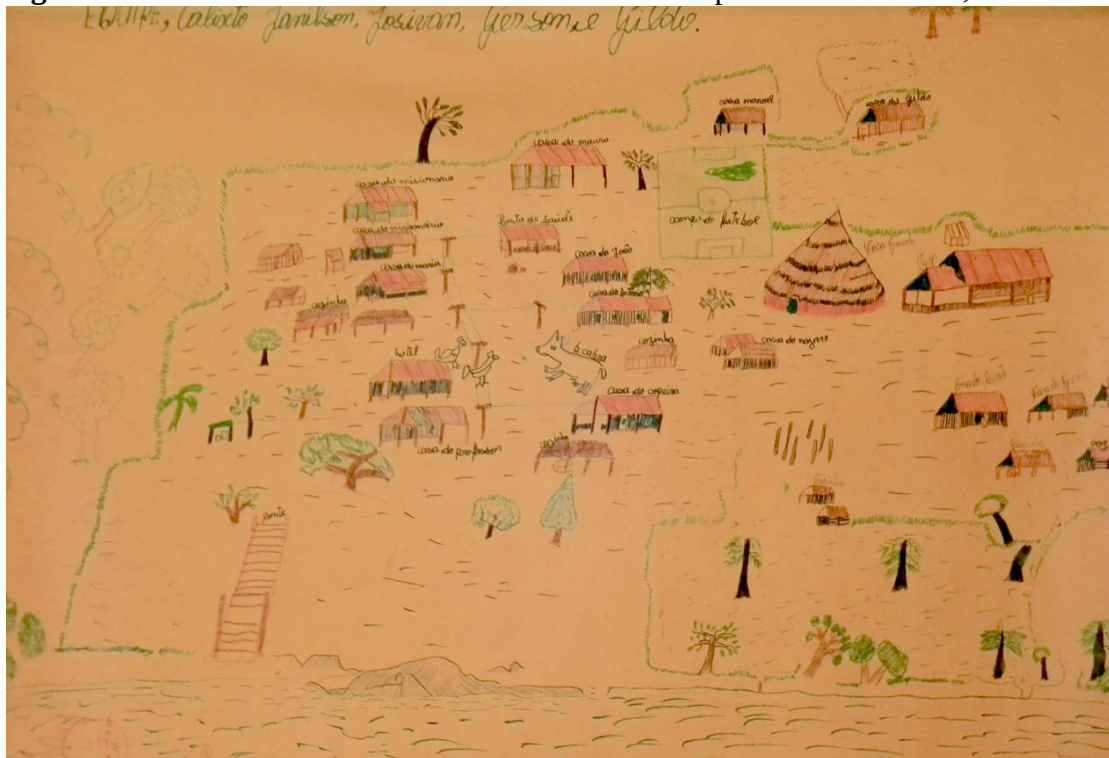
A aldeia kaxuyana pesquisada está situada à margem esquerda do rio Cachorro, muito perto do curso de um pequeno igarapé que lhe dá nome, o igarapé *Warahatxa*. Considerando o que explica Rivière (2001) sobre o porte das aldeias na região da Guiana, a aldeia *Santidade* poderia ser considerada de porte médio – nem pequena, com pouco mais de uma dúzia de moradores, nem grande com mais de uma centena. É possível, ainda, considerá-la uma aldeia madura. Para Rivière (2001), uma aldeia madura assim é considerada menos pelo tempo de sua existência e mais por sua organização social, composta por uma família extensa que engloba quatro gerações⁹¹.

No desenho abaixo (Figura 5), realizado por alunos da escola da aldeia, é possível ter uma ideia do que poderíamos denominar como uma vista panorâmica. Há algumas roças muito próximas da aldeia, onde as mulheres acompanham o manejo da mandioca, frutas, pimenta e outros, e onde coletam madeira para fazer fogo. Outras roças ficam um pouco mais

⁹¹ Considero a aldeia *Santidade* uma aldeia madura, a partir da genealogia realizada através de entrevistas com alguns Kaxuyana.

distantes da aldeia. Também há várias árvores frutíferas espalhadas pela aldeia, como mamoeiros, bananeiras, cajueiros, pés de maracujá, coqueiros, ingazeiros, entre outros, onde as crianças brincam. As crianças é que costumam coletar frutas.

Figura 5 – Desenho coletivo dos alunos da escola com panorama da aldeia, em 2013



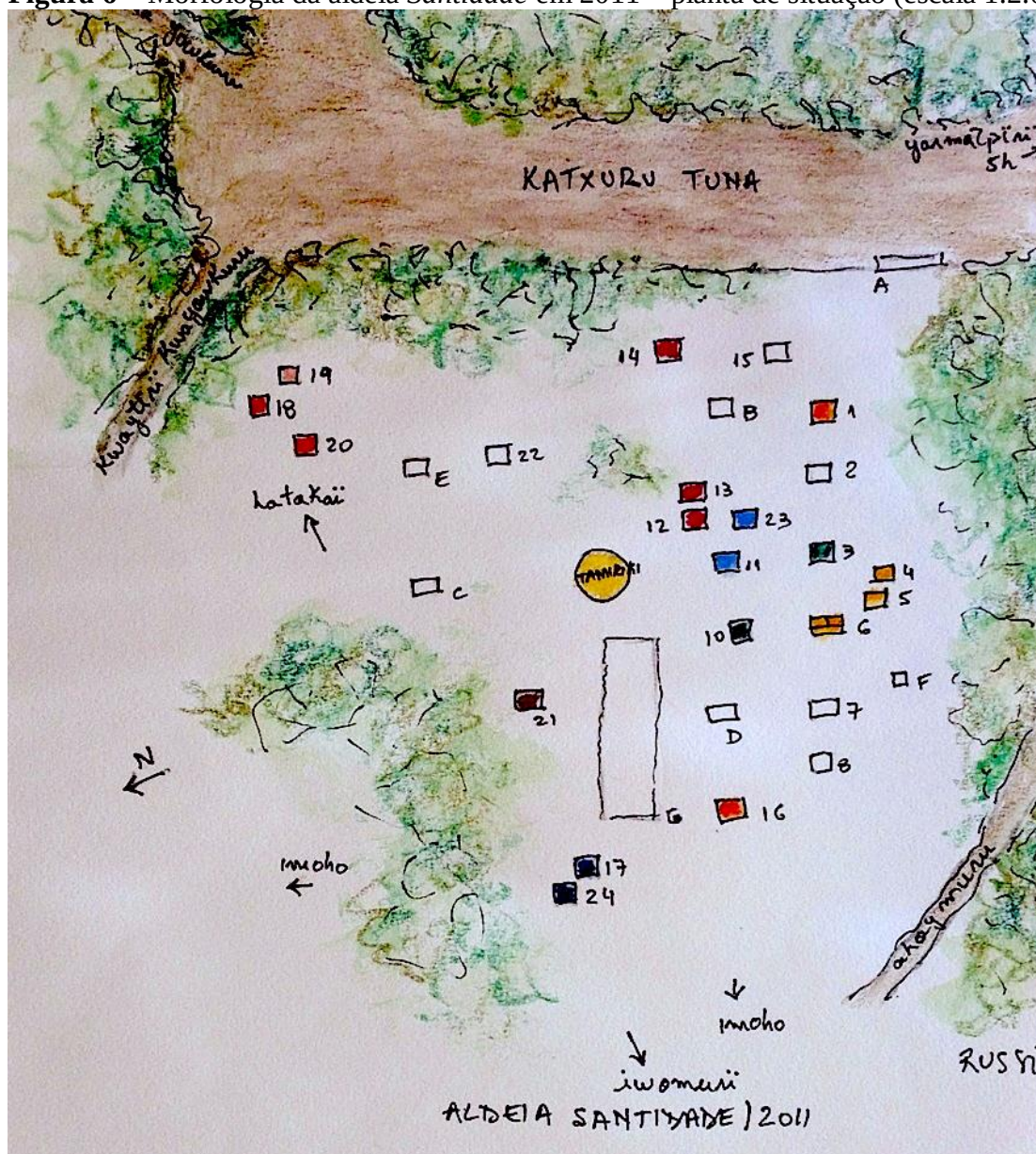
Fonte: Desenho de Josivan Xemu, Carlixto Asusuke, Janilson Waraktxama, Gerson Napeta e Gildo Xerensioma, 2013

Na planta de situação da aldeia em 2011 (Figura 6), vemos que a *tamiriki* está instalada praticamente no que poderia ser denominado como “centro” da aldeia. Essa centralidade da *tamiriki* (*kwama akani* = casa grande) na configuração espacial da aldeia, também está presente no desenho de Mauro Mükaho (Figura 7).

Sobre a configuração espacial da aldeia *Santidade*, Girardi (2011, p.103) afirma:

Aos olhos de um visitante, a aldeia não possui um formato característico, acompanhando o “amorfismo” relacionado às povoações habitadas por outros povos indígenas guianenses. *Santidade* é delimitada pelos roçados, pelos cursos d’água e pelas matas, e tem suas construções distribuídas por duas clareiras principais. Diz-se que, há poucos anos, um roçado dividia essas clareiras, do qual restou apenas a vegetação rasteira de um batatal. Hoje, existem trilhas limpas e largas entre elas, separadas entre si por não mais que um ou dois minutos de caminhada.

Figura 6 – Morfologia da aldeia Santidade em 2011 – planta de situação (escala 1:2.000)



Habitações/construções:

1. Família Patrícia/Mauro

2. Professores

3. Cozinha da Isabel

4. Cozinha velha Maria José

5. Cozinha da Maria José

6. Famílias Maria José/ Candido e Edna/ Adriano

7. Missionários

8. Missionários

9. ---

10. Família Isabel/ João do Vale

11. Família Marlene / Antonio

12. Cozinha da Nazaré

13. Família Nazaré

14. Cozinha da Nazaré

15. Casa de farinha

16. Família Patrícia/ Mauro (em construção)

17. Família Mariinha/ Manoel e Juvenino Jr.

18. Família Goreti/ Renato

19. Família Elaine/ Gerson

20. Cozinha da Goreti

21. Família Francielea/ Gildo

22. Escola/ Igreja

23. Cozinha da Marlene

24. Cozinha da Mariinha

Termos em kaxuyana:

kayama kwamani – casa de farinha

kwaytiri kwayowkuru – igarapé do buriti (?)

katxuru tuna – rio Cachorro

kuhor komu kwamani – igreja

müretomu wosomukátohu – escola

ohikwamani – posto de saúde

tuna kwatá – porto, lugar para o banho

warahatxa yowkuru – igarapé do carazinho

yarmatpĩri – cachoeira dos não índios

wehoto kwamani – casa de fogo (cozinha)

Outras construções/espços:

A. Porto

B. Barracão de refeições coletivas

C. Futura escola

D. Posto de saúde

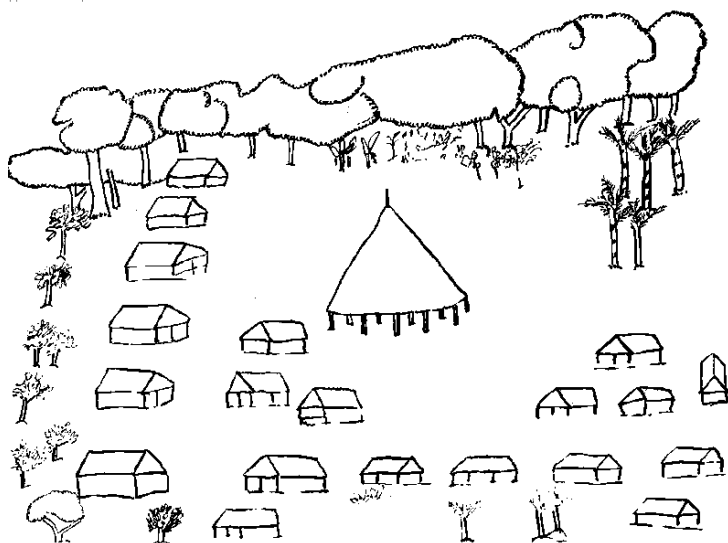
E. Casa vazia

F. Galinheiro

G. Campo de futebol (único espaço não construído)

Fonte: Arquivo da pesquisa.

Figura 7 – Desenho com esquema da aldeia *Santidade*, destaque no centro para a *tamiriki*



Fonte: Desenho de Mauro Makaho (jan/2010).

Os espaços edificados (construídos) de uso coletivo ou familiar na aldeia são: as unidades habitacionais das famílias kaxuyana, as cozinhas⁹², a casa de farinha, o posto de saúde, as unidades habitacionais dos missionários, espaços de galinheiro, a área do porto, a escola e a igreja. Ao total, observamos 29 espaços construídos. O único espaço de uso coletivo não construído é o campo de futebol. Analisando a Figura 6, é possível afirmar que a maioria das casas está mais ou menos disposta ao longo de dois eixos perpendiculares à margem do rio, sendo que as demais estão espalhadas umas ao fundo da aldeia (sentido oeste) e outras no “bairro” denominado *Samauma*, mais a leste, próximas do igarapé *Kwaytĩrĩ* (igarapé do buriti). A morfologia da aldeia materializa a forma como as famílias se organizam no espaço. Assim, fica claro que os grupos domésticos⁹³ instalam suas casas e cozinha(s) próximas umas das outras, ou seja, mantendo 5m a 20m de distância entre elas. As famílias com seus filhos solteiros ocupam unidades habitacionais distintas, ou seja, cada família tem sua casa⁹⁴. Em geral, quando uma filha se casa, por exemplo, surge a necessidade de um novo espaço para o casal que será instalado preferencialmente próximo à casa dos pais da moça.

⁹² Cada grupo doméstico tem sua cozinha que é uma construção externa à unidade habitacional da família e, em geral, não tem revestimento parietal. Nesse local de convívio coletivo familiar, as mulheres preparam os alimentos e bebidas, confeccionam seus artefatos de miçanga e conversam com outras mulheres.

⁹³ “[...] o conceito de grupo doméstico designa qualquer conjunto de indivíduos que realizam juntos e cotidianamente tarefas de produção para sua sobrevivência e consomem juntos os produtos do seu trabalho.” (LENCLUD, 2012, p. 313, tradução minha). Estamos diante, pois, de princípios organizacionais logicamente distintos que resultam na formação de diferentes unidades sociais em sua composição.

⁹⁴ As famílias abrigam ocasionalmente e de forma temporária seus visitantes, em geral parentes não corresidentes.

Caberá ao genro, auxiliado por parentes (afins – cunhados e consanguíneos –, irmãos e primos) providenciar a construção da nova casa.

Apesar dessa descrição, é importante frisar que a configuração espacial da aldeia sofre constantes mudanças. Casas são construídas, abandonas e/ou desmanchadas com frequência, conforme os interesses e necessidades das famílias que as ocupam. Novas casas surgem com a chegada de famílias aparentadas ao *pata yotono* que se mudam para a aldeia, ou quando um novo casal se constitui, tal qual escreveram Gallois e Grupioni (2003). Às vezes, os Kaxuyana chegam a mudar sua casa de lugar dentro da própria aldeia. Foi o que observei ocorrer entre 2009 a 2013, por exemplo, com as casas das famílias de *João do Vale Pekiriruwa* ou do *pata yotono* da aldeia; foi ainda o que vimos ocorrer quando os jovens *Violeta Imenuri* e *Savio Kamatxu* se casaram. Por isso, a morfologia da aldeia, registrada na Figura 6, sofreu algumas alterações que foram registradas em 2013 e que podem ser observadas na Figura 8⁹⁵.

A casa de farinha (Foto 12) está instalada bem próxima à margem do rio, perto do porto, e é usada por praticamente todas as mulheres da aldeia.

⁹⁵ A casa nº 1 que antes era usada pela família do *pata yotono* (*Patrícia Wirisi*, seu marido *Mauro Makaho* e filhos solteiros) é agora utilizada por professores que vêm de outros lugares (item I). A casa de nº 2, antes usada pelos professores/merendeira foi abandonada (item II). O antigo barracão de refeição coletiva (letra B) agora funciona como casa dos professores e cozinha da escola (item III). Próximo da casa nº 14 (casa de farinha), foi instalado um galinheiro para a família de *Nazaré Imoyoko* (item IV). A pouco mais de 20m, foi construído um barracão usado para refeições coletivas e outras atividades (item V). Próximo da antiga cozinha (casa nº 3), *Isabel Taya* teve erguida uma nova cozinha (item VI). A casa de nº 6 agora é ocupada por uma das filhas recém casadas de *Maria José Parukunye* que, com seu marido, compartilham a unidade habitacional construída e dividida com revestimento parietal, com a família que ali já estava instalada de seu irmão, *Adriano Keetxu*, com casado sua prima, *Edna Aniwa*, e seus filhos (item VII). *Maria José Parukunye*, seu esposo, *Candido Waratana*, e seus filhos solteiros agora se mudaram e ocupam uma casa provisória, onde antes era sua cozinha (item VIII). A casa nº 15 que em 2011 estava em construção, hoje abriga *Mauro Makaho* com sua esposa, *Patrícia Wirisi* e seus filhos solteiros. Próximo dali foi construída uma nova cozinha para *Patrícia* (item IX). A casa nº 21, onde antes funcionava parte da escola (1º segmento do ensino fundamental) e a igreja, hoje está abandonada. Onde antes existia a letra C, que seria destinada à escola, em 2012 foi construída uma igreja (item X).

Foto 12 – Casa de farinha: *kayama kwamani*, às vezes chamada de *wehoto kwamani*, “casa de fogo” (Santidade, 2011)



Fonte: Arquivo próprio.

Foto 13 – Mulheres trabalhando na casa de farinha (Santidade, 2012)



Da esquerda para direita – Emiliana, Francilea Warukma, Maria José Parukunye e Maria Goreti Tsiripinĩtĩ. As crianças (Luciano e Jalice) são filhos de Francilea.

Fonte: Arquivo próprio.

Foto 14 – *Patrícia Wirisi* descansa em sua nova cozinha, na ocasião com a cobertura de palha trançada ainda incompleta (*Santidade*, 2013)



Fonte: Arquivo próprio.

Ao lado da *tamiriki* construída em 2009 com 20m de diâmetro e 8m de altura (314m^2), foi construída em 2013 uma *tamiriki* “modelo kaxuyana” de menor dimensão (6 vezes menor) com 8m de diâmetro e cerca de 4m de altura (50m^2).

Foto 15 – À direita, a primeira *tamiriki* da aldeia *Santidade*, construída em 2009 vista a partir do campo de futebol. À esquerda, a área já limpa, em 2013, para a construção da nova *tamiriki* “modelo kaxuyana”. Ao fundo, no meio, vista da igreja construída em 2012, onde celebram cultos três vezes por semana (*Santidade*, 2013)



Fonte: Arquivo próprio.

2.4 Uma versão da aldeia antiga (*patatpo*) e da casa grande (*kwama akani*)⁹⁶

Essa versão da *patatpo Warahatxa Yowkuru* e de outras aldeias velhas remonta aos tempos de antigos líderes kaxuyana. Foram inúmeras ocasiões em que, conversando com os anciões, o tema *tamiriki* acionava suas memórias sobre as aldeias velhas. As lembranças sobre esses lugares e seus respectivos *pata yotono* vinham à tona. As indagações sobre a casa comunal muitas vezes eram respondidas pelas memórias dos tempos anteriores à migração para o Tumucumaque. Os relatos se referem ao período que vai desde quando esses velhos ainda eram crianças e viviam na aldeia *Tut'ko* (anos de 1940 ?) até o momento do abandono de seu território no rio Cachorro (1968). Ao longo desse período, alguns desses velhos com suas famílias viveram em outras aldeias: *Maharawani*, *Warahatxa Yowkuru* e *Ewarho Mahunkatpĩrĩ*. Essas narrativas, para aqueles que não as vivenciaram, parecem dar sentido à construção contemporânea da casa grande (*kwama akani*), ao situarem-na na trajetória dos Kaxuyana que vivem hoje em *Warahatxa Yowkuru*. Essa versão foi elaborada a partir das lembranças de homens, como os velhos *Eugenio Wanaruku*, *Manuel Gertrudes* e *Honório*

⁹⁶ Essa poderia ser considerada uma versão preliminar da ocupação de antigas aldeias kaxuyana que em estudos futuros pode ser complementada.

Awahuku e de atuais líderes, como *Juventino Petirima Junior*, ou *João do Vale Pekiriruwa*. A Tabela 2 sintetiza alguns dados obtidos nesses relatos.

Tabela 2 – Versão preliminar com a identificação e dados de algumas antigas aldeias kaxuyana

Aldeia (nome indígena) / Possível período	Significado / Nome em português	Localização	<i>Pata yotono</i> / <i>In'kiyakono</i>	Habitação comunal família extensa do líder (casa grande)	Tipo construtivo
<i>Txaka</i> ?	?	rio Cachorrinho	?	?	?
<i>Mohetpĩri</i> / ?	Tapereba velho / ?	rio Ambrósio	<i>Amakuku</i> (Yaskuryana)/ ?	sim	?
<i>Tut'ko</i> / anos 40 (?)	castanheira ou castanha/ ?	rio Cachorrinho	<i>Petirima</i> / ?	sim	? não era tipo <i>tamiriki</i>
<i>Maharawanĩ</i> / fins anos 40 início anos 50 (?)	Cachoeira grande ou porão / ?	rio Cachorro próx. cachoeira São Pedro	<i>Antonio Conori Wakawaka</i> / <i>Juventino Matxuwaya</i>	sim	<i>wayampanĩ</i>
<i>Warahatxa Yowkuru</i> / anos 55 (?) até 1962	Igarapé do carazinho / <i>Santidade</i>	rio Cachorro	<i>Juventino Matxuwaya</i> / <i>Antonio Conori Wakawaka</i>	sim	<i>Tamiriki</i>
<i>Ewarho mahunkatpĩri</i> 1962-1968	lombo de anta	rio Cachorro	<i>Honório Awahuku</i> / ?	não	

Fonte: Elaboração própria

O velho *Eugenio Wanaruku* nasceu numa aldeia no rio Cachorrinho (afluente do rio Cachorro), *Manuel Gertrudes*, um Txikyana, nasceu na aldeia *Txiharimuhahay* (folha grande), próximo ao rio Trombetas (o rio Grande), onde seu pai era *pata yotono*, *Honório Awahuku* nasceu na aldeia *Tut'ko*, e *Juventino Petirima Junior* nasceu na antiga aldeia *Warahatxa Yowkuru*.

Eugenio Wanaruku (irmão de *Juventino Matxuwaya* por parte de pai e irmão de *João do Vale Pekiriruwa* por parte de mãe, *Maria Tirimó*) e seu *ihoyitkanenhĩri* (aquele que criou,

nesse caso, padraсто) *Antonio Grande Waratana* (pai de *João do Vale Pekiriruwa*) se mudaram para *Tut'ko* (no rio Cachorrinho) depois de viverem na aldeia *Mohetpĩrĩ* (no rio Ambrósio). *Antonio Grande Waratana* era primo de *Antonio Conori Wakawaka*, *Juventino Matxuwaya*, *José Conori* e *Tumot'inke*. O pai deles era *Petirima*, chefe da aldeia *Tut'ko*. Quando viviam nessa aldeia, o pai de *Eugênio Wanaruku*, *José Conori* (?), era considerado um *towono* (aquele que sabe, um sábio) capaz de saber fazer casas de tipos diferentes; ele era um “especialista em construção”, como disseram *Honório Awahuku* e *Juventino Petirima Junior*. Na aldeia *Tut'ko* não construíram uma casa grande do tipo *tamiriki*, mas todos viviam numa grande habitação comunal.

Certo dia, *Petirima*, chefe da aldeia *Tut'ko*, ficou muito doente e tempos depois faleceu. Como era costume nessas circunstâncias, seus parentes abandonaram a aldeia e iniciaram um novo roçado. Com isso, abriram uma outra aldeia às margens do rio Cachorro, localizada próximo ao Varadouro – a Cachoeira São Pedro. Nesse local, fundaram a aldeia *Maharawanĩ*. *Antonio Conori Wakawaka* assumiu a chefia e *Juventino Matxuwaya* se tornou seu *in'kĩ yakono* (parceiro de trabalho, ajudante, vice-chefe). Neste lugar a habitação comunal era do tipo *wayampanĩ* (construção com planta baixa elíptica, sem paredes).

Naquela ocasião, os irmãos *Antonio Conori Wakawaka* e *Juventino Matxuwaya* vendiam castanha do Pará para um branco de nome Pedrão, que decidiu fazer um roçado grande junto com os irmãos *Makawaka* e *Matxuwaya*. O local escolhido era um antigo acampamento no rio Cachorro, usado como local de “pouso” (para pernoitar) e conhecido pelos não indígenas por seu nome em português: *Santidade*. Parece que o nome *Santidade* teria sido dado pela equipe da Comissão Delimitadora de Fronteira, em meados nos anos de 1930. Esse local era conhecido pelos Kaxuyana como *Warahatxa Yowkuru*, em função de um igarapé próximo dali.

Com a morte da sua esposa, *Wakawaka* decidiu deixar a chefia e, como acontecera antes, a aldeia foi abandonada. Dessa vez, o local que o grupo escolheu para abrir a aldeia era o antigo acampamento conhecido como *Santidade*. Ali eles abriram a aldeia *Warahatxa Yowkuru*, onde *Juventino Matxuwaya* foi chefe e curandeiro por mais de 10 anos. Ele falava com os espíritos na *tahuy*⁹⁷.

⁹⁷ Não foi possível precisar o significado do termo *tahuy*. Pelos relatos dos velhos Kaxuyana, esse era um tipo de casa provisória, feita de palha tal qual um abrigo. Eles contam que neste local o curandeiro, *piad'ze* (pajé) falava com os espíritos.

Nessa aldeia, *Juventino Matxuwaya* decidiu que a habitação comunal seria do tipo *tamiriki*. Antes de esta casa ficar pronta, eles fizeram uma construção provisória⁹⁸. A antiga *tamiriki* foi construída pelos jovens (homens adultos), depois de intenso processo de aprendizado, como apareceu no relato dos velhos, anteriormente mencionado. *Juventino Matxuwaya* pedia para que jovens demonstrassem seu conhecimento. Para isso, eles deviam construir e desmanchar – era uma espécie de teste, prova. A palha de ubim, que dizem ser muito boa para o telhado, não nascia perto da aldeia e teve que ser coletada longe, “lá pra cima”, como disseram, perto de um local conhecido como “caída dos pretos”. Como dito, *Antonio Grande Waratana* foi chamado para ajudar no momento de finalização da casa, para ajudar a colocar o *itxurumĩĩ* (*itxuru* – camarão, literalmente casinha de camarão). Esse adorno, colocado na parte superior do lado externo do telhado, era elemento decorativo e sonoro, já que os pequenos pedaços de cerca de 15cm de *txari* (taboca) ficavam pendurados e tilintavam com o bater do vento.

Na antiga aldeia *Warahatxa Yowkuru*, todos foram morar nessa casa comunal (*tamiriki*), onde também preparavam os alimentos. O fogo ficava acesso todo o dia e os aquecia durante as noites frias. Além dessa casa grande, havia dois outros tipos de construção: uma cozinha usada para o preparo da farinha e uma casa dos homens, do tipo *muytaraka*. Em *Santidade*, *Antonio Grande Waratana* fez uma casa do tipo *kehahana* (casa de planta baixa retangular) para sua família viver. As lembranças de *João do Vale Pekirirua*, por exemplo, remetem a essa época.

Pouco antes de falecer, o líder *Juventino Matxuwaya* abriu um roçado, posteriormente conhecido como *Ewarho mahunkatpĩĩ*. Com seu falecimento, seu filho *Honório Awahuku* assumiu a chefia. O grupo, então, abandonou *Santidade*, como de costume nessas circunstâncias, e foi viver nessa nova aldeia. Como os velhos contaram, não permaneceram por muito tempo nessa localidade. Em 1968, abandonaram esse lugar para migrar para o Tumucumaque. Na aldeia *Ewarho mahunkatpĩĩ*, eles não construíram uma casa comunal e as famílias nucleares tinham suas próprias casas. Vale lembrar que naquela ocasião eles estavam bastante adoentados. Isso teria dificultado a construção de uma casa comunal? Não é possível afirmar nada nesse sentido. Contudo, quando do regresso ao rio Cachorro de parte dos Kaxuyana migrados para o Tumucumaque, o grupo desejava abrir sua aldeia no mesmo local de uma antiga aldeia kaxuyana. E decidiram escolher o lugar onde seus

⁹⁸ Esse tipo de construção provisória é denominada *mara yakinariĩ* (jacu) ou *so'sohokono* (pelo feio) e foi feita com palha de curuá. A referência a “pelo feio” decorre do fato da palha não ser trançada, como usam fazer na cobertura de outras casas.

familiares viveram por muito tempo. Além da referência a um lugar onde permaneceram sob a liderança do importante chefe *Juventino Matxuwaya*, *Santidade* também foi escolhida por questões pragmáticas. O lugar da antiga aldeia *Ewarho mahunkatpĩrĩ* era mais distante e isso significaria também mais custos nos deslocamentos frequentes da aldeia para o centro urbano de Oriximiná. O próprio local da antiga *Ewarho mahunkatpĩrĩ* foi considerado impróprio por dois aspectos: não havia bons locais para a roça ali próximos e, atrás da aldeia, existe um grande charco, o que limitaria a possibilidade de a aldeia crescer e acomodar várias famílias.

2.5 A língua kaxuyana e o multilinguismo na aldeia

Antes de tratar da língua kaxuyana, faço um breve apontamento sobre as línguas indígenas no Brasil, com ênfase àquelas faladas na Amazônia. Esse resumo foi elaborado a partir dos estudos de Rodrigues (1993)⁹⁹ e Seki (1999). A problemática dos estudos sobre as línguas indígenas brasileiras há mais de um século traz enormes desafios aos pesquisadores. As línguas indígenas brasileiras têm, em geral, poucos falantes: são menos de mil pessoas. Embora não existam dados totalmente precisos, os estudiosos da área concordam em estimar que são faladas hoje, no Brasil, cerca de 180 línguas distribuídas em cinco grandes grupos: tronco Tupi, tronco Macro-Jê, família Karib, família Aruak, família Pano, existindo ainda nove famílias menores e dez isolados linguísticos (SEKI, 1999).

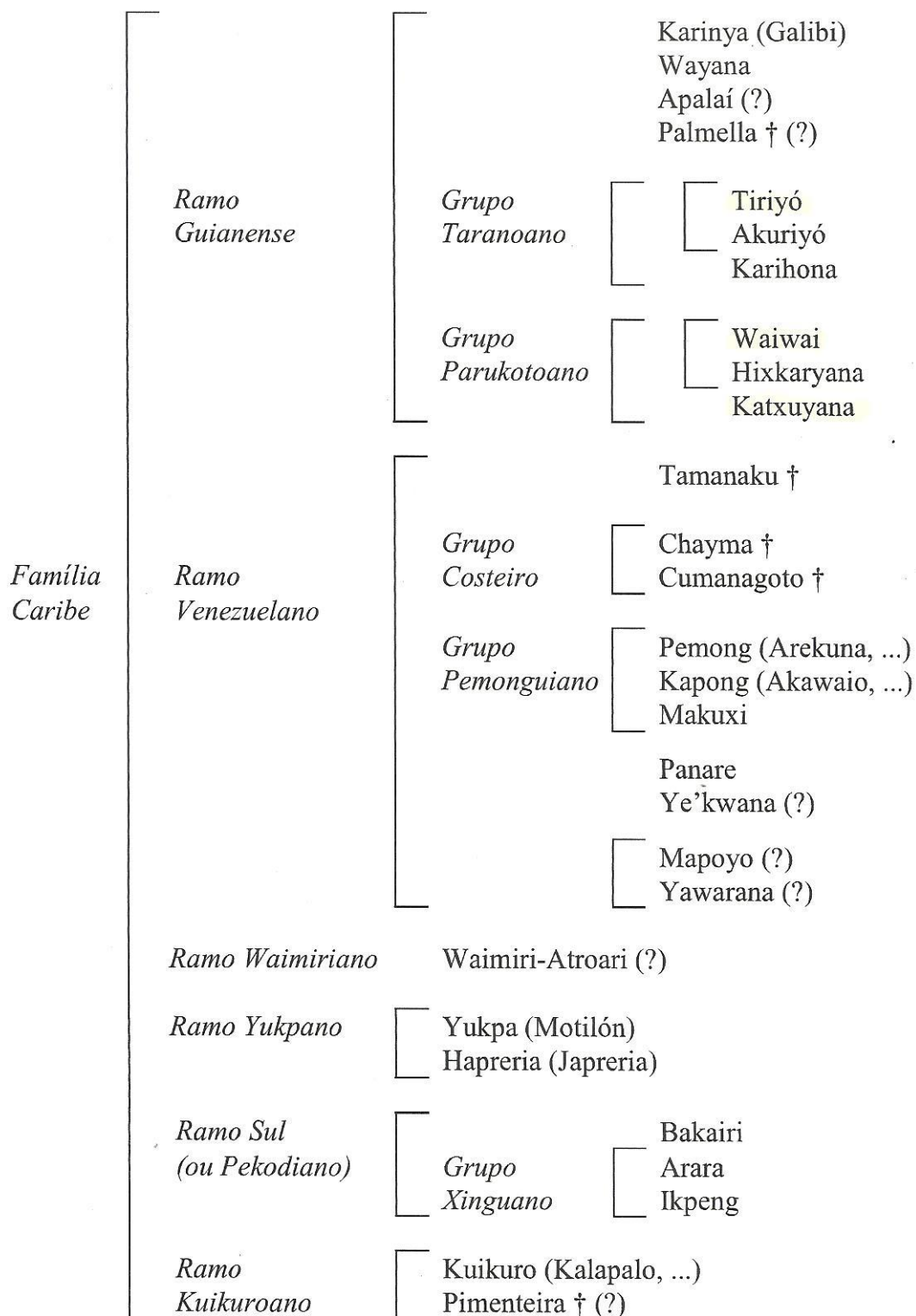
Durante décadas, o linguista Aryon Rodrigues (1993) se dedicou aos estudos das línguas indígenas da Amazônia. Segundo ele, o panorama linguístico da Amazônia se caracteriza, hoje, pelo predomínio de três famílias linguísticas distribuídas naquele espaço geográfico: a Aruák, a Karib e a Tupi-Guarani, em contraste com o grande número de famílias menores, que em parte se justapõem às maiores e, em parte, se intercalam no meio delas. Conforme Rodrigues, a família Karib é essencialmente amazônica, igualmente presente tanto ao norte quanto ao sul do rio Amazonas. Para Lucy Seki (1999), a família Karib é representada no Brasil por vinte línguas que se distribuem ao norte e ao sul do rio Amazonas. Outras línguas dessa família são faladas nas Guianas, Venezuela e Colômbia.

⁹⁹ Além desse artigo de Rodrigues, muitas informações foram extraídas de seu texto “Panorama das línguas indígenas na Amazônia”, disponível em: <<http://www.comciencia.br/reportagens/amazonia/amaz6.htm>>.

O linguista Desmond Derbyshire¹⁰⁰, talvez o primeiro a estudar e publicar trabalhos sobre a língua kaxuyana (1958a, 1958b, 1961)¹⁰¹, classificou-a como uma língua pertencente ao tronco linguístico karib. Na ocasião de seus estudos, em torno dos anos de 1950, a língua kaxuyana comparada a outras da mesma área formaria um dialeto próprio, com algumas particularidades, tais como uso de afixos, e estaria vinculada a um grupo etnolinguístico que ele denominou como “kaxuyana-warikyana”. Outro estudo de classificação linguística dos povos indígenas do Pará setentrional, que incluiu a língua dos Kaxuyana, foi realizado por Protásio Friel (1958), que classificou o kaxuyana como um dialeto warikyana (FRIKEL, 1970a). Entre os anos de 1970 a 1980, a linguista Ruth Wallace de Paula (1970, 1976, 1977, 1983) dedicou-se a estudar fonologia e afixos da língua kaxuyana. Em artigo publicado mais recentemente, o linguista Sérgio Meira (2006) vincula a língua kaxuyana, da família linguística karib, ao grupo parukotoano. Como recomenda Meira (2006), a figura seguinte deve ser vista como uma “primeira aproximação”, em decorrência das inúmeras dúvidas acerca do grau de parentesco entre essas línguas.

¹⁰⁰ Desmond Derbyshire (1924-2007) foi missionário e linguista do *Summer Institute of Linguistics*, estudou línguas das terras baixas da Amazônia e Guiana e seu principal trabalho foi sobre a língua dos Hixkaryana. Dedicou-se a traduzir a Bíblia para a língua Hixkaryana e no Brasil viveu entre esse povo na aldeia Kasawa, no rio Nhamundá. (Resumo em português, elaborado a partir do original em inglês, disponível em: <<http://www.linguistlist.org/issues/19/19-1.html>>. Acesso em: 2 maio 2012.

¹⁰¹ Os textos de Derbyshire dos anos de 1958 cito-os apenas (nas referências e no Quadro 1), pois na ocasião em que estive no Museu Nacional (UFRJ/RJ), os arquivos da área da linguística estavam indisponíveis para pesquisa.

Figura 9 – Classificação provisória das línguas da família Karib

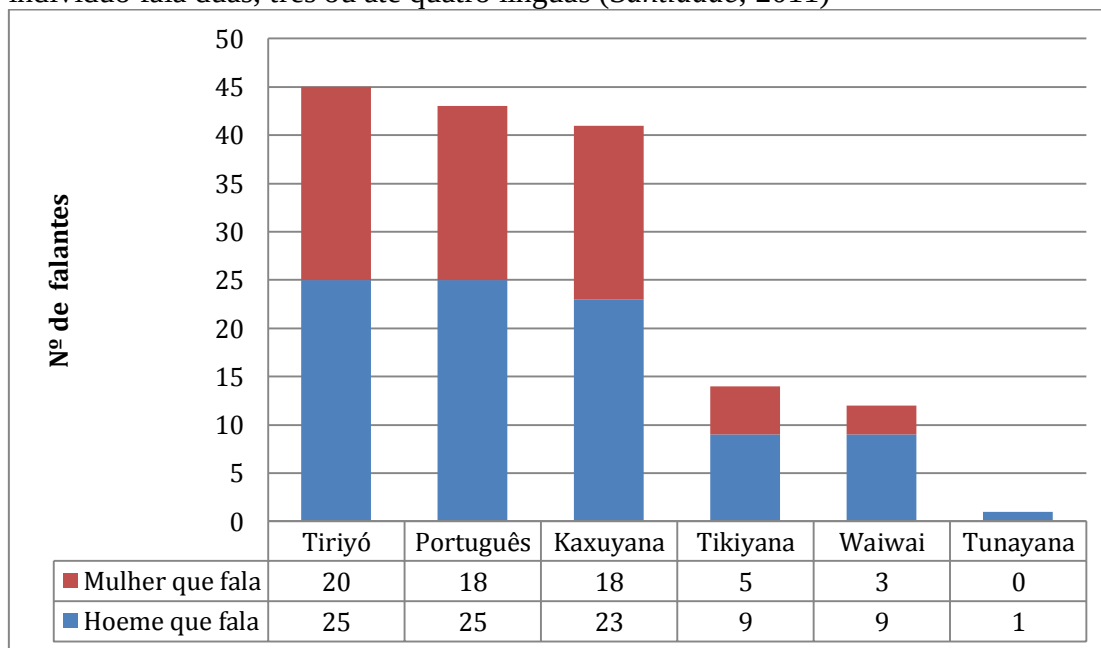
Fonte: Meira (2006, p. 169).

Acerca da língua kaxuyana, Friel (1970b, p. 279-280) identificou quatro “formas de linguagem”: a) comum ou ordinária (usada na vida diária), b) “litúrgica” ou religiosa (usada em cerimônias religiosas, invocações), c) linguagem educada ou “estilo elevado” (quase recitativa, com elevação da altura de voz), d) “baixo calão” (palavrões).

Vivendo entre os Tiriyó, com quem estabeleceram relações matrimoniais, os Kaxuyana aprenderam a falar Tiriyó. Enquanto viveram no rio Cachorro, os Kaxuyana mantiveram convivência com os caboclos castanheiros e com os negros do rio Trombetas e, por isso, muitos homens falavam fluentemente o “português caboclo” e as mulheres, apesar de o entenderem, falavam com certa dificuldade. Desde quando se instalaram no Tumucumaque, Friel e Cortez (1972, p. 21) já vislumbravam que as gerações seguintes se tornariam “triglota, falando Kaxuyana, Tiriyó e Português”.

O polilinguismo indicado por Friel e Cortez (1972) nos anos de 1970 é fato recorrente atualmente entre os Kaxuyana, desde sua migração para o Paru de Oeste (Tumucumaque) e seu regresso para o rio Cachorro. Na aldeia *Santidade*, também observei uma profusão de línguas faladas que condensei no Gráfico 1. Um fato recorrente que ocorre na aldeia é uma pessoa falar em kaxuyana e a outra responder em tiriyó. É importante salientar que uma mesma pessoa fala duas, três ou até quatro línguas. Em 2011, para a elaboração desse gráfico, considerei as pessoas com idade acima dos 5 anos. Com isso, do total de 62 pessoas que habitavam a aldeia naquela ocasião, foram subtraídas 14 pessoas (8 crianças de 0 a 1 ano e 6 de 1 a 4 anos) o que significou que o universo de análise foi reduzido para 48 pessoas no total, sendo 25 homens e 23 mulheres. Nesse levantamento, não considerei o grau de domínio da língua falada. A partir desses dados, é possível indicar que a língua que predomina é o tiriyó (falado por 93,7% da população), seguida do português (falado por 89,6% da população), em terceiro lugar, o kaxuyana (falado por 85,4% da população), em quarto está o txikyana (falado por 29,2% da população), em quinto, o waiwai (falado por 25% da população) e por fim, apenas um único homem fala o tunayana (que representa 2,1% da população). Entre os homens, todos falam tiriyó e português e quase todos (92%) falam kaxuyana. Entre as mulheres, a maioria fala kaxuyana (86,9%) e boa parte delas fala tiriyó e português (78,3%). Esses dados, apresentados no Gráfico 1, demonstram a predominância das línguas faladas (tiriyó, português, kaxuyana e txikyana).

Gráfico 1 – Diferentes línguas em número de falantes. Atentar para o fato de que um mesmo indivíduo fala duas, três ou até quatro línguas (Santidade, 2011)



Fonte: Elaboração própria.

Entretanto, até hoje, pouco se conhece sobre a língua kaxuyana. Conforme estimativas de Meira (2006), em 2006 seriam cerca de 50 falantes. Grupioni (2010) avalia que atualmente haja menos de uma centena de falantes dessa língua. Diante disso, os chefes de famílias kaxuyana vêm se empenhando para que sua língua retome o vigor. Neste sentido, na época da inauguração da *tamiriki* o então cacique *João do Vale Pekiriruwa* ressaltou a importância da ação de valorização da cultura kaxuyana para a revigoração de sua língua materna, o kaxuyana. Assim ele disse: “[...] Nós nunca esquecemos a nossa terra [...]. O kaxuyana foi um pouco dominado [se referindo à língua kaxuyana], quando fomos morar com os outros [se referindo aos Tiriyo]. Agora estamos falando duas línguas – tiriyo e kaxuyana. Aqui vamos aprender a nossa linguagem.” (trecho do discurso de *João do Vale Pekiriruwa* no 2º. dia da festa de inauguração da *tamiriki*, 07/10/2010). Dessa forma, o próprio projeto da reconstrução da *tamiriki* integra o processo de valorização da cultura kaxuyana.

2.6 Dados populacionais e a escola na aldeia

Os Kaxuyana com os quais Friel teve contato nos anos de 1940 consideravam que no início do século XX seu povo formava um grupo “grande e numeroso”, com uma

população variando entre 300 a 500 indivíduos (FRIKEL, 1970a). Entretanto, em 1925, por ocasião da já referida epidemia de sarampo, o grupo teria reduzido drasticamente, restando entre 80 e 90 indivíduos.

Nas referências consultadas, um estudo sobre a população kaxuyana foi realizado por Friel e Cortez (1972), quando o povo Kaxuyana já havia abandonado suas terras, em 1968. Na ocasião deste estudo, Friel e Cortez (1972) consideraram tanto o grupo migrado para o Tumucumaque, quanto aquele que se deslocou para o rio Nhamundá. Alguns dados desse trabalho aparecem na Figura 10 e Tabelas 3 e 4. Nas demais referências, as informações sobre a população kaxuyana se restringem as estimativas de quantitativos populacionais, identificando os rios onde viviam (Cachorro, Cachorrinho, Trombetas, Ambrósio e Iaskuri) e/ou o número de malocas onde se distribuía¹⁰².

Tabela 3 – Dados da população kaxuyana antes da migração

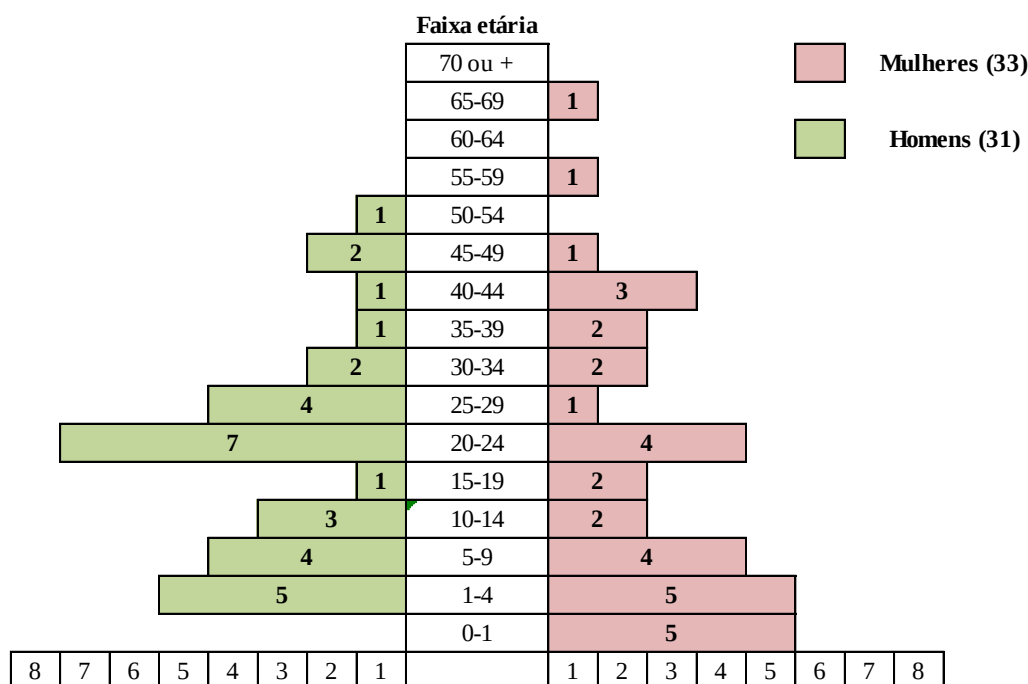
Ano	Total	Fonte
1944	60	Friel (1970 b)
1945¹⁰³	80	Friel e Cortez (1972)
1950	80	Gama Malcher (1950)
1957	62	Polykrates (1957b)

Fonte: Elaboração própria.

Friel e Cortez (1972) registraram no censo populacional kaxuyana de 1970, um total de 64 pessoas, sendo 31 homens (48,4% da população) e 33 mulheres (51,6% da população).

¹⁰² Entre os trabalhos, destacamos: Gama Malcher (1950), Friel (1970a), Polykrates (1957).

¹⁰³ O ano 1945 foi suposto a partir da informação de Friel e Cortez (1972), que estimaram a população kaxuyana para este período.

Figura 10 – Pirâmide populacional dos Kaxuyana, em 1970

Fonte: Frikel e Cortez (1972, p. 21).

Nos anos de 1980, Gallois e Ricardo (GALLOIS; RICARDO, 1983) apontaram que eram escassos os dados sobre a evolução da população kaxuyana até então. Por isso, afirmou que seria difícil saber se o aumento populacional decorreria de crescimento demográfico ou da agregação de outros povos. Desde sua migração, os Kaxuyana estabeleceram casamentos interétnicos com outros grupos (sobretudo com os Hixkaryana e com os Tiriýó). Até hoje, com a continuidade dos intercassamentos, é difícil afirmar com precisão o quantitativo populacional kaxuyana.

Tabela 4 – Dados da população depois da migração, mas antes do regresso ao rio Cachorro, em 1999

Ano	Nhamundá/Mapuera	Paru de Oeste	Total	Fonte
1970	07	57	64	Frikel e Cortez (1972)
1979	---	96	?	Frei Mielert
1981	24	110	134	Almeida/ Gallois
1997	---	271	?	Denise F. Grupioni

Fonte: Elaboração própria a partir de Gallois e Ricardo (1983), com informações coletadas no site do ISA, disponível em: <<http://pib.socioambiental.org>>.

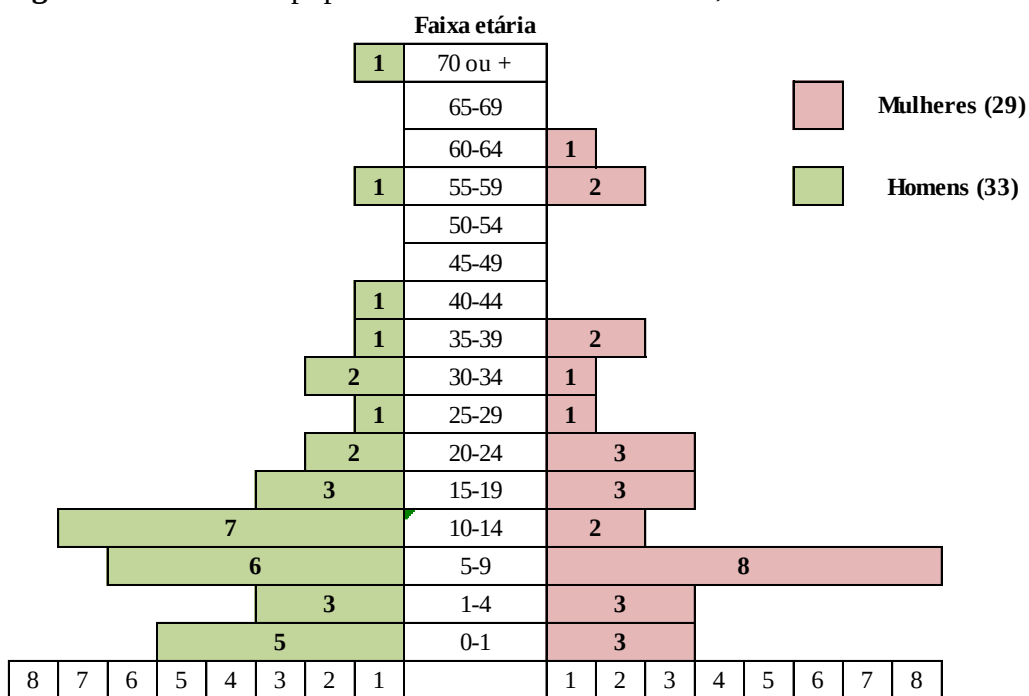
O IBGE (2010) registrou que a população indígena que vive atualmente no Brasil soma pouco mais de 896 mil pessoas. Não cabe aqui discorrer sobre essa temática, mas

convém salientar que o quantitativo populacional dos ameríndios vem crescendo nas últimas décadas. O mesmo ocorre com a população kaxuyana, como observei, que cresceu significativamente. Segundo o IBGE (2010), houve um aumento no quantitativo de pessoas que se declararam indígenas, o que foi registrado pelos censos demográficos nos períodos 1991/2000 e 2000/2010. Ainda conforme o IBGE, em 2000, as declarações de pessoas que se reconheceram como indígenas aumentou substancialmente em relação a 1991; contudo, em 2010, mantiveram-se em patamares similares a 2000.

Apesar das dificuldades expostas acima, no que toca à questão do cálculo da população kaxuyana, no censo de 2010, o IBGE registrou que esse povo somava 418 pessoas. Se nos anos de 1940 a população kaxuyana foi estimada entre 60 a 80 indivíduos (Tabela 3) e em 2010 eles eram 418, é possível constatar, assim, um aumento entre 422,5% a 596,7% da população.

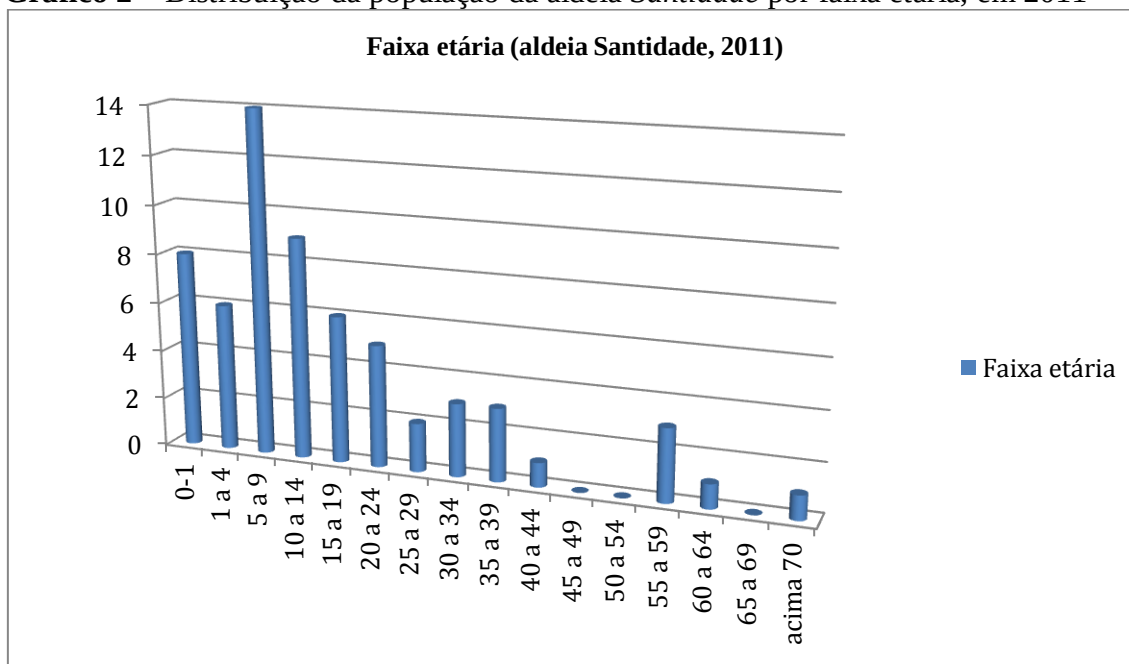
Como outras aldeias karib, *Santidade* é pouco numerosa, se comparada às aldeias dos povos Gê, mas como já dito, pode ser considerada uma aldeia de médio porte, em relação às aldeias Karib (RIVIÈRE, 2001). Em julho de 2010, por ocasião de minha segunda visita aos Kaxuyana na aldeia *Santidade*, registrei oito unidades habitacionais, cada qual ocupada por uma família nuclear; e uma unidade habitacional compartilhada por duas famílias, num total aproximado de 55 indivíduos. Em 2011, quando anotei informações para esse levantamento censitário (Figura 11), a população da aldeia havia subido para um total de 62 pessoas. Naquela ocasião, eram 33 homens (53,2% da população) e 29 mulheres (46,8% da população), ou seja, houve ligeiro desequilíbrio entre a população masculina e feminina¹⁰⁴.

¹⁰⁴ O ligeiro desequilíbrio de cerca de 5% a mais de homens em relação às mulheres não tem valor heurístico.

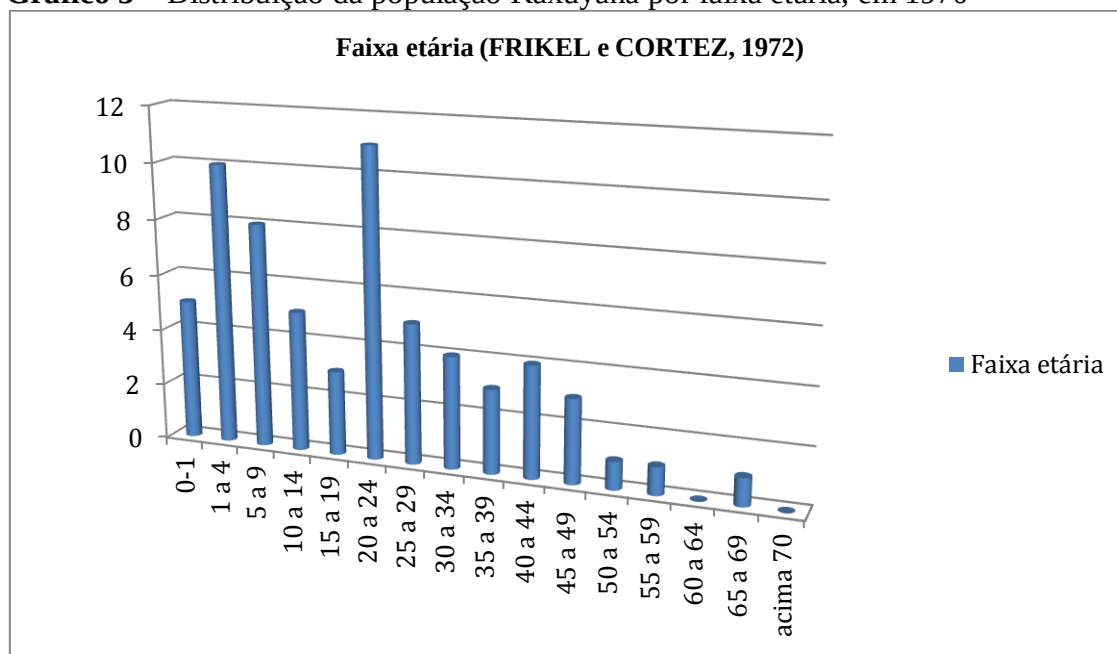
Figura 11 – Pirâmide populacional na aldeia *Santidade*, em 2011

Fonte: Elaboração própria.

Condensei as informações das pirâmides populacionais (Figuras 10 e 11) em gráficos de distribuição da população por faixa etária (Gráficos 2 e 3).

Gráfico 2 – Distribuição da população da aldeia *Santidade* por faixa etária, em 2011

Fonte: Elaboração própria.

Gráfico 3 – Distribuição da população Kaxuyana por faixa etária, em 1970

Fonte: Elaboração própria, a partir dos dados de Frikel e Cortez (1972, p. 21).

No Gráfico 3, é possível observar que em 1970 o maior quantitativo populacional estava na faixa entre 20 e 24 anos, na qual predominavam rapazes solteiros sem possibilidades de casamento com mulheres da própria aldeia. Os velhos com quem conversamos sempre diziam que na época em que tiveram que migrar para o Tumucumaque (para a Missão, como chamam) quase não havia crianças na aldeia. De acordo com os dados de Frikel e Cortez (1972), as crianças (de 0 a 9 anos) representavam 36% da população kaxuyana naquele momento. Tomando essa informação apenas como parâmetro (já que se refere ao todo de uma população), verifiquei que em 2011 esse percentual cresceu e representava 45% da população da aldeia. Em 2011, na aldeia *Santidade*, o maior índice populacional estava na faixa entre 5 e 9 anos (Gráfico 2).

A partir das conversas com os Kaxuyana, foi possível fazer uma sistematização preliminar e provisória da organização da sociedade kaxuyana em categorias de idade (Tabela 5). É importante atentar para o fato que essas categorias ou classes de idade não podem ser apreendidas como grupos etários, tal como existem em outras sociedades ameríndias, a exemplo do que ocorre entre os Xavante. Na sociedade Xavante, os grupos etários são um importante regulador de inúmeras atividades¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Em sociologia e antropologia, a categoria ou classe de idade (*age grade* ou *age class*) é uma forma de organização social, baseada na idade e organizada numa série de categorias pelas quais os indivíduos passam ao longo de suas vidas. Isso contrasta com o grupo etário (*age set*), em que os indivíduos permanecem permanentemente ligados com um mesmo grupo que se torna progressivamente mais sênior. Sobre isso, ver

Tabela 5 – Categorias de idade (classificação provisória)

Categoria de idade <i>Pürehno yot wotohu</i> ¹⁰⁶	Homem <i>Toto</i>	Mulher <i>Worisi</i>
recém-nascido	<i>Enusonani</i>	
solteiro (antes da puberdade)	<i>mire hoyiti</i>	<i>imītahini</i>
adulto solteiro (em formação)	<i>tīhiyem taki</i> <i>mire hoyiti</i>	<i>tīmantatīkemi</i> <i>imantatxinani</i>
adulto casado sem filhos	<i>ymīritahara hotko</i> <i>tīmrekem taki</i>	<i>imrehitahini</i> <i>tīmrekem taki</i>
adulto com cerca de 20 anos recém-casado com filho pequeno	<i>tīmreke</i> <i>tīmrehitxite</i>	<i>tīmreke</i> <i>tīmrehitxite</i>
adulto casado com cerca de 30 anos e filhos grandes, talvez netos pequenos	<i>wahoto</i> ¹⁰⁷	<i>yakīhi</i> ¹⁰⁸
velho com netos já adultos	<i>tamītxi</i> <i>amu</i>	<i>yakīhi</i> <i>wiwi</i>

Fonte: Elaboração própria.

No ano de 2011, a população da aldeia kaxuyana era de 62 indivíduos, sendo que 59% deles tinham menos de 14 anos de idade. Um aspecto relevante a ser apontado é o fato de que mais de 50% da população frequenta a escola. A escola do sistema formal de ensino que funciona na aldeia recebeu o nome de “Escola de Ensino Fundamental Matxuwaya”, em homenagem a seu antigo líder, o já citado *Juventino Matxuwaya*. Até o ano de 2012, tanto o 1º quanto o 2º segmento do ensino fundamental funcionavam na grande casa comunal circular de cobertura cônica, feita em palha trançada, a tradicional *tamiriki*. Naquele ano, construíram uma igreja e o 1º segmento do ensino fundamental passou suas aulas para o novo espaço. Na *tamiriki*, mantiveram as aulas do 2º segmento do ensino fundamental, em que não há separação entre os alunos em decorrência de possíveis defasagens idade/série, como é comum

Bernardi (1985). O grupo etário é um grupo social, composto por pessoas da mesma idade, que têm uma identidade comum, mantêm laços estreitos durante um período prolongado e, juntos, passam por uma série de *status* relacionados com a idade. Isso contrasta com a categoria ou classe de idade, por meio do qual as pessoas passam individualmente ao longo do tempo. Sobre grupo etário ver em Maybury-Lewis (1984) e Lopes da Silva (1986) a organização social Xavante que difere, conforme o gênero.

¹⁰⁶ Literalmente chamamento de pessoas por idade, provavelmente um “vocativo categórico” ou “vocativo coletivo”.

¹⁰⁷ Literalmente primeiro filho.

¹⁰⁸ Literalmente velha. Termo com conotação de apelido carinhoso, usado por pessoas da mesma idade ou mais velha.

ocorrer em escolas brasileira¹⁰⁹. Na mesma sala estudam alunos de diferentes séries, convivendo, então, adolescentes solteiros e homens e mulheres casados com filhos.

2.7 Festividades e cerimônias

Com as minhas idas a campo, fui conhecendo um pouco mais sobre o dia a dia e os momentos especiais da vida dos Kaxuyana. Para conhecer melhor a diversidade desses momentos especiais, optei aqui por transcrever um texto escrito por *Mauro Makaho*¹¹⁰, que além de *pata yotono* da aldeia, é também professor do primeiro segmento da escola formal que lá funciona. Ele listou as festividades de seu povo e detalhou o ritual de puberdade, sobre o qual trato no próximo item deste capítulo.

O ritual do povo Kaxuyána – *Omïspoyitï Txaikatohu*

Para fazer a cerimônia a comunidade se reúne na casa grande, chamada *tamiriki*. Lá fazemos uma discussão e convocamos para a grande festa. Fazemos convite aos parentes para participarem do evento tradicional. São estes os grandes rituais do Povo Kaxuyana.

Cerimônias:

Oração para curar doente

Festa de criança recém-nascida

Festa de início do verão

Festa de início do inverno

Festa dos rapazes quando completam 18 anos

Festa das moças quando completam 18 anos

Festa das meninas quando ficam moça (sinal – quando a menina menstrua)

Festa dos meninos quando ficam moço (sinal – menino quando a voz fica grossa).

Festa da menina quando fica moça:

Fazemos um barraco pequeno para abrigar a moça até terminar sua menstruação. Após tudo isso, o pai e a mãe se preparam durante uma semana.

Atividade da mãe da menina – preparar tinta de urucum e tinta de jenipapo para pintar a menina

Faz beiju com massa fina e grossa, faz bebida de: banana, batata, mandioca e cana para servir aos convidados

E faz bebida sagrada somente para menina e suas amiguinhas beberem.

¹⁰⁹ Aqui faço referência à Educação de Jovens e Adultos (EJA), segmento do ensino fundamental voltado a alunos jovens e adultos em série escolar defasada em relação à idade. Em muitos casos, a EJA tem horário de funcionamento diferenciado na escola regular.

¹¹⁰ Esse texto foi escrito por *Mauro Makaho*, em maio de 2011 quando participava do curso de formação continuada “Etnoeducação e patrimônio”, promovido pelo Programa de Extensão Educação Patrimonial em Oriximiná da UFF, coordenado por mim.

A bebida sagrada significa remédio da menina. Ela bebe sozinha para tirar vícios, como a preguiça que ela teve quando era menina.

Sobre a lâmina:

O velho da aldeia faz um remédio. Ele usa uma lâmina [ele refere à lâmina de barbear] para arranhar o braço, a perna, o peito e as costas da menina. Ele faz isso para tirar o sangue que ela trouxe da barriga da mãe. Após o sangramento, ele passa o remédio que arde durante 5 minutos. Aí está liberado o dia, a comida reimosa, peixe, animais, frutas, o rio e a água que ficaram proibidos dela comer, beber e até andar durante sua menstruação.

A massa do remédio é feita com ninho de formiga e sangue de quatipuru.

Quem aplica o remédio é o velho que é o mais respeitado e o cacique é quem comanda sua comunidade.

Por último, fazemos uma festa com música tradicional e a comunidade inteira dança, canta, come e bebe. Usamos o cocar¹¹¹.

Até aí é a conclusão do ritual. É uma regra obrigatória para todos os jovens não terem mais preguiça, doença, fraqueza e não ficar com panema¹¹².

2.7.1 A cerimônia de escarificação

Registrei o relato sobre a cerimônia de escarificação (ritual de entrada na vida adulta) na aldeia *Santidade*, em agosto de 2011. Algumas observações foram acrescentadas em dezembro daquele mesmo ano. Os principais informantes foram *Maria José Parukunye*, irmã de *Mauro Makaho*; sua tia paterna, a velha *Nazaré Imoyoko*, *Manuel Gertrudes*, o *amú*¹¹³, e sua esposa, a velha *Mariinha Takawayá*. A cerimônia do “risco das moças e dos rapazes”, como explicam os Kaxuyana, é denominada *Witxaykano*¹¹⁴. Todos os informantes, quando jovens, também se submeteram a essa cerimônia. Eles me explicaram que o *Witxaykano* não é uma grande festa, mas um momento importante, cujo principal propósito é indicar publicamente a passagem da adolescência para a vida adulta, quando o rapaz ou a moça se tornam aptos a se casar. Eles realizam esse ritual para evitar a “preguiça”, como dizem. Rituais de escarificação, recorrentes entre outros povos indígenas na Amazônia, funcionam para fortalecer o indivíduo, para evitar a indolência e dispor para o trabalho. Por isso, os Kaxuyana explicaram que é ruim não trocar o sangue de criança, pois o corpo fica pesado e impede o trabalho; por isso é

¹¹¹ *Mauro Makaho* se refere ao uso do adorno plumário, o *txamatxama*, já aludido neste trabalho.

¹¹² Segundo o “Novo Dicionário da Língua Portuguesa” (FERREIRA, 1975), a expressão, corriqueira naquela região, vem do tupi *pa'nema* e se refere a que ou quem é infeliz na caça e/ou pesca, azarado ou vítima de feitiço.

¹¹³ O termo *amú*, na terminologia de parentesco, significa literalmente avô ou vovô, mas a expressão é usada pelos moradores da aldeia na referência aos anciões de um modo geral. *Manuel Gertrudes*, o mais idoso dos velhos na aldeia é uma das referências de ancestralidade comum que existe entre eles.

¹¹⁴ Em kaxuyana há uma outra palavra parecida que faz lembrar *witxaykano*, o termo *txatxaykane* e que significa raio de relâmpago.

saudável fazer *wĩtxaykano*. O texto de *Mauro Makaho*, transcrito anteriormente, se refere a essa cerimônia.

Passar pelo ritual, significa abandonar o cotidiano infantil, como ficar a brincar no rio todo o dia, ou correr alegremente pela aldeia. A partir dele, os jovens assumem responsabilidades de adultos. Os rapazes devem caçar, pescar e fazer artesanato de palha e tala, como os velhos. Já as moças devem fiar e tecer o algodão e não devem mais brincar pela aldeia. Além disso, devem ter cuidado ao se banhar no rio, pois não podem tomar banho com qualquer rapaz; há sempre aqueles homens cujo convívio íntimo lhes é interdito¹¹⁵.

Em 2011, o ritual voltou a ter seu caráter público. Em anos anteriores, quando ainda moravam no Tumucumaque ele era feito discretamente, especialmente no caso dos rapazes, dentro de suas próprias casas.

Pelas explicações que ouvi, suponho que há categorias de idade, como aludido anteriormente. Com a cerimônia de escarificação, os meninos deixam de ser *mĩre hoyitĩ* para serem chamados também *tĩhiyem taki* e as meninas, que antes eram *imĩtahĩnĩ*, passam para a categoria *imantatxinanĩ* (ver Tabela 5). Como explicou *Mauro Makaho* em seu texto, há sinais físicos que indicam esse momento – os rapazes logo quando a voz começa a engrossar, quando lhes “cresce o gogó” e uns fios de barba, e as moças em sua menarca. As palavras *imĩtahĩnĩ* e *mĩre hoyitĩ*, respectivamente moça e rapaz, se referem a eles antes de serem “riscados” durante a cerimônia. Depois se tornam “adultos jovens solteiros”, aptos a casar e assumir as responsabilidades de uma família.

Em março de 2011, duas garotas da aldeia tiveram sua menarca. A mãe de uma delas, *Maria José Parukunye*, cortou-lhes os cabelos. No caso das mulheres, trocar o cabelo representa tirar o cabelo de criança para deixar o cabelo de adulto crescer. *Manuel Gertrudes*, o *amú*, foi o responsável pela escarificação tanto nas moças quanto nos rapazes, num total de quase dez jovens, incluindo aqueles que já haviam vivenciado a cerimônia em outra ocasião.

As moças ficaram em casa por alguns dias. Em tempos remotos, a reclusão feminina (*osonematohu*), fase anterior à escarificação, durava vários meses, ou mesmo um ano inteiro, e ocorria num local apropriado. Uma mulher mais velha levava comida à jovem. A dieta deveria ser leve e, caso necessitasse sair, ela usava uma indumentária como uma espécie de

¹¹⁵ Ao que parece, entre os Kaxuyana prevalece a ideia de “matrimonialidade”, ou seja, a possibilidade de que certos homens casem com determinadas mulheres (casamento bilateral seria o ideal). A terminologia de parentesco entre os Kaxuyana sugere isso. Rivière (2001) sublinhou que não há relação direta entre as categorias de afinidade (aqueles que são “casáveis”) e de distância social (relação de respeito e evitação). Por outro lado, ouvi de alguns Kaxuyana que essa regra funcionaria entre eles. Ela seria explicada pelos pais aos seus filhos desde pequenos. Essa conduta ou atitude convencional seria exigida a partir da cerimônia de escarificação quando se espera que rapazes e moças a coloquem em prática.

cesto grande, *ahata*, feita de palha. Durante esse período, a jovem ficava a fiar e tecer algodão.

Atualmente, como as moças frequentam a escola formal para não lhes atrapalhar seus estudos, o tempo de reclusão foi bastante reduzido e cada uma delas ficou em sua própria casa. Apesar dessas mudanças, a dieta foi mantida como em outros tempos. Em pouca quantidade e basicamente sem sal, a alimentação é à base de beiju seco e alguns tipos de peixes pequenos, como o aracu e a traíra, dos quais se arrancam cabeça e rabo; nada de carne (animal de sangue, mesmo que assado). A anta é outro alimento proibido, para que as moças não fiquem “barrigudas”. *Tukwromo* é a comida dada à moça pela manhã; trata-se de um prato preparado com um peixe, o *tuhómi*, cozido com muitos tipos de pimenta e misturado com farinha de tapioca – um prato comum na região. A moça também não deve se banhar no rio, pois a cobra grande pode ser atraída pelo sangue. Por isso, toma banho em casa e não fica a andar pela aldeia.

O *itxaykatóhu* é o dia em que ocorre a escarificação e o termo significa “riscar”. Como no tempo da antiga aldeia, a cerimônia continua a acontecer nas primeiras horas do dia, antes mesmo do alvorecer. Na frente da casa de uma das meninas, todos os moradores da aldeia aguardam o momento. Rapazes e moças passaram pelo mesmo ritual. Para a escarificação *amú* utilizou uma lâmina de barbear. Os cortes bastante superficiais são nos membros superiores, inferiores e, no caso das moças, também na barriga. Depois dos cortes, o velho passa um remédio sobre eles. Trata-se de uma substância líquida composta de água, *yariká* (caroço de fruta amarga), esmagada e acrescida de pó de formigueiro esfarelado com formigas. A formiga do tipo *sowowó* é a escolhida para tal fim. As jovens disseram que dá medo. A ardência e a vontade de chorar são recorrentes nas falas de todos – jovens, adultos e velhos. Todos devem passar por isso! O remédio de *sowowó* serve para trazer calma e tranquilidade ao jovem adulto.

No caso das moças, sobre os cortes, neste mesmo dia, foi passado caroço de algodão calcinado e triturado, denominado *mauwi ñanotpo* (pó de caroço de algodão). O algodão representa leveza e o objetivo é que as moças fiquem ágeis e que terminem rapidamente as tarefas cotidianas. Nos cortes dos rapazes já cicatrizados, dias depois, o velho passou outro remédio – bile de macaco preto quatá, *erexkut’pĩrĩ*. O intuito é que sejam bons caçadores e saibam usar bem o arco e a flecha. Esses procedimentos remetem aos espaços de cada gênero na aldeia: masculino e feminino.

Todas as crianças com mais de 8 anos também foram submetidas à escarificação. Porém, nesses casos, foram apenas “riscadas”. Os remédios são usados somente com aqueles

que têm seu ingresso na vida adulta. Mesmo depois dessa cerimônia, durante um mês, as moças recém-ingressas na maturidade têm dieta à base de peixe. Não devem consumir carne de caça em decorrência do sangue nela presente, principalmente anta, macaco ou jaboti.

2.7.2 Tempo de festa

Como afirmou Rita Amaral (2001), a festa como objeto das ciências sociais foi estudada em diferentes aspectos. Ao incluir esse tema aqui, não pretendo enveredar em uma reflexão sobre as festas kaxuyana. Assim, a descrição que segue é um apontamento preliminar das festividades de recepção dos visitantes que, por sua vez, acontecem de forma geral dentro do contexto dos festejos de final de ano, durante o mês de dezembro. A temática das festividades e celebrações em si é deveras complexa. Por outro lado, convém destacar o que Amaral (2001)¹¹⁶ diz sobre a festa, em seu estudo das “festas brasileiras”. Para a autora, a festa é um fator constitutivo de relações e modos de ação e comportamento e oscila entre dois polos: “[...] a cerimônia (como forma exterior e regular de um culto) e a festividade (como demonstração de alegria e regozijo). Elas podem se distinguir dos ritos cotidianos por sua amplitude e do mero divertimento pela densidade.” (AMARAL, 2001, p. 42).

Também Margarida Moura (2007), ao discorrer sobre festas e celebrações, destaca um de seus aspectos mais relevantes, que é o reforço dos laços sociais de um grupo. De acordo com a autora:

A participação comum, numa concepção de cultura que impõe significados particulares ao fluxo da experiência, envolve uma comensalidade, uma gestualidade, um discurso, uma coreografia, o espírito da roupa, uma sensualidade, uma sexualidade, uma religiosidade, uma política e, até mesmo, uma economia simbólica que entrecruza trocas. (MOURA, 2007, p. 33).

Ainda que não tenha me detido a uma análise pormenorizada da festa entre os Kaxuyana, em certa medida pude notar o que Moura (2007) e Amaral (2001) apontam sobre essa temática. As festividades dos Kaxuyana se realizam muitas vezes na casa grande, espaço de sociabilidade dos moradores da aldeia e deles com seus visitantes. A narrativa que se segue descreve, em parte, um pouco do “tempo de festa” que ocorreu na aldeia *Santidade*.

¹¹⁶ Sobre a conceitualização da festa nas ciências sociais, ver Amaral (2001). A festa é um modo de ação coletiva e, para a autora, a “festa brasileira” expressa múltiplos planos simbólicos.

Em dezembro de 2011, fui para a aldeia, pois ouvia dos Kaxuyana que esse era um mês especial, “tempo de festa, brincadeira”; viajei no dia 13 de dezembro. Havia marcado para sair às 5h, mas com um pouco de atraso, deixei a cidade de Oriximiná quase às 6h. Tinha muita bagagem, além da costumeira mochila de equipamentos, pois levava comigo muita comida e presentes. Afinal, mesmo sem saber ao certo o que isto significava, estava indo para a aldeia num “tempo de festa”. Naquela ocasião *Candido Waratana*, *Carlixto Asusuke* e *Sávio Kamatxu* foram me buscar em Cachoeira Porteira.

Paramos no caminho, na aldeia *Chapéu*, para pegar *João do Vale Pekiriruwa* que se juntou a nós na viagem para a aldeia *Santidade*. Além dele, veio conosco na canoa outro parente que o grupo há muito não via; ele ainda não conhecia a nova aldeia *Santidade*. Alcançamos nosso destino já no princípio da noite.

Para tratar desse “tempo de festa” que atualmente ocorre no final do ano e também na época da Páscoa, é preciso fazer uma nota sobre a religião entre os Kaxuyana. Em 1971, Friel (1971a) publicou “A mitologia solar e a filosofia de vida dos índios Kaxuyana”, como parte resumida de um estudo maior sobre religião que pretendia completar posteriormente. Como faleceu em 1973, Friel deixou inconcluso esse estudo. Sobre isso, o autor escreveu que os Kaxuyana tiveram alguns contatos com religiosos cristãos (missionários franciscanos, sobretudo), desde princípios do século XX e, de forma mais intensa com os negros¹¹⁷. Apesar disso, ele afirmou que os Kaxuyana não teriam sofrido influências nas questões religiosas. Nesse trabalho, Friel (1971a) explicou o que chamou de “doutrina esotérica” ou “sistema filosófico kaxuyana”. O conhecimento dos mitos religiosos e do próprio xamanismo eram guardados em segredo pelos pajés. Essa filosofia de vida dos Kaxuyana se apoiava nas explicações dos fenômenos da natureza, do mundo e de suas forças em duplo sentido:

[...] em visão monoteísta, sendo princípio e causa de tudo um Ser Supremo criador, denominado *Purá*; e em visão pan-dinamista, considerando tudo como forças que agem e se influenciam, tentando explicar, desta forma, a origem das coisas e os fenômenos da vida, não só humana, mas também da natureza. (FRIKEL, 1971a, p. 105).

Ainda acerca do universo religioso kaxuyana, Friel (1961a) descreveu a festa do rapé (*mori*), festa religiosa de cura contra epidemias e moléstias ou preventiva a elas. Essa era

¹¹⁷ Em nota, Friel (1971a, p. 136) disse que: “[...] os escravos negros do Baixo Amazonas, em alta percentagem de origem bantu, não conservaram vivos os cultos tradicionais africanos. Daí a pouca probabilidade de influências ideológicas dos negros sobre os índios em apreço.”

uma festa dos homens. Esse rapé indígena, ou paricá, suscitava um estado enteógeno¹¹⁸. Ele era aspirado pelos *piad'ze* (pajés, curandeiros) Kaxuyana, em cerimônias para combater “as más influências irradiadas pelas forças dos espíritos, especialmente dos espíritos-animais, os chamados worokiéma.” (FRIKEL, 1961a, p. 2).

A temática sobre religião entre os Kaxuyana é assunto ainda pouco explorado pelos pesquisadores. Além desses trabalhos é possível lembrar os já mencionados textos de Kruse (1955) e do próprio Friel (1970a), que abordam o mito de origem kaxuyana. Polykrates (1959b, 1959c, 1962) publicou artigos em que aborda temas como mito, rituais e religião entre os Kaxuyana. Apesar disso, a intenção aqui não é me deter em reflexões acerca do universo religioso kaxuyana. O que interessa destacar é a permanência de algumas festividades (festa dos visitantes e a festa que realizam no final do ano) e o deslocamento ou modificação do que poderia ser chamado “calendário festivo kaxuyana”. Para compreender essa mudança, não se pode esquecer do processo migratório que este povo viveu. Considerando que o grupo migrou para um local onde atuavam (e ainda atuam) missionários cristãos, os Kaxuyana do Paru se familiarizaram com os princípios cristãos. Em algum momento desse processo migratório, eles teriam se “convertido”. Talvez no Tumucumaque, os Kaxuyana tenham associado às suas, algumas práticas católicas. Mas isso é apenas especulação¹¹⁹. Segundo alguns Kaxuyana, a conversão daqueles que moram hoje na aldeia *Santidade* ao neo-pentecostalismo é contemporânea ao momento de seu regresso ao rio Cachorro. Hoje eles se reconhecem como “crentes”¹²⁰. Com isso, o que podemos dizer é que a dinâmica e manutenção de algumas festas, importantes para a sua sociabilidade, foi deslocada no tempo (calendário kaxuyana) e nos dias de hoje acontecem na mesma época das principais celebrações cristãs – no Natal e na Páscoa.

Com isso, hoje os Kaxuyana fazem da celebração do Natal um momento de alegria, descontração, em que brincadeiras ocupam todos os dias do mês de dezembro. A pintura corporal com jenipapo é outra prática corriqueira nessa época. As refeições em geral são feitas coletivamente, sob um galpão. Por vezes, acontecem também dentro da *tamiriki*. Jogar

¹¹⁸ Enteógeno: diz-se ao estado xamânico ou de êxtase induzido pela ingestão de substâncias que alteram o estado da consciência. Literalmente “manifestação interior do divino”. Para Anthony Henman, o paricá é um pó preparado com as sementes da *Anadenanthera peregrina* e tem ação psicoativa. Disponível em: <<http://www.neip.info/index.php/content/view/2171.html>>. Sobre as tabletas de paricá, um estudo comparativo desse artefato que incluiu artefatos Kaxuyana, ver Torres (1986).

¹¹⁹ Não me detive em aprofundar o impacto e os desdobramentos da “conversão” Kaxuyana. Sobre conversão de povos indígenas no Brasil, ver Wright (1999). Sobre o catolicismo e protestantismo entre os Tiriyo, ver Grupioni (1999).

¹²⁰ A manutenção das festas e o deslocamento do “calendário festivo kaxuyana” se mostram como temas para futuros estudos.

água uns nos outros é umas das brincadeiras contemporâneas que a qualquer momento pode ocorrer.

Outro tema também pouco explorado pelos pesquisadores se refere às festas e rituais realizados pelos Kaxuyana. Polykrates (1958, 1963b) escreveu um pouco sobre a festa do *Kuringuri* que tinha como principal razão o encontro e a celebração com visitantes (no caso relatado, visitantes Kahyana na aldeia Kaxuyana). Era um encontro para comer, beber e dançar juntos. O propósito dessa festa era fazer com que seus participantes se tornassem mais resistentes às doenças causadas pelos espíritos. Pela narrativa, lembrou um pouco daquilo que ocorreu durante os festejos celebrados na época natalina. O consumo de tabaco, naquela ocasião muito recorrente entre os homens, hoje não ocorre mais. Por outro lado, a forma de receber os visitantes e o consumo de comida e bebida fermentada continuam a acontecer.

Dois elementos centrais no “tempo de festa” são: a bebida fermentada (*woku*), sempre em grande quantidade, e as brincadeiras. Atualmente os festejos estão concentrados na Semana Santa (Páscoa) e principalmente no Natal. Antes de migrarem, o “tempo de festa” ocorria em outros momentos, nos meses de janeiro ou fevereiro, quando o *pawana* (visitante) passava por aldeias distantes da sua, a caminho da coleta da castanha. Segundo as memórias dos velhos, esses visitantes eram castanheiros, caçadores e outros que, de passagem pela aldeia *Santidade*, eram recebidos com muita bebida e brincadeiras. Porém, os velhos narram que o “tempo de festa” era mesmo entre julho a agosto. O termo *txakananá*¹²¹ é usado na referência ao mês de julho e o termo *kurinkurĩ*¹²² ao mês de agosto; esses eram identificados também como os meses da bebida e da festa.

Fazer festa significa fazer muita bebida fermentada como, por exemplo, a típica e bastante consumida *yhúnu* (bebida de mandioca e batata doce, raladas e fervidas). Esta bebida, preparada o ano inteiro, é ingerida por todos na aldeia, de crianças a velhos. Outros tipos de bebida, quase não mais preparadas, mas comentadas pelos velhos, são o *payá* (bebida feita à base de beiju) e *haruyókuru* (bebida de caldo de banana espremida e fervida), sendo esta última bem mais alcoólica que as demais.

As lembranças das festividades que os velhos têm da época de sua juventude, ressaltam tanto as bebidas quanto as brincadeiras. Eles contam que aspectos da cultura da época de *panáno* (do tempo antigo, do tempo dos seus ancestrais) foram abandonados, modificados. Contudo, não descrevem detalhadamente quais teriam sido essas mudanças. Eles

¹²¹ *Txakananá* é um tipo de cigarra que canta no mês de julho.

¹²² *Kurinkurĩ* é um tipo de cigarra que canta em agosto, termo também empregado para denominar a festa do *Kuringuri*, já comentada.

contam que elementos externos foram incorporados, mas sem também relatá-los precisamente. Entre as brincadeiras do passado que continuam a acontecer, os velhos comentaram sobre aquela de esconder algo comestível nas mãos para o visitante procurar e pegar. Eles contam que costumavam fazer isso com cana e banana.

Certa noite, na aldeia *Santidade*, todos se encontraram na *tamiriki*. É lá que costumeiramente o *pata yotono* (o chefe, o dono da aldeia) faz os comunicados, combina as ações com a comunidade, faz as reuniões. É lá também onde ocorrem muitos momentos de festa e brincadeiras. Dessa vez, o *pata yotono* anunciou o convite para a festa de Natal, feito pelos seus parentes Kaxuyana que voltaram do Nhamundá e moram às margens do rio Cachorro, abaixo da Cachoeira São Pedro, na aldeia *Chapéu*. Alguns comentaram sobre esse convite e de sua vontade em permanecer na aldeia *Santidade*. Naquele ano, havia parentes vindos do Tumucumaque para as festividades nesta aldeia. Nem todos iriam para a festa na aldeia *Chapéu*.

Mauro Makaho foi eleito *pata yotono* pela comunidade, no final de 2010. Outros que também se candidataram assumiram postos como seus substitutos e auxiliares – o *in'ki yakono* (vice-cacique) e mais dois ajudantes, denominados *pata yotono yahóynê*. Cabe ao *pata yotono* exercer a função de líder. É ele quem coordena as ações dos homens e, muitas vezes, também das mulheres. Nesse “tempo de festa e brincadeira”, é dele também a responsabilidade de receber os visitantes, garantir a comida preparada coletivamente, verificar se há bebida suficiente e propor brincadeiras. Ninguém decide nada sem lhe consultar. Sua figura simbólica e respeitada é fundamental também nessas ocasiões.

Depois de 15 de dezembro, o *pata yotono*, sua família, seu pai e alguns outros saíram para caçar para a grande festa do Natal. Eles ficariam vários dias acampados na floresta e só voltariam dias antes dos festejos natalinos. Alguns velhos não concordaram muito com a ausência do *pata yotono* nessa ocasião, mas não se opuseram à sua decisão. Assim, o *pata yotono* deixou orientações a seus ajudantes para que garantissem uma boa festa de recepção aos visitantes que passariam pela aldeia por aqueles dias. Era sabido que em 16 de dezembro visitantes Waiwai, moradores da aldeia *Inajá*, passariam por *Santidade*. Além deles, os visitantes da aldeia *Tawanã*, que já haviam passado pela aldeia *Santidade*, parariam lá no trajeto de seu regresso da caça coletiva. Eles avisaram que subiriam o rio para caçar por uns dias.

Dessa forma, no dia marcado, desde o início da manhã, os anfitriões de *Santidade* se dedicaram aos preparativos para receber os visitantes. A anta já estava cozida, o *woku* pronto, o *arihá* (beiju) assado; faltavam apenas alguns detalhes, feitos poucos minutos antes da

esperada chegada. Eu fiquei também na expectativa, pois talvez fosse esse um momento para compreender melhor esse “tempo de festa”.

As jovens solteiras haviam se preparado. Algumas mais ansiosas e agitadas, outras esperando pelo momento do encontro. Amarraram balas ou, como chamam, bombons, com um fino fio de algodão na cintura, nos braços, atadas como colares para, no momento certo da brincadeira, serem arrancadas pelos visitantes. Essa brincadeira tem fundo claramente sexual. Hoje as balas são uma adaptação da mesma brincadeira que faziam com cana e banana.

O local da recepção também se encontrava pronto: a *tamiriki*. Comida e bebida postas na mesa, quase no centro da casa. Enfileiradas estavam as cadeiras para que os visitantes pudessem se acomodar; cachos de banana foram amarrados na porta de entrada da casa comunal.

Avistávamos os visitantes no rio. Chegava o momento aguardado. Estavam longe ainda quando se iniciou uma gritaria; os daqui emitiam sons respondidos pelos visitantes; os visitantes emitiam outros sons, respondidos pelos daqui. Finalmente chegaram!

Os homens de *Santidade* foram recepcionar os caçadores visitantes. As mulheres mais velhas ocupavam-se com o término da arrumação da comida. As jovens, lideradas por uma mulher casada, mas ainda com filhos pequenos, encheram baldes com água para o *katxanano* (brincadeira). A brincadeira seria jogar água nos visitantes.

No momento certo, todos se dirigiram para a *tamiriki*, onde a brincadeira aconteceria. Um dos Waiwai visitantes filmava e fotografava o acontecimento, assim como eu. Dessa forma, o registro ficou garantido. É recorrente entre os povos indígenas da região registrar esses momentos. Nas aldeias, é comum encontrar um rapaz responsável por isso. Além de máquina fotográfica, muitas famílias têm também filmadoras. À noite, assistem repetidas vezes os filmes gravados em DVD. Assim, fazem lembrar o acontecimento e se divertem com isso.

Os visitantes, correndo, contornaram a *tamiriki* antes de entrar. Alguns moradores da aldeia anfitriã os acompanharam, outros entraram e aguardaram. Mais gritaria, muito mais. De repente, a brincadeira se instalou – mulheres jogaram água nos visitantes. Elas também jogaram massa da bebida¹²³ neles. Correria para todos os lados. Por alguns instantes, ficou impossível observar tudo o que se colocava diante de mim.

Passado esse momento, todos se acomodaram na casa. Os moradores se sentaram nos bancos colocados ao largo das paredes, dentro da *tamiriki*. Em pé, no centro, o líder dos

¹²³ A bebida é feita com o líquido extraído da mandioca e da batata doce, raladas e espremidas, que formam uma massa. O líquido só se torna bebida depois de muitas horas de fervura.

visitantes falou em waiwai e foi traduzido em tiriyo por outro membro desse grupo. O vice-cacique da aldeia *Santidade* falou. Um dos visitantes fez uma oração. O vice-cacique falou novamente e, só então, os visitantes foram convidados a comer. Muita comida estava diante deles. Muita carne de anta, muita farinha, beiju seco, muita bebida. Enquanto comiam, os moradores ficaram sentados, olhando, esperando. Esperavam o momento de mais outra brincadeira – dessa vez, das balas.

Depois de alimentados, os visitantes foram convidados a participar da brincadeira das balas. Reuniram-se rapidamente, talvez para combinar sua estratégia. Novamente os visitantes se puseram a correr no interior da *tamiriki* e a fazer uma zoeira. Gritaria novamente. Passaram em revista todos os que estavam na casa. Até eu concentrada em registrar tudo, acabei alvo disso. Eles procuravam pelas balas. Ao identificar onde estavam escondidas, sobretudo com as jovens solteiras, arrancaram-nas. Mas as jovens revidaram. Umas mais que outras, agarraram os visitantes com grande alegria. Passado o momento de euforia, outra brincadeira com as bananas. Eles esmagavam as bananas uns na cabeça dos outros. As restantes foram comidas ou levadas pelos visitantes.

Fim da visita, os caçadores visitantes, acompanhados até as margens do rio por alguns homens da aldeia, foram embora. Nada de grandes despedidas. Os velhos instruíram sobre os locais de caça. Eles deveriam seguir a recomendação de onde poderiam caçar – acima da boca do rio Cachorrinho, mais distante, nada de caçar muito próximo da aldeia. Os visitantes gritaram antes de partir e continuaram em suas canoas contra o curso do rio em busca de caça para o festejo de Natal da aldeia *Inajá*; regressariam depois de passados seis dias, quando ficou marcada uma nova festa para eles.

Passaram-se alguns dias. Numa manhã, quando homens e mulheres da aldeia estavam entretidos em seus afazeres cotidianos, o inusitado aconteceu. De longe se ouviu uma gritaria e ruídos de motores de canoas. Quem chegava? Ninguém estava sendo esperado naquele dia... Os visitantes da aldeia *Tawanã*, aguardados para a manhã do dia seguinte, anteciparam sua passagem por *Santidade*, surpreendendo a todos. Havia pouca gente na aldeia. Os homens haviam saído para coletar *kwanamárê* (patauá) e várias mulheres estavam na roça.

Foto 16 – Alguns moradores da aldeia *Santidade* se deslocam para o porto, na beira do rio, onde recepcionam os visitantes que chegam de canoa (*Santidade*, 2011)



Fonte: Arquivo próprio.

A recepção foi improvisada. Apesar disso, os visitantes correram alegres pela aldeia, cada qual com uma peça de carne de caça que seria ofertada aos anfitriões de *Santidade*. Eles gritaram, e logo se dirigiram para a *tamiriki*. Lá dentro, voltaram a correr. Os moradores presentes os seguiram para lhes arrancar a caça – pedaços de anta, diferentes tipos de macaco, mutum, paca, jacaré. Depois dessa brincadeira, eles se acomodaram; seu líder falou e depois um deles fez uma oração. Só então foram autorizados a comer. No improviso, os anfitriões ofereceram um pouco de bebida, banana e *tati* (tapioca). Comeram tudo. Aos poucos, os moradores que estavam na *tamiriki* saíram. Os visitantes logo se foram, não houve grandes despedidas. Simplesmente partiram.

Era manhã do dia 20 de dezembro. Os moradores de *Santidade* aguardavam ansiosos pelo regresso dos *tirînêkma* (caçadores da aldeia). Desde que partiram sua volta era comentada e esperada. Quase todos na aldeia estavam pintados – nas pernas, nos braços, nas costas, na barriga. Havia também muita comida e bebida preparada. Eu não imaginava o que aconteceria no momento da recepção. Eu também estava na expectativa.

Passaram-se as horas. Ao longo de todo o dia, todos se envolveram com os preparativos. Os homens haviam providenciado a ornamentação. Pedacos grandes de cana com suas folhas foram colocados na beira do rio, formando uma espécie de corredor, como um túnel. As crianças ajudaram também. Tiras de papel, tal qual bandeirinhas, foram

penduradas em fios (Foto 17). Alguns textos escritos em kaxuyana davam as boas-vindas. Além disso, mamões, pedaços de bolo e biscoitos (feitos de farinha de trigo e fritos) foram pendurados nas árvores. Aqueles que ainda não estavam pintados, o foram.

Foto 17 – Adultos e crianças participam da ornamentação para a festa dos caçadores da aldeia (Santidade, 2011)



Fonte: Arquivo próprio.

A espera continuou. Nenhum movimento diferente, nenhum som que pudesse revelar a aproximação das canoas. Nada. No início da noite, todos compreenderam que a tão esperada chegada só aconteceria no próximo dia. E foi assim, com essa expectativa prolongada, que a aldeia amanheceu no dia 21. Nesse dia, ainda mais preparativos. Assaram bolo de farinha de trigo, cozinharam mais *yhúnu*. Meninas e mulheres que têm tangas de miçanga usaram-nas sobre suas roupas. Outras usaram só adornos de miçanga. Dois *txamatxama* (cocar) foram especialmente confeccionados para essa ocasião, com penas de arara e de gavião. Um deles estava com o vice-cacique, o outro com um velho visitante. Os homens também se enfeitaram, alguns usaram adornos de miçangas na altura do joelho. Um jovem solteiro colocou um adorno só com penas de gavião.

Ainda pela manhã, as mulheres ensaiaram músicas e danças na *tamiriki*. Aos poucos, quase todos chegaram à casa grande. Então, começou a brincadeira das balas novamente. Uns escondiam dos outros as balas, uns provocando outros a procurarem e arrancarem as balas de suas mãos, ou de onde estivessem escondidas. Essa brincadeira das balas e a outra, de

arrancar dos caçadores visitantes peças de caça são dos poucos momentos que observei em que há contato físico entre as pessoas.¹²⁴

Em geral, os afetos não são demonstrados corporalmente. Apenas entre as crianças, quando estão a brincar ou brigar; e entre crianças e adultos, ou velhos. Afora essas pessoas e circunstâncias, não os vejo se tocarem. Assim, durante essas brincadeiras, é impressionante o grau de proximidade – eles se esfregam, se abraçam, se agarram mesmo. Esse tipo de comportamento é permitido durante o “tempo de festa”. Até mesmo com os visitantes de fora isso ocorre, como no meu caso, e no caso dos visitantes das outras aldeias. Nessa época, entre alguns parentes as relações jocosas são também esperadas.

Para Moura (2007), as inversões são praxe em festas e celebrações – desde a comida, passando pela gestualidade que costuma ser mais expansiva e uma sensualidade mais “desabrida” se manifesta. Nos discursos são “superenfaticados” certos aspectos, como a alegria, por exemplo. Nas festas e celebrações, se promove o exagero, o volume da voz é mais alto, a gritaria estridente. A comida, a bebida e as vestimentas também são exageradas. Durante as festas, há comportamentos que no cotidiano são ocultados ou proibidos. Em muitas festas estão parcialmente suspensas as regras de comportamento do dia a dia (MOURA, 2007).

Participar das brincadeiras que acontecem durante as festividades significa compreender suas regras. Implica também que o indivíduo está passível de ser alvo de um mamão esmagado em sua cabeça, por exemplo, e que por isso não se zangará. Às vezes as crianças não compreendem e choram. Ninguém lhes dá atenção. Assim como iniciaram o choro, andam só pela aldeia e, aos poucos, param de chorar. Não há espanto nisso.

No meio da tarde, o grupo tão esperado finalmente chegou. Tinham suas canoas enfeitadas com galhos de árvores e peças de caça espetadas em pedaços de madeira. Na beira do rio, todos da aldeia estavam ansiosos pela chegada. As mulheres a dançar e gritar, os homens também gritando. O vice-cacique, ladeado de três garotos pequenos veio recebê-los. Eles soltaram fogos! Momento de euforia. Sons de uns com resposta dos outros. O velho *Manuel Gertrudes* arrancou entusiasmado o *txamatxama* da cabeça do vice-cacique e se pôs a cantar e a dançar; fato interessante, pois em suas narrativas, ele sempre dizia que não sabia

¹²⁴ É possível dizer este é um exemplo de “agressão ritualizada” de fundo sexual e de comensalidade. De maneira geral, na Amazônia, sexo é trocado por caça. Na relação entre coletividades um aspecto bastante marcado é a chamada “agressão ritualizada”. Segundo Pétesch (2000 apud CAVALCANTI-SCHIEL, 2005, p. 122): “[...] num plano coletivo e em particular cerimonial, as relações entre aldeias, ou agrupamentos de aldeias, são de natureza nitidamente mais antagonistas e são expressas através de um comportamento e uma terminologia que revela mais claramente a afinidade.”

mais dançar. Junto com os caçadores da aldeia mais duas canoas chegaram. Eram os caçadores visitantes da aldeia *Inajá* que regressaram também.

Foto 18 – Os jovens caçadores da aldeia exibem suas caças (*Santidade*, 2011)



Fonte: Arquivo próprio.

Todos desceram de suas canoas. Numa *performance*, os homens traziam consigo seus troféus de caça para mostrar a todos na *tamiriki* o que tinham conseguido, ao longo dos dias em que permaneceram fora.

Na *tamiriki*, os caçadores da aldeia *Santidade* e também os visitantes foram recepcionados pelos moradores da aldeia com cantos e danças. Primeiro foram os caçadores da aldeia que entraram na casa comunal, triunfantes; em seguida, os visitantes os seguiram. A performance continuou. Segurando suas caças, faziam uma espécie de desfile dançante. Todos gritavam e corriam no interior da *tamiriki*. Um atrás do outro, em fila. Algumas mulheres velhas foram ao seu encontro para lhes arrancar sua caça. Gritavam. Todos pareciam alegres, vibrantes.

Um visitante falou. Depois, um dos caçadores da aldeia, *João do Vale Pekiriruwa*, também falou. Uma prece rápida suspendeu por um instante a euforia. As jovens, então, foram encarregadas de servir comida para os que haviam acabado de chegar – bolo, banana, bebida, muita bebida. Brincaram com o *pata yotono* e com seu pai, *João do Vale Pekiriruwa* – no primeiro penduraram um mamão no pescoço; no segundo, um saco com pedaços de bolo.

Depois de todos servidos, ofereceram mais bebida. No momento da oferenda ao *pata yotono*, nova brincadeira: esmagaram-lhe o mamão na cabeça. Todos riram, inclusive ele mesmo¹²⁵.

Fim da festa, fim da brincadeira. Aos poucos, as pessoas foram deixando a *tamiriki*. Os visitantes se organizaram para partir. Pegaram mais bebida e banana para levarem consigo. Subiram em suas canoas e partiram rumo à próxima aldeia, a aldeia *Chapéu*, onde também seriam acolhidos com festejo.

Finalmente, fomos comer na cozinha da mulher do vice-cacique, minha *pawanare*, *Maria José Parukunye*. Desde a manhã, ingeríamos apenas bebida fermentada e banana. Então, comemos traíra moqueada, arroz, anta cozida com feijão que eles chamam “feijoada de anta”. Muita comida e mais bebida. Depois disso, todos se dispersaram. Fazia ainda muito calor. Uns foram se banhar no rio; outros foram descansar em suas redes.

À noite, nova reunião na *tamiriki* para combinar os preparativos dos próximos dias. Ficou acertado que uns iriam para aldeia *Chapéu*, no dia seguinte. Outros seguiriam dali dois dias. Eles combinaram também que bem cedo se reuniriam para comer coletivamente. Assim foi. Na manhã do dia 22 fomos acordados com fogos e gritos. Cada qual se levantou a seu tempo, banhando-se no rio. Ficamos à espera do que ocorreria naquele dia de festa.

Em “tempo de festa”, a brincadeira de jogar água uns nos outros ocorre a qualquer momento, por qualquer motivo. Trata-se de prática mais contemporânea já vivenciada pelos moradores da aldeia *Santidade*, quando ainda habitavam no Tumucumaque. Um pote, um balde, uma caneca. Não importa o tamanho do recipiente de água. Interessa o inesperado da ação. Preferencialmente, quando o grupo está reunido. Assim, os demais se tornam espectadores do acontecimento e todos riem do fato, inclusive aquele que, molhado, foi o alvo. A brincadeira ocorre mais entre adultos, conforme observei. Contudo, em uma primeira análise, parece que há pessoas entre as quais mesmo em “tempo de festa” se mantêm atitudes de respeito e evitação. Talvez sejam relações de afinidade concreta.

Marcio Silva (1999) afirma que tradicionalmente os estudos de parentesco articulam duas ordens da realidade: um sistema terminológico (vocabulário, fenômeno linguístico) e um sistema de atitudes, ao qual correspondem condutas determinadas em função das relações sociais que existem entre os indivíduos ou classe de indivíduos (fenômeno cultural). Entre os povos que vivem na região da Guiana, como já salientei, o casamento entre primos cruzados é o padrão ideal. Como explica Silva (1999), nesse tipo de sistema prevalece a dicotomia entre

¹²⁵ O riso é importante na organização social amazônica. Ser capaz de rir, inclusive de si mesmo, é essencial para um líder. Na perspectiva da etnomusicologia, para Beudet (1996) o riso é uma conduta motriz carregada de intenção que, ao mesmo tempo em que é circunstancial, se define como comentário social.

consanguíneos e afins, “fundada na distinção entre parentes paralelos e cruzados”. Para Rivière (2001), por exemplo, prevaleceria a ausência de um padrão atitudinal na região. O tema é polêmico e deveras complexo, e aqui não cabe discutir esse problema.

De volta à festa. O espaço da casa comunal é lugar privilegiado para as festas, quando ocorrem as brincadeiras. Entretanto, elas acontecem também na área externa à *tamiriki*. Durante as festas é que os grupos por gênero brincam juntos. Sem brincadeira não há festa. Algumas expressões em kaxuyana sugerem que festa e brincadeira possam ser tomadas como sinônimos e indicam também a importância da alegria e da brincadeira¹²⁶. Alguns exemplos disso:

- *Wake*¹²⁷ *kwe'toh kumu* – literalmente “nosso jeito de ser alegre” (no contexto de festa pode ser empregado para descrever “nosso jeito de brincar”);
- *Katxana*¹²⁸ *kwe'toh kumu* – literalmente “nosso jeito de brincar”.

Apesar de esta pesquisa não investigar a arte visual e os grafismos presentes na pintura corporal dos Kaxuyana, convém contextualizar essa prática que observei ocorrer entre os moradores da aldeia *Santidade*. A pintura corporal é uma arte utilizada pelos Kaxuyana em dias de festa, especialmente a pintura à base de tinta de jenipapo. Segundo Grupioni (2009), os Kaxuyana, assim como os Tiriyó, faziam pintura corporal com jenipapo ou urucum para guerrear ou selar a paz, receber visitantes e dançar. Para além do prazer estético, existia um universo simbólico que procurava atrair poderes ou afastar infortúnios. Os traços geométricos se inspiravam nas peles de animais ou eram aprendidos com outros povos indígenas. Na obra “Arte visual dos povos Tiriyó e Kaxuyana: padrões de uma estética ameríndia”, Grupioni (2009) relata as origens e semelhanças presentes na arte desses povos e desvela um pouco de sua complexidade. Conforme a autora, atualmente, nem os Tiriyó nem os Kaxuyana se pintam como antes. Contudo, tal como ocorre entre os Tiriyó, a pintura corporal é utilizada em ocasiões especiais e foi isso que observei em *Santidade*.

Hoje, na aldeia, em geral, são as mulheres, principalmente as velhas, que pintam as crianças, as outras mulheres, os homens. As meninas e moças também se pintam: umas as outras e a si próprias. Contudo, as velhas contaram que a pintura corporal era um saber-fazer corriqueiro entre os homens também. Uma delas aprendeu com seu cunhado. Eram eles, tempos atrás, os conhecedores de certos padrões gráficos. Como pincéis, as mulheres usam

¹²⁶ Nas sociedade indígenas, em muitos casos, brincadeira e alegria são sinônimo de felicidade no sentido filosófico: base para a construção do bem-estar coletivo. Sobre isso, ver Oliveira (2003).

¹²⁷ O termo *wake* significa alegre.

¹²⁸ O termo *katxana* significa brincar, e *katxanano* significa brincadeira.

lascas de gravetos, cortados feito palitos pequenos e numa de suas pontas enrolam algodão. Muitos padrões de pintura têm nomes, outros são grafismos feitos aleatoriamente quando, por exemplo, as jovens estão se iniciando na técnica.

O termo *imenuru* significaria “desenho” ou “pintura”. Conforme Grupioni (2009), um panorama sobre as artes gráficas dos povos indígenas da região do Amapá, ao norte do Pará revela padrões semelhantes. Em seus estudos sobre o grafismo, Grupioni (2009, p. 32-33) diz que essas recorrências revelam:

[...] a existência de uma mesma dinâmica, propriamente ameríndia, de constante circulação e trocas de pessoas, bens e conhecimentos que não cabem no interior de nenhuma fronteira étnica, linguística, ou territorial, mas transpassam todas essas fronteiras e fazem parte de um esquema cultural comum. Nesse esquema em que pessoas, bens e conhecimentos circulam de um lugar para o outro, os padrões gráficos vão junto, sendo incorporados por diferentes povos, mas os nomes e os significados a eles atribuídos normalmente mudam porque são construídos localmente a cada nova incorporação.

Foto 19 – Isabel Taya pinta as costas de uma de suas netas (*Santidade*, 2011)



Fonte: Arquivo próprio.

Foto 20 – As jovens *Creucilene Txaukuku* e *Zileide Heheni* se pintam para a festa (*Santidade*, 2011)



Fonte: Arquivo próprio.

No universo da cultura material observei a permanência também de certos artefatos. Entre eles, vários tipos de artefatos entretrançados de tala e palha, como o *puahua*¹²⁹ que era usado pelo pajé para acondicionar objetos usados em rituais secretos. Atualmente, esse cesto é usado pelos homens para acondicionarem material para a confecção de flechas. Contudo, vi também que as mulheres o utilizam para guardar o material empregado na confecção de cintos, colares e tangas de miçangas e sementes. Outro artefato que permanece e é muito usado em ocasiões especiais, como nas festividades, é o *txamatxama* (cocar) ou capacete, como dizem em português. Esse artefato de confecção e uso masculino, aqui já aludido, é um tipo de diadema plumário de penas de arara e de gavião, cuja base é feita com palha de curuá trançada. Para sua armação, se emprega o cipó. Depois de trançadas duas tiras de palha, as penas são preparadas uma a uma. Seleccionadas as melhores, a base das penas é cortada e dobrada para, então, serem amarradas, com fio de algodão, umas nas outras. Essa fiada de penas amarradas é, por fim, encaixada na tira trançada de palha e nela fixada com fio de algodão. Ajustado o tamanho da circunferência da cabeça, as pontas das penas são cortadas para finalizar. O correto é utilizar duas fiadas de penas – uma que fica virada para cima da cabeça, outra que se volta para baixo, tal qual uma viseira sobre a testa de quem a usa.

¹²⁹ Cesto estojiforme tipo caixa ou estojo retangular com tampa, para uso e adorno pessoal. É confeccionado com tala de cipó ou de arumã e palha de curuá. Sobre a classificação do artesanato indígena, ver Ribeiro (1988); acerca dos artefatos confeccionados na aldeia *Santidade*, ver Russi e Rocha (2012).

Foto 21 – Eugênio Wanaruku coloca uma fiada de penas de arara na base de palha trançada do cocar (Santidade, 2011)



Fonte: Arquivo próprio.

2.7.3 Inauguração da tamiriki: recebendo os visitantes

Assim como no tempo da antiga aldeia *Warahatxa Yowkuru*, os atuais Kaxuyana organizaram uma grande festa para inaugurar a casa comunal que construíram em 2009. Os velhos lembraram que na época da antiga aldeia, tão logo terminaram de construir a *tamiriki*, eles fizeram uma festa. Segundo contaram, *Juventino Matxuwaya*, o líder kaxuyana na ocasião, mandou chamar todos os moradores das aldeias próximas para a festança de inauguração da casa.

Em 6 de abril de 2010, eu estava num grupo numeroso de visitantes convidados para a festa de inauguração da *tamiriki*. Esse momento havia sido muito planejado, comentado e esperado pelos moradores de *Santidade*. Somávamos um grupo de cerca de dez pessoas cada qual representando uma instituição: representantes governamentais, ONGs, de universidades nacionais e internacionais¹³⁰. Todos estávamos dentro da *tamiriki*, sentados nas cadeiras que nos foram destinadas. Os moradores da aldeia, juntamente com seus convidados e seus

¹³⁰ As instituições ali convidadas eram: Fundação Nacional do Índio (Funai), Secretaria de Estado do Meio Ambiente/Pará (SEMA/PA), *Amazon Conservation Team Brasil* (ACT Brasil), Kanindé – Associação de Defesa Etnoambiental, Instituto Internacional e Educação do Brasil (IEB), Imazon – Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia, Fundação Moore, Universidade Federal Fluminense (UFF) e *Stanford University*.

vizinhos de outras aldeias estavam sentados nos bancos de madeira que foram colocados dentro da casa no entorno das paredes. Na ocasião, *João do Vale Pekiriruwa* era o líder, e foi ele quem começou a falar:

Hoje é um dia muito especial, por aí começa a história dos Kaxuyana. Ao assumir esta aldeia o cacique antigamente tinha um filho, Honório que foi cacique geral dos Kaxuyana. Desde a saída em 1968 [ele se refere à migração para o Tumucumaque], o sonho dos Kaxuyana de retornar nunca foi esquecido. Desde há muito tempo, essa região é habitada pelos Kaxuyana e outras etnias. Hoje o sonho dos Kaxuyana está renascendo [...] estamos muito contentes de retornar à nossa área. Até os nascidos noutro lugar estão felizes. Eu me sinto alegre de ver os parceiros [se referindo a nós visitantes de fora] nesta festa. Daí pra diante queremos continuar as parcerias. (Trecho do discurso de *João do Vale Pekiriruwa* no 1º dia de festa de inauguração da *tamiriki*, 06/10/2010).

Foto 22 – Líderes kaxuyana discursam no interior da *tamiriki* – no centro, em pé, *Juventino Petirima Junior* e *João do Vale Pekiriruwa* (*Santidade*, 2010)



Fonte: Arquivo próprio.

No dia seguinte, voltamos novamente para a *tamiriki*, onde novamente ouvimos os discursos de nossos anfitriões Kaxuyana. Dessa vez, ao iniciar seu discurso, *João do Vale Pekiriruwa* ressaltou a questão do direito à demarcação de seu território e como cada parceiro, representante das diversas instituições poderia colaborar; frisou também a preocupação com a sobrevivência da língua kaxuyana.

Para além das filmagens e fotos, o objetivo é ver o que cada parceiro pode ajudar. A cultura está mudando, nós queremos **resgatar a nossa cultura** de nossa comunidade. A história Kaxuyana é triste, quando o missionário veio ele relatou que os Kaxuyana estavam acabando, muitos morreram. Quando fomos levados pra Missão [no Tumucumaque] esse começo de transferência pra outra região foi um pouco estranho. Eu tinha 13 anos de idade. Nós nunca esquecemos a nossa terra e o sonho de retornar para a nossa terra de origem. Hoje me sinto muito feliz porque a gente realizou o que tínhamos em mente, isso simboliza o nosso desejo de requerer a nossa terra. O kaxuyana foi um pouco dominado [se referindo à língua kaxuyana], quando fomos morar com os outros [se referindo aos Tiriyó]. Agora estamos falando duas línguas – tiriyó e kaxuyana. Aqui vamos aprender a nossa linguagem. Eu estou lutando para que os que nascerem aqui aprendam o kaxuyana. (Trecho do discurso de João do Vale *Pekiriruwa* no 2º dia de festa de inauguração da *tamiriki*, 07/10/2010, grifo meu).

Assim como *João do Vale Pekiriruwa*, outra figura importante na liderança do processo de valorização do *kwe'toh kumu* kaxuyana é *Juventino Petirima Junior*, que seguiu falando logo após o discurso do então cacique da aldeia. Ele se referiu, sobretudo, ao esforço dos Kaxuyana na valorização de sua cultura e como o fortalecimento de sua cultura também estava vinculado à defesa de seus direitos:

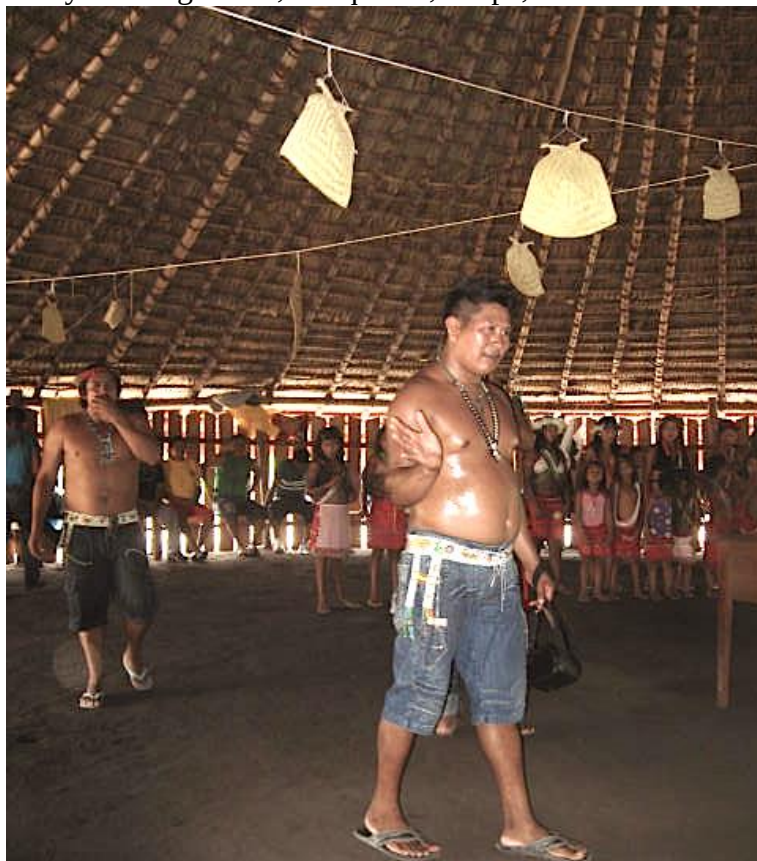
Muitas coisas dos Kaxuyana ficaram para trás, queremos **levantar nossa cultura** para nossos filhos. **A cultura é tudo para nós, não só para mostrar** [aos outros], **mas para nós mesmos**. Se perdermos nossa cultura, como faremos pra conseguir ajuda? (Trecho do depoimento de *Juventino Petirima Junior*, durante o 2º dia de festa de inauguração da *tamiriki*, 07/10/2010, grifo meu).

Também *Mauro Makaho*, atual cacique da aldeia *Santidade*, se pronunciou naquela ocasião. Em seu discurso, ficou clara sua preocupação em preservar os conhecimentos tradicionais e em manter a própria tradição, o “jeito de ser Kaxuyana”. Para poderem manter sua tradição os Kaxuyana querem aprender conhecimentos novos e usar a tecnologia dos não índios a seu favor. Hoje, os Kaxuyana querem lembrar as memórias de seus ancestrais, pois buscam garantir o futuro a seus descendentes. *Mauro Makaho* é outra liderança importante no processo de valorização da cultura kaxuyana:

Nós somos crianças ainda [sugerindo que são jovens]. Nós estamos começando a juntar o que os nossos ancestrais deixaram. Quando estávamos na terra dos nossos parentes Tiriyó, **nossos ancestrais falavam da tradição. Vamos desenterrar nossas coisas** – remédios, curar... Aqui nesse lugar não existia remédio para curar. Eles [se referindo aos seus ancestrais] mesmos faziam isso. Queremos mostrar o nosso suor, o nosso símbolo com a construção da *tamiriki*. Agora vamos recomeçar de novo, com os pequenos. Nossas dificuldades: queremos capacitação – informática para que nossos jovens possam aprender a fazer documentos, usar GPS para saber onde

nossos avós viviam e aí podemos achar onde estão as coisas importantes que nossos avós usavam. Esquecemos muitas coisas e depois, como será para os nossos filhos? Durante 5 anos tivemos sonho de ter esse barracão [se referindo à *tamiriki*]. [...] (Trecho do depoimento de *Mauro Mükaho*, durante os festejos de inauguração da *tamiriki*, 07/04/2010, grifo meu).

Foto 23 – No interior da *tamiriki*, *Mauro Makaho* profere seu discurso em defesa da cultura kaxuyana. Logo atrás, à esquerda, em pé, *Juventino Petirima Junior* (*Santidade*, 2010)



Fonte: Arquivo próprio.

Expressões como “levantar nossa cultura” ou “desenterrar nossas coisas” estão estreitamente relacionadas com o que os Kaxuyana dizem sobre “resgatar” sua cultura. Ao que parece, na perspectiva “nativa”, esse “resgate” da tradição não se restringe apenas aos outros, como fica evidente na fala de *Juventino Petirima Junior*, de que “a cultura é tudo para nós, não só para mostrar, mas para nós mesmos”. Por outro lado, essa ênfase na tradição, como já mencionado, não significa “viver igual como no passado”. Trata-se de um exercício de atualização e valorização de uma cultura. Estas lideranças Kaxuyana, quando discursam sobre seu povo, procuram salientar suas diferenças com os outros povos indígenas (como os Tiriyo, por exemplo). O complexo processo de valorização do *kwe'toh kumu kaxuyana* tem como protagonistas os próprios Kaxuyana.

Foto 24 – As jovens ornamentadas para o primeiro dia da festa de inauguração da *tamiriki*, iniciam a dança. O cacique, à direita, observa atentamente (Santidade, 2010)



Fonte: Arquivo próprio.

As crianças e os jovens passaram dias ensaiando músicas e danças que *Mauro Makaho* havia preparado especialmente para cada dia da festa. Todos usavam seus melhores adornos – enfeites plumários, cintos e tangas de miçangas e colares. No último dia de festa, todos os visitantes foram convidados a dançar junto com os anfitriões Kaxuyana.

Foto 25 – Visitantes dançam com os Kaxuyana (Santidade, 2010)



Fonte: Arquivo próprio.

Os festejos de inauguração da casa duraram quase uma semana. Nesses dias, todos se fartaram em grandes refeições coletivas com muita carne de caça (macaco, mutum etc.), peixes e beiju; fomos pintados com jenipapo pelas velhas *Mariinha Takawayá* e *Isabel Taya*. Os dias de festa foram se passando e nos aproximamos um pouco mais dos Kaxuyana. No momento da partida, as jovens correram para o porto e inesperadamente brincaram conosco, pintando nossos cabelos, braços e faces com pasta de urucum. Todos se divertiram de forma descontraída naqueles dias. Na hora da partida, nós visitantes teríamos que voltar aos nossos afazeres em nossas instituições, cidades, países de origem.

2.8 *Pata yotono*, o dono do lugar

Honório Awahuku contou que a figura do *pata yotono* é “muito valiosa”. Cabe ao chefe organizar e conduzir os trabalhos coletivos na aldeia, ouvir, dar conselhos, tomar decisões que são compartilhadas com os moradores da aldeia. *Honório Awahuku* explicou as atribuições de um *pata yotono*. Essa função de educar, atribuída ao chefe, já havia aparecido no capítulo “Os Kaxuyana”, no texto que acompanha o desenho de *Mauro Makaho* (Figura 3). Assim disse *Honório Awahuku*:

Porque é chefe como se fosse um prefeito, um delegado. Porque sem o cacique a aldeia não é nada. Cada qual é como se fosse cachorro solto! Sem ninguém, sem chefe. Uma bagunça. O papel do *pata yotono* é educar, os caciques servem para educar. Para não fazer o mal, trabalhar certo e dizer: faça isso ou não faça o que não presta. É um conselho, tipo um conselheiro. Se fosse dizer, sem cacique não é nada. O *pata yotono* é quem dá a mensagem para o outro, o *in'ki yakono*. Eles decidem entre eles. E aí, a comunidade fica ao redor onde ele chamava e aí passava pra gente. Eu garanto que todo mundo concordava com a vontade dele. Mandou fazer *tamiriki* [se referindo à época do líder *Juventino Matxuwayá* que mandou os homens da aldeia construírem uma *tamiriki* onde iriam morar], vamos fazer *tamiriki*! Aí mandou fazer: você vai cortar pau, você esteio, você palha, aí dividia. (Trecho do depoimento de *Honório Awahuku*, 09/06/2013).

Desde 2009, quando tive meu primeiro contato com os Kaxuyana, já havia percebido a liderança de *João do Vale Pekiriruwa* na aldeia *Santidade*. Na ocasião, ele era o *pata yotono* e também o pastor da aldeia. A liderança passou para seu filho, *Mauro Makaho*, responsável juntamente com *João do Vale Pekiriruwa* e *Juventino Petirima Junior* pela organização da festa de inauguração da *tamiriki*, em 2010. Esses têm sido também uns dos responsáveis pelo processo de valorização da cultura kaxuyana.

Segundo Girardi (2011, p. 105), o *pata yotono*, como dono da aldeia, dono do lugar, é o responsável pela entrada e acomodação de visitantes na aldeia. Cabe a ele conduzir as atividades coletivas, sobretudo as dos homens, os chamados puxiruns, trabalhos de mutirão de derrubada da mata, limpeza do terreno ou, ainda, edificação e manutenção de construções de uso coletivo. Ao chefe cabe, também, conduzir as expedições de caça e pesca, bem como a produção de bebida fermentada, consumida no dia a dia e em grande quantidade nos momentos de festividades. Entretanto, seu poder é limitado e o “senso individual” fortemente desenvolvido, como já havia notado Friel (1966, p. 29):

O tuxaua¹³¹ não é o chefe em sentido absoluto, mas é sempre respeitado. Sua posição baseia-se mais no conceito de ser ele o mais velho do grupo familiar e, portanto, também o responsável por ele. [...] Tal sistema não só evita conflitos e rivalidades entre os possuidores desses cargos de destaque, mas também cisões de grupos.

Mauro Makaho é uma liderança bastante respeitada pelo grupo e, apesar de ele não ser o mais velho, já é adulto com netos (*tamĩtxĩ*, velho). O processo de construção da casa *tamiriki*, e posteriormente da outra “modelo kaxuyana”, levantada em 2013, foi conduzido pelo *pata yotono* da aldeia¹³². Em 2013, *Mauro Makaho*, na qualidade de chefe da aldeia, a todo instante consultava os velhos sobre o procedimento correto e sobre as etapas construtivas para erguerem a “pequena” *tamiriki*. Entretanto, foi ele quem organizou o mutirão da construção, distribuindo tarefas aos moradores da aldeia – moças e mulheres num primeiro momento, e depois rapazes e homens. No próximo capítulo, apresento detalhes dessa construção. No último capítulo, ficará mais claro que a *tamiriki*, como *locus* de sociabilidade, expressa importante elemento do *kwe'toh kumu*. Em minha compreensão, a *tamiriki* integra a perspectiva “nativa” de “resgate da cultura” kaxuyana. A construção da *tamiriki* também deu visibilidade à centralidade da figura do *pata yotono* na aldeia, sobretudo por esta ter sido uma ação que mobilizou todos os moradores de *Warahatxa Yowkuru*.

¹³¹ *Tuxaua* é outra expressão empregada na referência da liderança indígena, como cacique, por exemplo.

¹³² Na construção da primeira *tamiriki* da aldeia *Santidade*, erguida entre 2009-2010 o chefe era *João do Vale Pekiriruwa*. A construção dessa *tamiriki*, como será visto dependeu do auxílio vicinal de um grupo waiwai. Esse assunto será tratado no capítulo final deste trabalho.

3 A CASA

Este capítulo que é dedicado à casa, apresenta alguns autores que abordam a habitação como fenômeno humano. A casa, como manifestação cultural, expressa a forma como um grupo se apropria do espaço. Nessa perspectiva, a habitação é uma apropriação social do espaço que não pode ser interpretada como mera dinâmica adaptativa. Aqui serão apresentadas algumas definições sobre casa e habitação que facilitam na elucidação de determinados termos. A ênfase de análise recaiu em uma abordagem da casa de viés sociocultural e entre os autores destacados neste capítulo está Rapoport (1972). Na discussão sobre “habitação indígena” mereceram destaque temas como casas comunitárias e circulares na contextualização e compreensão da *tamiriki*. Além disso, um breve paralelo foi feito com casas dos Tiriyo e dos Waiwai, dada a similaridade com os tipos de casas encontradas entre os Kaxuyana. Na parte final do capítulo, apresento uma tipologia das casas observadas na aldeia kaxuyana. Enfim, a *tamiriki* é descrita em seus aspectos construtivos e arquitetônicos, acrescidas de um conjunto de desenhos e fotografias que auxiliaram a análise.

3.1 A casa: definições e perspectivas de análise

O termo “casa” é genérico, empregado na referência a todas as construções destinadas à habitação, moradia. “Habitação” deriva do verbo habitar, significa casa, lugar de residência. Usadas como sinônimos, casa e habitação estão relacionadas ao lugar onde se mora, onde se vive. A casa, ou habitação, é uma construção executada pelo homem que se constitui em espaço de moradia de um indivíduo ou um conjunto de indivíduos. Sua primeira função é servir de abrigo e proteção aos homens contra as intempéries, mas funciona também como refúgio contra ataques de terceiros (humanos ou animais). A expressão “abrigo” indica “lugar que abriga, refúgio”, é o local que resguarda do rigor do tempo, de dano ou perigo.

Entre os grupos indígenas, muitas vezes os abrigos são construções temporárias (COSTA; MALHANO, 1987, p. 31). O termo “oca” (do tupi *oka*, cabana) é usado popularmente para designar a habitação dos povos indígenas que vivem no Brasil. Segundo Chiaradia (2008) a expressão “maloca” (do tupi guarani *moro-oca*, “casa de gente”) é

empregada na referência à habitação indígena ocupada por várias famílias¹³³. Em sua língua materna, os Kaxuyana têm a palavra *kwama* para denominar a casa, sendo *tamiriki* o termo empregado em referência à casa grande, à casa comunal, a *pata yotono kwama* (casa do dono da aldeia). O termo *tamiriki* designa a casa comunal de planta baixa circular.

No “Dicionário visual de arquitetura”, Francis Ching (2010) diz que o termo “cabana” é especialmente usado na referência à moradia ou abrigo, quando estes são feitos especialmente de materiais naturais. Na Teoria da Arquitetura, segundo José Afonso Portocarrero (2010, p. 24), existiria uma “tangência da cabana do homem primitivo com as habitações indígenas”. Nessa perspectiva, as casas seriam o resultado de um longo período de manipulação das “tecnologias apropriadas” às condições de vida que remontam ao período do holoceno. A antropóloga Berta G. Ribeiro (1980), que se ocupou de estudos da cultura material indígena, entre outros, cunhou a expressão “civilização da palha” para designar a importância da tecnologia cesteira para as sociedades ameríndias que vivem no território brasileiro. Numa de suas obras, Ribeiro (1985, p. 119) afirmou que os povos indígenas brasileiros são “cesteiros-arquitetos” tão grande é o uso de materiais vegetais na construção de seus abrigos, tendo comparado a casa indígena a um “enorme cesto emborcado”.

O etnólogo Max Schmidt (1922 apud COSTA; MALHANO, 1987, p. 28) já havia escrito que uma classificação fundamentada na técnica, matéria-prima e forma de construção seria insuficiente para os estudos sobre habitação. Para ele, tais estudos deveriam se dedicar a explicar os diferentes modos de ocupar as várias edificações, relacionando forma e função¹³⁴.

Alguns autores consultados tratam a habitação sob diferentes aspectos, levados por distintos interesses de pesquisa. Assim, a temática casa ou habitação figura em inúmeros trabalhos sob as mais variadas perspectivas, tais como: a arquitetônica e suas tipologias habitacionais, o espaço vivido cotidianamente pelas pessoas ou, ainda, como forma de analisar o binômio mobilidade/sedentarização¹³⁵.

Mais do que um simples abrigo ou refúgio, a casa é definida como construção cultural de uma dada sociedade. Para Philip Wagner (1972, p. IX) as habitações (casas) “[...]”

¹³³ Para a arquiteta Catherine Gallois (2004, p. 11-12), a palavra maloca, indicativa de casa grande que abriga famílias extensas, viria de etnografias clássicas, como a de Egon Schaden sobre as grandes casas Guarani, dos anos de 1950.

¹³⁴ Neste trabalho a *tamiriki* não foi abordada num viés psicológico ou psicanalítico, como “instrumento de análise” para a alma humana; para a alma Kaxuyana; tampouco me detive em buscar as origens da *tamiriki* em seu aspecto tipológico, ainda que trabalhos como o de Castro Faria (1951) sigam, em certo sentido, essa vertente.

¹³⁵ Aqui faço referência ao trabalho de Catherine Gallois (2004) sobre os sentidos de habitar entre os Wajãpi, povo indígena tupi que também habita a região da Guiana. Nele, as formas e sentidos do habitar são contextualizadas com o seu sistema de organização territorial. Em seu trabalho, a arquiteta refletiu sobre as relações entre mobilidade e sedentarização deste grupo.

constituem também expressões concretas da complexa interação entre os aspectos culturais, as normas, as condições climáticas e as potencialidades construtivas dos materiais.” (Tradução minha¹³⁶). Nessa proposição, os procedimentos construtivos dependem de um sistema técnico que decorre das interações entre o homem e seu ambiente. Aos fatores de ordem prática como materiais disponíveis, solo, clima se somariam os desejos de distinção social ou simbólica.

No verbete que escreveu sobre *habitation* (habitação) o etnólogo Christian Bromberger (2012) defende que a habitação é um tema central em análises etnológicas. Em sua concepção, um estudo etnológico da casa deve desvendar um complexo jogo de critérios, exigências e limites que interferem na produção e ocupação de uma área construída. Bromberger (2012, p. 318) entende que a habitação é uma “cadeia operacional particularmente complexa”, pois em suas palavras:

Exceto para as formas mais simples (abrigos, cabanas), a habitação é o resultado de uma cadeia operacional particularmente complexa, com um grande número de etapas (fundações e pisos, paredes ou estrutura, telhado, cobertura, etc.) que requerem o uso de várias ferramentas, materiais, conhecimento e saber-fazer baseado, em grande parte das sociedades sem arquiteto, numa compreensão lógica das qualidades sensíveis (apreciação dos materiais pela visão, audição ou toque). A ajuda e cooperação envolvidas em graus variados para a execução das diferentes tarefas, simbolizam formas de solidariedade dominantes (família, linhagem, vicinal, da aldeia, etc.), variáveis segundo as sociedades. (Tradução minha¹³⁷).

O caminho trilhado nesta pesquisa desvenda alguns dos significados entre os Kaxuyana de retomar um tipo construtivo que haviam abandonado por quase meio século. Aspectos construtivos, o uso e as escolhas de materiais, o conhecimento (saber fazer), bem como aspectos de solidariedade¹³⁸ são elementos sobre os quais discorro na análise da construção da *tamiriki*, entre os Kaxuyana.

Muitos etnógrafos se dedicam ao intenso trabalho de descrever os mais variados tipos de casas, levando em consideração o que Bromberger (2012) sugeriu. Outros trabalhos, por exemplo, se referem à habitação ou aos tipos de edificação entre povos indígenas ou

¹³⁶ Texto original: “[...] elles constituent aussi les expressions concrètes de l’interaction complexe entre les dons culturels et les normes, les conditions climatiques et les potentialités constructives des matériaux naturels.”

¹³⁷ Texto original: “Sauf pour les formes les plus simples (pare-vents, huttes), l’habitation est le résultat d’une chaîne opératoire particulièrement complexe, comportant un grand nombre d’étapes (fondations et soubassements, parois ou ossature, toit, couverture, etc.) et nécessitant le recours à plusieurs outils, matériaux, savoirs et savoir-faire reposant largement dans les sociétés sans architecte sur une connaissance logique des qualités sensibles (appréciation des matériaux à la vue, à l’ouïe, au toucher). L’entraide et la coopération interviennent à des degrés divers pour la réalisation des différentes tâches, symbolisant des formes dominantes de solidarité (familiale, lignagère, vicinale, villageoise, etc.), variables selon les sociétés.”

¹³⁸ Refiro-me ao auxílio vicinal que os Kaxuyana receberam de um grupo Waiwai, quando reconstruíram a primeira *tamiriki*, na aldeia *Santidade*, em 2009.

tradicionais. Seria possível enumerar, ainda, outras perspectivas de análise da casa, mas parece que essa última ajuda a pensar sobre os Kaxuyana e sua *tamiriki*. Para isso, além de Bromberger, autores como Amos Rapoport (1972) e Sylvia Caiuby Novaes (1983) funcionam como referências.

O trabalho de Rapoport (1972) sobre a “antropologia da casa”¹³⁹ resultou de uma investigação documental das habitações e aglomerações do tipo “primitiva”¹⁴⁰ ou “popular” sob o ângulo do “criador de formas urbanas”, ou seja, dos próprios construtores. Ciente da vastidão temporal e espacial a que seu trabalho se refere, o autor procurou extrair elementos gerais sobre o assunto que incluiria “quase tudo o que o homem tem construído desde que ele começou a construir.” (RAPOPORT, 1972, p. xiii). Dessa forma, sua obra é um estudo sobre a variedade de tipos e formas das casas e as forças que as afetam. Ele elegeu alguns aspectos que integram a complexa temática “habitação” para melhor compreender as principais causas determinantes de uma habitação: fatores socioculturais, clima, materiais e técnicas. Rapoport apreendeu esse tema de forma interdisciplinar e enfatizou que é o etnógrafo ou o sociólogo que se dedicam a explicar o fenômeno “habitar”.

Na interpretação sobre a *tamiriki*, o fenômeno “habitar” foi menos evidenciado comparado àquele que considere o fenômeno de maior importância na análise – aquele da objetivação da cultura (SAHLINS, 1997a; 1997b; CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Por outro lado, a teoria de Rapoport (1972) contribuiu para a análise da casa, sobretudo no que tange à sua descrição e ao uso contemporâneo que dão os Kaxuyana à atual *tamiriki*.

Na hipótese de Rapoport (1972, p. 64), a casa não é apenas uma estrutura, um simples abrigo e sua função é mais que um conceito material ou utilitário. Uma casa, uma habitação, é uma “instituição criada a partir de uma série de intenções complexas” e, por isso, sua construção é um “fenômeno cultural”. Uma casa é um “produto” da indústria humana, é uma “realidade humana”.

Sem desconsiderar a importância dos inúmeros fatores que também contribuem ou determinam um tipo de habitação, Rapoport (1972) salienta que as forças socioculturais seriam forças primárias e as demais, secundárias. Ao mesmo tempo, estas últimas também influenciam e modificam as formas das casas. Para explicar fatores socioculturais e a

¹³⁹ Na obra, cujo título original em inglês é “*House form and culture*”, o autor procura identificar as origens culturais da arquitetura. O título em francês condensa esse propósito na expressão “*Anthropologie de la maison*” (antropologia da casa).

¹⁴⁰ Rapoport (1972) coloca no conjunto “arquitetura popular” as construções ditas primitivas e as indígenas. Distingue construção primitiva da indígena, incluindo na primeira as construções da época pré-industrial, diferenciando ambas da tradição arquitetônica institucionalizada, resultante de especialização. Aqui não cabe entrar nessa polêmica conceitual sobre popular ou primitivo.

diversidade de formas das casas, o autor parte da premissa de que as diferentes formas das habitações são um fenômeno complexo que não caberia numa única explicação. Rapoport (1972) chama a atenção para o fato de que a casa, em sua forma, seria a visão de um grupo sobre uma “vida ideal”. Assim, a casa seria parte de um “ambiente desejado”. Na interpretação desta tese, nesse “ambiente desejado”, impregnado de valor simbólico, seria possível incluir também a *tamiriki*. Para Rapoport (1972, p. 65-66):

Dado um certo clima, a possibilidade de se obter determinados materiais, e as limitações e os meios de um determinado nível técnico, o que em última instância decide a forma de uma casa e modela os espaços e suas relações, é a visão que um povo tem de uma vida ideal. O ambiente desejado reflete muitas forças socioculturais, incluindo as crenças religiosas, a estrutura da família e do clã, a organização social, a forma de ganhar a vida e as relações sociais entre os indivíduos. Eis porque as soluções são muito mais variadas que as necessidades biológicas, os meios técnicos e as condições climáticas, e também por isso um aspecto pode dominar em uma cultura mais do que o outro. (Tradução minha¹⁴¹).

Rapoport (1972) já afirmara em seu trabalho que as formas de construção “primitivas” ou indígenas resultam mais das intenções e desejos do grupo que de desejos individuais. É por isso, diz ele, que essa construção tem um “valor simbólico”, pois símbolos “permitem a uma cultura concretizar suas ideias e seus sentimentos” (p. 66). Na concepção desse autor, a casa, ou conjunto de casas, é “a expressão material do tipo de vida”¹⁴² (p. 66), e isso constituiria seu caráter simbólico.

Os motivos de tamanha variedade de tipos de casas não se explicariam, pois, se analisássemos apenas as forças secundárias – há poucos tipos distintos de clima, um número limitado de materiais e de outros aspectos físicos, como diz Rapoport (1972). Em sua teoria, tais motivos se explicam melhor ao se considerar a diversidade como expressão (materialização) do “ambiente desejado”; a tradução de concepções de mundo e tipos de vida

¹⁴¹ Texto original: “*Etant donné un certain climat, la possibilité de se procurer certains matériaux, et les contraintes et les moyens d'un certain niveau technique, ce qui décide finalement de la forme d'une habitation et modèle les espaces et leurs relations, c'est la vision qu'un peuple a de la vie idéale. L'environnement recherché traduit de nombreuses forces socioculturelles, comprenant les croyances religieuses, la structure de la famille et du clan, l'organisation sociale, la manière de gagner de quoi vivre et les relations sociales entre individus. Voilà pourquoi les solutions sont beaucoup plus variées que les besoins biologiques, les moyens techniques et les conditions climatiques, et aussi pourquoi un aspect peut dominer plus dans une culture que dans les autres.*”

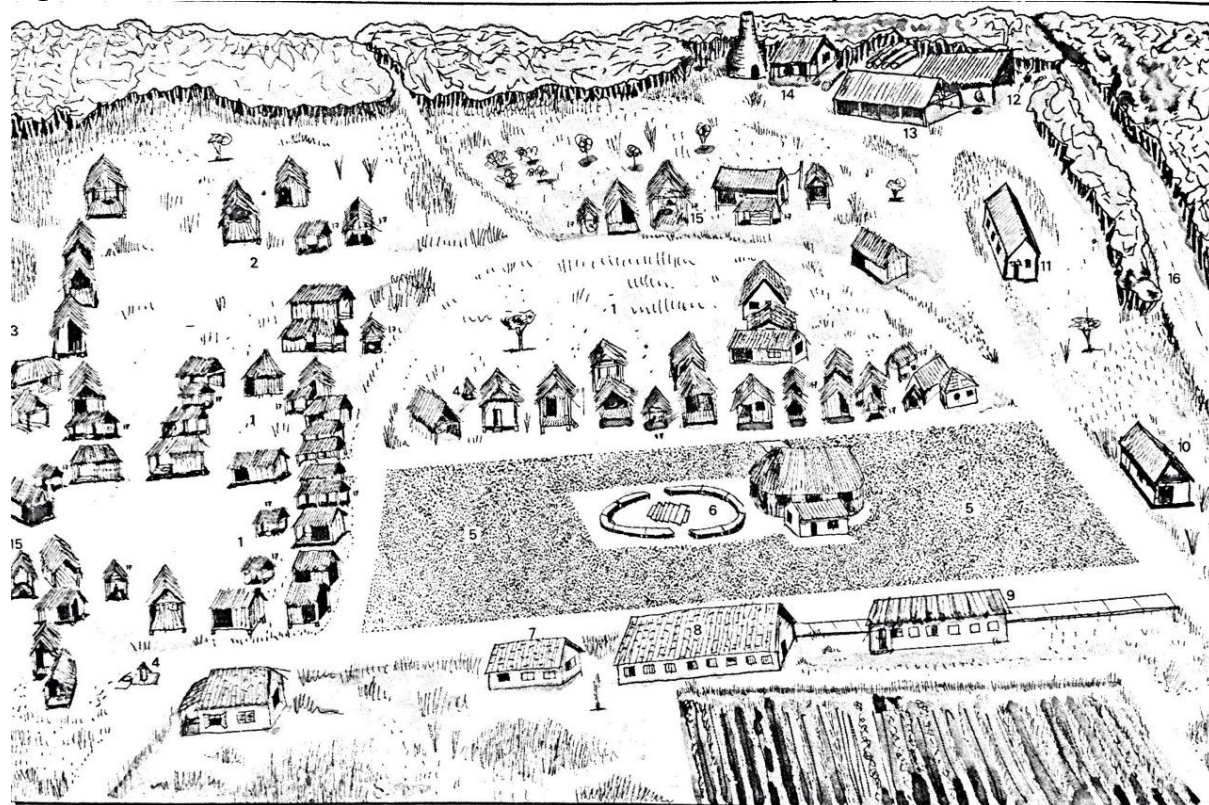
¹⁴² Rapoport opera com o conceito de Max Sorre (Maximilien Sorre, 1952) sobre o termo “tipo de vida” ou “gênero de vida”. A construção é compreendida por esse geógrafo como “humanização do meio” expressando as múltiplas relações entre o homem e o ambiente que o envolve. Para ele o fenômeno técnico é abordado de forma ampla e considera três grandes planos: o físico, o biológico e o social – condicionantes e condicionados mutuamente.

diferentes¹⁴³. Apesar de sugerir a primazia das forças socioculturais, ele reforça a importância de outros determinismos, como o físico ou o econômico. A todo momento, ele salienta a complexidade desses fatores, que operam sempre combinados. Assim, a forma de uma casa “resulta de uma escolha entre possibilidades existentes”; quanto maior o número de possibilidades, maior são as possibilidades de escolha, não havendo nada que seja inevitável, já que o homem pode viver em diferentes tipos de construção, ressalta ele.

No caso kaxuyana, a construção da *tamiriki* é reveladora de um valor simbólico para o grupo. Se em 2003, quando reabriram a aldeia, o grupo se limitava a duas ou três famílias, com o crescimento do grupo surgiu a necessidade de um espaço público, uma construção que abrigasse a coletividade. Essa construção poderia ter sido de diferentes tipos (formas). Entretanto, como sugerem os relatos kaxuyana, a *tamiriki* em seu valor simbólico foi escolhida como espaço coletivo a ser construído. Cabe aqui dizer que, durante os anos vividos fora de seu território, ou seja, por mais de 30 anos, os Kaxuyana viveram sem uma casa comunal do tipo *tamiriki*. Existiam outros espaços de uso coletivo, compartilhados entre os Kaxuyana e os Tiriyó. Uma última *tamiriki* foi construída na aldeia *Acapu*, a primeira aldeia kaxuyana no Tumucumaque, que nos anos 1980 já estava praticamente abandonada.

¹⁴³ Ver em Rapoport (1972, p. 85-95) a descrição da relação entre formas de casa e os aspectos que considera importantes para o “tipo de vida”: atendimento das necessidades básicas, família, lugar da mulher, intimidade, espaços de sociabilidade.

Figura 12 – Aldeia Missão, em 1981: detalhe no nº 2 Área kaxuyana e nº 6 Centro de reunião



Fonte: Gallois e Ricardo (1983, p. 196).

Entre os Kaxuyana, a decisão de construir uma casa comunal passou por um grau de escolha que dependeu de alguns valores importantes para eles. Como diria Rapoport (1972), o grau de escolha se situa no momento da decisão inicial, quando decidimos construir ou não. A escolha do grupo recaiu num determinado tipo de casa – a *tamiriki*. Eles elegeram, pois, um tipo construtivo que não faziam há mais de 40 anos.

Na avaliação dos Kaxuyana, a *tamiriki* construída entre 2009 a 2010 ficou *oktxe menho*, isto é, mais ou menos, regular, nem boa nem ruim, mas ficou também *oktxana*, bonita. Como será ainda destacado, a ausência de alguns elementos distintivos dessa casa grande, construída na ocasião com a ajuda de vizinhos Waiwai, mobilizou novamente os Kaxuyana a construírem, em 2013, uma outra *tamiriki*, essa última recentemente concluída e de tamanho reduzido. Esse pequeno “modelo”, como dizem, ao qual se referem ainda como *tamiriki* “tradicional”, de “modelo kaxuyana”, foi construído de forma apropriada, materializando melhor o valor simbólico atribuído à *tamiriki*. Ao agregarem os elementos desse tipo de casa grande kaxuyana, ausentes na primeira *tamiriki*, os Kaxuyana reforçam ainda mais sua estratégia de “valorização da cultura kaxuyana”, de ênfase ao seu *kwe'toh kumu*. No último capítulo mostro que essa prática se assenta também no processo de aprender/fazer destinado

ao ensinamento dos jovens rapazes da aldeia. Para que seja possível compreender a construção da *tamiriki*, destaco algumas abordagens socioculturais da casa que contribuíram para essa reflexão.

3.2 Ocupação territorial e as casas: Bromberger, Rivière, Gallois e Grupioni

Tal como na forma de abordagem da habitação defendida por Rapoport (1972), outros autores refletem sobre a casa e/ou sobre a forma como as sociedades materializam sua ocupação num dado território por um viés sociocultural. Assim o fazem, por exemplo, Marcel Mauss (2003) com sua proposição sobre a “morfologia social”¹⁴⁴ comentada no capítulo “A aldeia”, e Peter Rivière (1996). Aqui, a intenção é menos esgotar o assunto que indicar brevemente um panorama sobre as perspectivas que cada autor propôs.

Uma maneira de tratar a configuração da habitação e as modalidades de sua ocupação foi apresentada no verbete de Bromberger (2012, p. 318-319), cuja maneira de conceber ou de habitar o espaço doméstico seria uma forma de expressão do *ethos*. Nesse tipo de perspectiva importa, sobretudo, compreender em torno de quais categorias próprias uma dada sociedade estaria organizada: público/privado, dentro/fora, fechado/aberto, entre outras. Se para compreender a casa kaxuyana *tamiriki* o aspecto público é um elemento-chave, esta pesquisa não se direcionou a identificar categorias organizacionais que seriam próprias dos Kaxuyana e, por isso, seria difícil dizer se o caráter público de uma casa do tipo *tamiriki* poderia ser interpretado como elemento da forma de expressão de um “*ethos*” kaxuyana. Seria possível apenas sugerir, a partir de alguns relatos, que a ideia de público se associa à de coletivo, de forma que as famílias aparentadas ao *pata yotono* (os grupos domésticos que vivem na aldeia) estão articuladas umas às outras por regras e/ou normas de conduta e prestações de serviços. Nesse sentido, a figura do dono da aldeia, do *pata yotono*, é central para organizar essa coletividade, para que as pessoas não fiquem como “cachorro solto” como nos explicou o velho *Honório Awahuku*. A casa comunal é *locus* privilegiado para os encontros festivos e de deliberação dessa coletividade organizada. Sua construção indica a materialização, em parte, do desejo desse grupo de se organizar e se mostrar organizado sob a liderança do *pata yotono*.

¹⁴⁴ Essa abordagem de Mauss (2003) é o que se chamaria hoje de ecológico-cultural como faz, por exemplo, Evans-Pritchard (1978) em “Os Nuer”.

Outra abordagem da casa sob o viés sociocultural, também mencionada por Bromberger (2012), é aquela que se volta à compreensão das regras estéticas que moldam o aspecto arquitetônico (simetria/assimetria, valorização dos materiais ou do revestimento da superfície, jogos de harmonização de cores, decoração e outros). Na parte final deste capítulo, apresento uma descrição da *tamiriki* e uma tipologia das casas kaxuyana e seus aspectos construtivos¹⁴⁵.

Ainda no verbete de Bromberger (2012), algumas formas de análise da casa associam a configuração e as modalidades de ocupação (organização interna de uma unidade de habitação) a diferentes aspectos. Em um deles, a construção simbolizaria a organização social do grupo, ou a estrutura do grupo doméstico que nela reside. Algo nesse sentido propõe, por exemplo, Peter Rivière, em sua obra do final dos anos 1990. Na análise sobre o conceito de “casa” entre povos da língua karib das terras baixas sul-americanas na região da Guiana, Rivière (1996) propõe que estaríamos diante do que se convencionou denominar “sociedade de casas”¹⁴⁶. Na região da Guiana, ele identificou três principais padrões de assentamento¹⁴⁷: a casa comunal dos solteiros, a aldeia nuclear (que é também uma família nuclear) e a localidade-centro cerimonial. Para esse antropólogo, contudo, todos esses padrões compartilham características comuns, sendo que, em alguns casos, casa, localidade e comunidade seriam uma mesma coisa. Embora não desconsidere as diferenças visuais entre a ocupação com uma unidade habitacional (chamada “casa única”) daquela com várias casas, o

¹⁴⁵ Preferências estéticas ou o que poderiam ser as regras estéticas dos Kaxuyana não foram exploradas aqui, mas algo dessa natureza caberia em pesquisas futuras.

¹⁴⁶ Nesse artigo, Rivière (1996) parte das discussões africanistas sobre grupos corporados organizados em clãs e linhagens para analisar categorias classificatórias entre povos que têm outra lógica de organização social. Nessa abordagem formalista, “afinidade” e “descendência” são categorias universais de relacionamento humano. Para ele, na Guiana, diferente de outros casos, não há propriedade (material ou não material) que determine filiação numa casa ou noutra formação social. O termo “sociedade de casas” ocultado pela noção de “corresidência” no texto é justificado pelo autor que não está convencido acerca desta distinção, pois emprega a noção de “sociedade de casas” em seu “sentido formalista ou mais fraco”. Um dos temas centrais na reflexão de Rivière (1996), é o significado de afinidade e consanguinidade para os povos da região da Guiana. A afinidade, para ele, seria o esquema privilegiado de relação nesse universo ameríndio. Em outros trabalhos, por outro lado, Rivière (2001) define a organização social da Guiana a partir da ideia de que “cultura é parte da estrutura”; ou seja, as categorias “nativas” de construção da convivialidade (ou sociabilidade) seriam as que dariam conta da compreensão da “estrutura social”, e não as “categorias universais” de afinidade e descendência. Ao que parece, no caso investigado, a *tamiriki* não reporta à socialidade de uma descendência. Seria possível, talvez, pensar, por outro lado, a *tamiriki* como elemento em que se constituem alianças ou formas de solidariedade: intergeracionais ou interétnicas, esta última me referindo ao auxílio vicinal dos Waiwai, durante a construção da casa.

¹⁴⁷ O conceito de “assentamento” (*settlement*) ou “localidade”, como alguns autores preferem, é usado por Mauss (2003, p. 437) para designar a “verdadeira unidade territorial” ou “um todo que tem sua unidade, com todos os caracteres distintivos pelos quais se reconhece um grupo social limitado”. Segundo o autor esse termo denomina “um grupo de famílias aglomeradas unidas por laços especiais e que ocupam um habitat.” (p. 437). Ele se refere, ainda, à “massa de casas” e outros espaços destinados a tendas e construções que pertencem a um grupo de indivíduos bem como as trilhas, canais e outros usados por tais indivíduos. Para Mauss (2003), um assentamento é uma “unidade social definida e constante”, tem um nome constante, um solo, bem como unidade linguística, moral e religiosa mas que admite trocas de população de um assentamento a outro. No texto de Rivière (1996), assentamento diz respeito à localização geográfica.

autor as concebe como organizações similares. Nesse sentido, diz ele, a característica construtiva é reflexo do significado simbólico e cosmológico da casa, entendida como “microcosmo”. Em suas palavras:

A casa é a instituição social crucial por toda a região da Guiana. Ela é o foco da vida social e cultural. Ao mesmo tempo, em sua reivindicação de autossuficiência e de consanguinidade ela é uma ficção. Sua efemeridade lhe nega igualmente qualquer papel na transmissão de qualidades de uma geração para outra. Ela é uma entidade moral mas apenas na medida em que sobrevive; além disso, ela não possui nenhuma das qualidades de um grupo corporado.¹⁴⁸ (RIVIÈRE, 1996, p. 201).

Baseado nas terminologias “nativas”, o autor supracitado usa indistintamente os termos “casa” e “aldeia”. Deixa o termo “localidade” ou “assentamento” para se referir a uma localização geográfica, denominando os habitantes dessa unidade como “comunidade”. Essa tradução grosseira, segundo o próprio autor, se baseia no fato de que a maioria dos grupos da região da Guiana tem um termo para o grupo social que seria definido por critérios de parentesco e coresidência.

Ainda que verifique o uso de materiais similares na construção das casas e de confirmar o fato disso não limitar a diversidade de tipos de casa construídas na região da Guiana, Rivière (1996) está menos preocupado com o aspecto arquitetônico do que com a análise da correlação entre casa e organização social. Segundo ele, a maioria dos grupos constroem mais de um tipo de casa, mas mesmo nos casos em que são construídos vários tipos, apenas um é tomado como adequado, no sentido de “cumprir certas especificações espaciais, sociais, rituais e simbólicas” (p. 191). Em quase todos os casos, tais casas seriam as do tipo “casas redondas” que apresentavam grande variedade em sua forma. Entre os Trio, povo que estudou no Suriname, essa casa tinha forma de colmeia (Figura 13).

¹⁴⁸ Tradução de Adolfo de Oliveira do texto original: “*The house is the crucial institution throughout the Guiana region. It is the focus of social and cultural life. At the same time in this claims to self-sufficiency and to consanguinity it is a fiction. Its ephemerality equally denies it any role in the transmission of qualities from one generation to the next. It is a moral entity but only for as long as it survives; otherwise it has none of the qualities of a corporate group.*”

Figura 13 – Casa dos Trio em forma de colmeia, conhecida como *minë*, na aldeia Alalaparu, em 1963



Fonte: Rivière (1996, p. 192).

Conforme Rivière (1996), desde que a construção e seu *layout* atendam às expectativas locais, seu tamanho é simbolicamente insignificante. Em alguns casos, contudo, o tamanho estaria associado ao “*status* e posição de seu líder”. Como comentado, em alguns de seus trabalhos, Rivière apreende os povos de língua karib como atomizados e endogâmicos. Formando “arranjos sociais fluidos”, esses grupos incorporariam a ideia de Rivière (1996): a “realidade” do parentesco se distinguiria da “visão nativa” do parentesco. O autor tende a enfatizar as ausências, ao contrário de Gallois e Grupioni (2003). A análise que Rivière (1996) coloca sobre a casa, nesse sentido, pouco contribui na reflexão da casa kaxuyana, ao evidenciar aspectos negativos daquilo que ela não é, tomando como parâmetro de análise os grupos corporados. Bastante controversa, a teoria de Rivière tem gerado enorme debate entre etnólogos que pesquisam sobre os povos Karib¹⁴⁹.

Ao tratarem do padrão de ocupação dos povos da Guiana, Gallois e Grupioni (2003, p. 28) dizem que historicamente isso ocorria de maneira extensiva. Nesses casos, as ocupações se configuravam em múltiplas aldeias, dispersas ao longo de bacias fluviais. Isso teria ocorrido até os anos de 1960 e 1970, quando os povos indígenas da região desenvolveram um padrão de ocupação em torno de postos de assistência, em geral religiosos, onde recebiam atendimento médico-sanitário e educacional. Com os Kaxuyana ocorreu o

¹⁴⁹ Aqui não cabe enveredar sobre isso. Basta registrar que as discordâncias sobre sua teoria remontam a meados dos anos de 1990 e se pautam principalmente no fato de Rivière enfatizar em sua teoria aspectos que considera ausentes na organização dos povos da Guiana. No Brasil, um grupo de pesquisadores liderados pela antropóloga Dominique Gallois e outros confrontam-na a partir das pesquisas realizadas também na região da Guiana sobre as redes de relações estabelecidas pelos povos indígenas daquela localidade. Ver, sobre isso, Gallois e Grupioni (2003), ou a coletânea organizada por Gallois (2005).

mesmo. No que diz respeito à forma de organização social, os povos da Guiana, apesar de seus modos particulares de organização e ocupação dos espaços e de regras próprias de conduta, apresentariam similaridades. Atualmente, em suas aldeias, são encontradas um certo número de casas de habitação das famílias nucleares, onde vivem um casal com filhas e filhos solteiros que se mudam ao se casarem.

Ao casarem-se, os homens costumam ir residir perto da casa dos sogros, seja ela na mesma aldeia ou em outra. Já as mulheres normalmente continuam morando perto de seus pais após se casarem, cabendo a seus maridos construir sua nova moradia próxima à dos sogros, vindo a constituir o que chamamos de família extensa. (GALLOIS; GRUPIONI, 2003, p. 51).

Se hoje ocorre na aldeia kaxuyana o que Gallois e Grupioni descrevem, na época da *patatpo* (aldeia velha) *Warahatxa Yowkuru* a ocupação da aldeia era diferente – a *tamiriki* era usada como residência da família extensa do *pata yotono*. Como relatei anteriormente, além dela existiam outras casas – a casa dos rapazes solteiros (*muytáraka* ou *miytáraha*) e uma casa provisória de uso do *piad'ze* (pajé), que alguns denominam *tahuy*.

Se por um lado há uma riqueza de significados atrelados às casas, para pesquisadores como Rivière, por outro lado os povoamentos da Guiana teriam curta duração, raramente ultrapassando mais de dez anos. As explicações para isso, segundo ele, não seriam apenas de ordem natural, como esgotamento dos recursos naturais na proximidade da aldeia, ou apodrecimento das casas. Infortúnios com o lugar, tais como doenças ou morte de crianças, estariam entre essas outras causas. Contudo, Rivière (1996) destaca que é a morte do líder a principal razão pela qual um grupo abandona a aldeia ou se dispersa. Por isso, ele considera a localidade um “fenômeno social”. Para Rivière (1996, p. 197), isso abre uma questão que lhe é fundamental: “a relação entre uma localidade (assentamento) e seu líder”. Alguns relatos dos Kaxuyana confirmam, em certa medida, esse aspecto descrito por esse autor. Um assentamento, diz ele, pertence ao líder e a quantidade de pessoas que nele vive pode ser um indicativo da qualidade do líder. Um bom líder tem capacidade de atrair mais pessoas que o elegem para viver com ele, afirma Rivière. No caso dos assentamentos de uma única unidade habitacional, na casa comunal, as pessoas “escolhem ajudando a construir a casa”. É esse ponto da reflexão de Rivière (1996) que interessa aqui, ou seja, o que ele escreve sobre a relação entre assentamento e a figura do líder. Voltarei a esse ponto no último capítulo, ao descrever a relação entre a construção da *tamiriki* e o fortalecimento da figura do líder.

3.3 Habitações indígenas

Conforme o etnólogo Max Schmidt (1922 apud COSTA; MALHANO, 1987, p. 29), no caso das habitações indígenas, a casa (objeto construído manualmente pela mão humana) tem como elemento definidor a cobertura. Essa distinção é importante nesta tese, pois nem todas as construções kaxuyana tinham ou tem revestimento parietal (como exemplo, poderia citar a *tamiriki*), mas todas apresentavam algum tipo de cobertura.

Os materiais usados nas construções indígenas das terras baixas da América do Sul pouco variam: madeiras para esteios e travessões, folhas de diferentes palmeiras para a cobertura, e envira ou cipó para as amarrações. (VIDAL, 1983, p. 79). Para a antropóloga Lux Vidal (1983), estudos da habitação indígena que se restrinjam apenas aos aspectos arquitetônicos pouco acrescentam para a compreensão de sua função nos contextos de cada povo indígena.

Muitos estudos sobre habitação indígena no campo da etnologia, tal como ocorreu com outros exemplos da cultura material, seguiram uma perspectiva ergológica¹⁵⁰. Tal forma de abordagem sofreu críticas de autores, como Luís de Castro Faria (1951), que em 1942 desenvolveu pesquisa sobre as “origens e influências da habitação popular no Brasil”. Posteriormente, no final dos anos de 1980, também teceriam críticas nesse sentido, Maria Heloisa Fénelon Costa e Hamilton Botelho Malhano (1987). Tais observações estão no artigo publicado na “Suma Etnológica Brasileira” sobre “Habitação indígena brasileira”, resultante de extensa pesquisa bibliográfica e pesquisa de campo no Xingu e entre os Karajá. Arquitetos como Portocarrero (2010), estudioso das casas indígenas, consideram os artigos de Costa e Malhano (1987) e de Castro Faria (1951) as principais referências ao tema.

Quando escreveu seu extenso trabalho, Castro Faria (1951, p. 20-25) lamentou a escassa bibliografia disponível sobre habitações indígenas. Ele criticou etnógrafos que misturavam informações de diferentes séculos para compor uma cultura como se ela fosse “imutável” e passível de ser reconstituída com “elementos mortos e dispersos”. Sobre as formas de habitação indígena, Castro Faria persegue os tipos construtivos originais, as

¹⁵⁰ Berta Ribeiro (1988), em seu “Dicionário do artesanato indígena”, assinalou que os estudos sobre cultura material no Brasil eram negligenciados. Esses estudos (artefatos, edificações etc.) que seguiram apenas análises ergológicas sofreram muitas críticas. Nesses trabalhos predominavam classificações tipológicas do trabalho humano. Os dados descritos se restringiam a aspectos como: matéria-prima, forma, tamanho e técnica de produção de um artefato. Contudo, tais trabalhos não eram complementados por uma análise dos significados e funções dos artefatos na sociedade que os produziu. Ribeiro (1988) reconhece a importância da descrição física dos artefatos. Entretanto, segundo ela, para desvelar os “conteúdos cognitivos e simbólicos” da cultura material seria necessário um estudo de campo prolongado.

“formas mais elementares de habitação”. Nessa temática, afirmou pesarosamente que muitas delas teriam sofrido “processo de deculturação”¹⁵¹. O autor se apoiou no trabalho do etnólogo Erland Nordenskiöld (1924) para quem a casa era um dos elementos das “culturas aborígenes” que mais se alterara pelo contato com os “civilizados”. O uso de revestimento parietal, por exemplo, seria uma dessas influências observadas nas casas de planta baixa redonda. Castro Faria (1951) reconheceu que até a década de 1940 a pesquisa de maior amplitude sobre tipos de habitação indígena não apenas do Brasil, mas da América do Sul, seria a do missionário e antropólogo Wilhelm Schmidt (1942)¹⁵². Apesar disso, para Castro Faria (1951), seus resultados seriam confusos, em decorrência da ausência de rigor na seleção dos dados.

A pesquisa de Castro Faria (1951), baseada em variada documentação de mais de 50 diferentes autores, foi coligida de maneira sistemática durante seu trabalho de campo. Sobre as formas de habitação indígena, ele se debruçou em analisar, entre outros, trabalhos já citados como os de Schmidt (1942) e de Nordenskiöld (1924) e seus mapas de distribuição das formas de habitação indígena – este último elogiado por Castro Faria. Segundo Nordenskiöld, o tipo de habitação mais difundido no noroeste amazônico seria o tipo circular, tema que abordo mais adiante.

Costa e Malhano (1987, p. 27) também comentam desfavoravelmente sobre o trabalho do antropólogo Wendell Clark Bennett (1949), no “*Handbook of South American Indians*”. As observações de Costa e Malhano (1987) são a respeito da relação que o autor estabeleceu entre tecnologia e matéria-prima e evolução cultural. Bennett teria proposto uma classificação segundo a qual os tipos de casa indígena indicariam a complexidade econômico-social dessas sociedades. A crítica recai, pois, no tipo de interpretação que Bennett fez dos dados coletados.

Costa e Malhano (1987) partem da obra de Walter Edmund Roth (1924) para elaborar a tipologia geral das casas e aldeias indígenas no Brasil. Para a terminologia técnica,

¹⁵¹ Ao longo desse trecho, Castro Faria (1951, p. 20-43) utiliza o termo “culturas aborígenes”, em referência às culturas “ainda não modificadas pelos contatos”. Usa também o termo “culturas primárias” para denominar os grupos que subsistiam baseados na coleta. Eles viveriam em abrigos ou cabanas em formato de colmeia, considerada a “forma mais elementar de habitação”. Nesse texto, o autor sugere que abrigo e cabana não seriam sinônimos, mas como não os definiu, ficam dúvidas sobre o que os distinguiria. Ele não conceituou também o que chamou de “povos naturais”. Ao tratar dos Tapirapé, por exemplo, ele diz que tiveram “contatos esporádicos com os civilizados, de modo que puderam conservar mais ou menos inalterado o cunho original da sua cultura.” (CASTRO FARIA, 1951, p. 28). Pode-se apreender daí que, para o autor, “deculturação” é expressão pejorativa, usada para denominar os processos de contatos entre os diferentes grupos indígenas e os europeus (portugueses sobremaneira), ou a sociedade nacional. Faço tais ressalvas, mesmo sabendo que aqui não cabe discutir ou contrapor tais termos e conceitos que eram recorrentes na época em que o artigo foi escrito.

¹⁵² Wilhelm Schmidt, fundador da revista *Antropos*, cunhou o conceito “círculo cultural”, segundo o qual a cultura de uma etnia é um conjunto estratificado de traços que evoluem quando em contato com outras etnias.

eles empregaram o dicionário dos arquitetos Eduardo Corona e Carlos Alberto Cerqueira Lemos (1972). O antropólogo Walter Roth escreveu sobre artes, artesanato e costumes dos índios da Guiana, tendo publicado seu trabalho em 1924, posteriormente complementado em 1929. Foi neste último que descreveu a estrutura da construção da casa circular waiwai, abordada aqui por sua semelhança com a *tamiriki*. Costa e Malhano (1987) apresentam a tipologia das habitações de alguns povos indígenas, a morfologia das aldeias e detalhes construtivos das casas, como técnicas de amarrações com cipó. Parte dos dados que comento sobre habitação Tiriyó foi extraída do artigo desses autores. Além disso, para a tipologia das casas kaxuyana e terminologia dos aspectos construtivos da casa, empreguei como modelo o trabalho desses autores.

Ainda que Castro Faria (1951) faça críticas a termos como “aldeamento” ou “aldeia” por apresentarem-se carregados de sentido colonialista (aldeia portuguesa e missionária), Costa e Malhano (1987, p. 28) reconhecem a ausência de expressão mais apropriada. Assim, os autores usam “aldeia” para “[...] designar os aspectos propriamente concretos da implantação de construções sobre um terreno, apresentando-se tal conjunto organizado de modo a evidenciar uma típica planta de situação.” Aqui, então, uso o termo aldeia com esse sentido. A ideia de estabelecimento¹⁵³ (assentamento, localidade) também merece a atenção de Costa e Malhano (1987).

Outros conceitos importantes são: grupo local, aldeia casa e casa aldeia. Grupo local é o conjunto de grupos domésticos e conota, dessa forma, solidariedade das famílias que o integram e que estão instaladas num lugar específico de um território (COSTA; MALHANO, 1987).

Como explicam Gallois e Ricardo (1983, p. 114), o grupo local:

[...] é formado pela associação de várias famílias nucleares através de uma rede de relações entre parentes e afins, constituindo uma parentela local. Na maioria dos casos [...] os grupos locais são formados pela junção de dois ou mais irmãos com suas respectivas famílias. São grupos politicamente definidos e sua estabilidade depende da manutenção do equilíbrio entre seus membros, função esta atribuída à chefia.

Assim como no caso dos Wajãpi, descrito pelos autores supracitados, entre os Kaxuyana, o chefe é quem abriu uma aldeia. Como fundador, ele é o dono da aldeia, o *pata yotono*. Como já dito, o atual chefe da aldeia, *Mauro Makaho*, seu pai *João do Vale*

¹⁵³ Em nota anterior, indiquei o conceito de “assentamento”, tal qual descrito por Mauss (2003). No texto de Costa e Malhano (1987, p. 27) “estabelecimento” é definido pela “integração entre aldeia e o conjunto de modos pelos quais seus habitantes exercem ações sobre o território circundante, visando à continuidade do grupo.”

Pekiruruwa e seu primo *Renato Yoroniyoron* abriram a aldeia em 2003. Veremos como a construção da casa *tamiriki*, ao expressar o fortalecimento da cultura kaxuyana, revigora também a figura do chefe e de suas atribuições entre os Kaxuyana. Alguns textos e desenhos do atual *pata yotono* ilustram um pouco isso.

Considerando o conceito supracitado de grupo local, tal qual expõem Gallois e Ricardo (1983), seria possível afirmar que o grupo local da aldeia kaxuyana *Warahatxa Yowkuru* é constituído pela família extensa do *pata yotono* (consanguíneos e afins), formada por grupos domésticos – em 2011 eram quatro grupos domésticos. A morfologia da aldeia e sua planta de situação, bem como sua ocupação por esses grupos domésticos foi apresentada no capítulo anterior, dedicado à aldeia.

3.3.1 Casas comunitárias ou coletivas e a organização do espaço

Outro trabalho inspirador para este capítulo é a obra “Habitações indígenas”, organizada por Sylvia Cauby Novaes (1983). Dessa obra tomei a reflexão que a autora faz sobre os espaços de sociabilidade das casas comunais.¹⁵⁴

Entre vários povos indígenas, as casas comunitárias – espaço público por excelência – são ponto de referência a ser tomado para a elaboração da identidade, como afirma Novaes (1983, p. 4). Rapoport (1972, p. 95-96) aponta o desejo por espaços de sociabilidade como uma necessidade, espaços esses construídos ou não, fixos ou temporários. Como ser social, os

¹⁵⁴ O conceito de sociabilidade remete à ideia de criação de um espaço de boa convivência entre pessoas. Esse é um aspecto importante para os povos da Guiana e de outros lugares na Amazônia. Sobre isso, ver Overing e Passes (2000). Entretanto, é importante destacar que existem usos diferenciados para o termo “sociabilidade”. Entre os estudiosos dos povos indígenas da Amazônia, o termo “sociabilidade” gera grandes debates por seus posicionamentos por vezes incompatíveis. É o que aponta, por exemplo, Cecilia McCallum (1998) ao analisar alteridade e sociabilidade entre os Kaxinawá. Em Georg Simmel (1983), “sociabilidade” é categoria mediadora da construção identitária em espaço urbano. A partir de seus estudos na Melanésia, para Marilyn Strathern (1990), “sociabilidade” tem a ver com a constituição social e moral de “*relatedness*” (o estado de estar relacionado). Segundo McCallum (1998) “sociabilidade” e “socialidade” são categorias distintas. Nas palavras de McCallum, “socialidade” seria um “estado momentâneo” na vida social de um dado grupo que se definiria pelo “sentimento de bem-estar e pelo autorreconhecimento como um grupo de parentes” (*on-line*). McCallum (1998) se baseia em Overing (1989, 1991) e Goldman (1963) para dizer que “socialidade” designa um “estado moral de uma comunidade” (moralidade do íntimo como geradora do social), mas não deve substituir o conceito de “organização social”. Ainda conforme McCallum, “sociabilidade” seria a esfera onde reinam o ódio ou a indiferença, o “externo”. Partindo dos estudos de Turner (1995) sobre os Kayapó, a “sociabilidade” (*sociality*) se constituiria como meio de troca de valores sociais ligados materialmente ao corpo. Conforme McCallum (1998), a teoria de Turner emprega um modelo “clássico de análise social”, recorrente entre os povos indígenas das terras baixas, em que a corporalidade é lugar de construção do *socius* (sobre o conceito de corporalidade como *locus* da construção do *socius* ver, por exemplo, Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, 1987). Aqui usei “sociabilidade” no sentido de “socialidade”, como explicado por McCallum (1998).

espaços para sociabilidade, muitas vezes distintos ou complementares daqueles chamados íntimos ou privados, são fundamentais.

Na perspectiva arquitetônica, a ausência de divisões internas e janelas seriam aspectos característicos de construções “puramente indígenas”, como afirma Castro Faria (1951, p. 29). Em relação à organização e divisão do espaço, para Novaes (1983, p. 6), nas sociedades indígenas não existe “alto grau de especialização do espaço”. Diferente destas, a nossa sociedade separa os locais (de trabalho, de convívio familiar, de socialização formal das crianças, de lazer, de cuidados com a saúde, entre outras). Apesar das singularidades das sociedades indígenas, as atividades ocorrem em “espaço integrado” sem separação entre casa (unidade doméstica) e local de trabalho (unidade de produção). Como demonstrado na morfologia da aldeia *Santidade*, algumas roças (unidades de produção) estão muito próximas das unidades habitacionais.

Por outro lado, Novaes salienta (1983) algumas exceções nesse sentido. Tratam-se de espaços para uso de um grupo específico de pessoas como, por exemplo, locais destinados a homens iniciados ou áreas de uso exclusivo feminino¹⁵⁵. No caso kaxuyana, existia um espaço reservado aos rapazes solteiros – a casa dos homens, a *muytáraka*. Contudo, desde que deixaram seu território, os Kaxuyana não constituíram mais esse espaço masculino. Embora a cozinha seja espaço de uso predominante feminino, também é lugar de comensalidade da família. Corriqueiramente, os Kaxuyana fazem refeições coletivas que agregam todos os grupos domésticos. Tais refeições podem ocorrer à sombra de uma árvore ou sob um barracão (ver Figura 6 – letra B). Contudo, o mais usual é servirem as refeições coletivas na *tamiriki* – antes de uma reunião para decidirem algum assunto de interesse dos moradores da aldeia, nos momentos de suas festividades, quer nas ocasiões em que recebem visitantes.

De acordo com Novaes (1983, p. 8), “o espaço habitado e a concepção que o engendra são frutos de toda uma concepção de mundo, que é única para cada povo.” A compreensão de uma habitação, pois, se dará com a compreensão do contexto sociocultural do grupo onde ela foi construída articulada com sua descrição de ordem física. Retornando às palavras de Berta Ribeiro (1988, p. 14) quando trata da cultura material:

[...] os conteúdos cognitivos e simbólicos da cultura material só podem ser inferidos em estudos de campo prolongados em que, concomitantemente, se focalizam aspectos ecológicos, sociais, rituais e cosmológicos. Contudo,

¹⁵⁵ O universo indígena amazônico, de maneira geral, comporta dois tipos de clivagens: a de gênero e a de idade. Essas separações implicam papéis diferenciados para as pessoas (homens, mulheres ou crianças, jovens, adultos e velhos). Em praticamente todos os povos existem espaços sociais separados por esses critérios. Na região da Grande Guiana isso ocorre menos, mesmo assim essas distinções estão lá.

nenhum deles dispensa a descrição física dos artefatos produzidos para todo o tipo de atividade social, segundo uma nomenclatura estabelecida.

Aparentemente, a forma mais simples de organização de uma aldeia é aquela em que há apenas uma casa comunal. Nesses casos, a aldeia se constitui em uma só unidade habitacional como descrevem Costa e Malhano (1987). Entre os povos da família linguística karib, esse tipo de assentamento era muito comum¹⁵⁶.

Outros exemplos desse tipo de ocupação são encontrados em diferentes povos indígenas como grupos da língua Pano, os Marubo da região do Vale do Javari, ou entre os Yanomami ou Yanoama que vivem na fronteira do Brasil com a Venezuela. O conceito de aldeia-casa, em que se enquadra o caso dos Yanomami, é usado para “unidades residenciais unidas por uma cobertura comum com centro cerimonial central descoberto.” (COSTA; MALHANO, 1987, p. 93). Difere da casa-aldeia dos Marubo ou dos Tukano (área do alto Uaupés no Brasil e Colômbia) que é uma “unidade de residência que abriga um grupo local, atendendo simultaneamente à atualização de funções diversas, entre as quais a concernente ao desempenho de rituais.” (COSTA; MALHANO, 1987, p. 93).

A casa comunal era a habitação por excelência dos Kaxuyana antes da migração para o Tumucumaque. Essa era a unidade habitacional mais importante onde viviam o *pata yotono* e sua família extensa (parentes consanguíneos ou afins). Na família extensa estavam incluídos também seu ajudante, o *in'kīyakono*, e sua família. Em muitos relatos, essa casa comunal era do tipo *tamiriki*. A *tamiriki* é uma grande casa comunal circular de cobertura cônica. Esse tipo de casa comunal é que existiu na antiga aldeia *Santidade*, onde o líder *Juventino Matxuwaya* viveu com sua família extensa. Naquela ocasião, então, a *tamiriki* era a casa do dono aldeia. Contudo, ela não era a única construção, não se configurando como casa unitária.

Os relatos registrados entre os anciãos Kaxuyana remontam à época de sua juventude, são memórias de aproximadamente 50 anos atrás. A partir deles, poderia afirmar que a organização do espaço de uma aldeia kaxuyana (Figura 4) se configurava num conjunto de casas formado pela unidade habitacional principal (a casa comunal), a casa dos rapazes solteiros (*muytáraka*), a casa do pajé (*tahuy*) construção temporária para algumas de suas atividades rituais e, ainda, a casa de fogo, ou casa de farinha (*wehoto kwamani*). Com essa organização não seria possível tomar a *tamiriki* como exemplo dos conceitos “aldeia-casa” e “casa aldeia”. As casas comunais kaxuyana podiam ter planta baixa variada; ouvi relatos que poderiam ser circular como a *tamiriki*, por exemplo, ou elíptica, como a *wayampani*.

¹⁵⁶ Sobre o uso de casas unitárias entre povos karib da região da Guiana, como já tratado, Rivière (1996) desenvolveu uma teoria que associa casa/localidade/comunidade.

No Brasil, a forma mais comum de organização são as aldeias formadas por várias construções. Nesses casos, entre distintos povos existem as chamadas casas comunitárias ou coletivas. A tipologia de habitação ou casa comunitária, também conhecida por casa grande ou, às vezes, por casa redonda, é recorrente entre povos Karib. É nesse tipo de casa que pode-se classificar a *tamiriki*, que nunca foi habitação destinada a um indivíduo ou unidade residencial da família nuclear. Como afirmei, atualmente, na aldeia kaxuyana, as casas em geral são unidades habitacionais de famílias nucleares, exemplificando o que descreveram Gallois e Grupioni (2003). Porém, a *tamiriki* foi e continua sendo uma casa comunal e é como tal que aparece nos relatos kaxuyana. Eles a denominam casa, embora hoje não funcione mais como habitação coletiva. Essa mudança nos usos da *tamiriki* está presente em inúmeros de seus relatos.

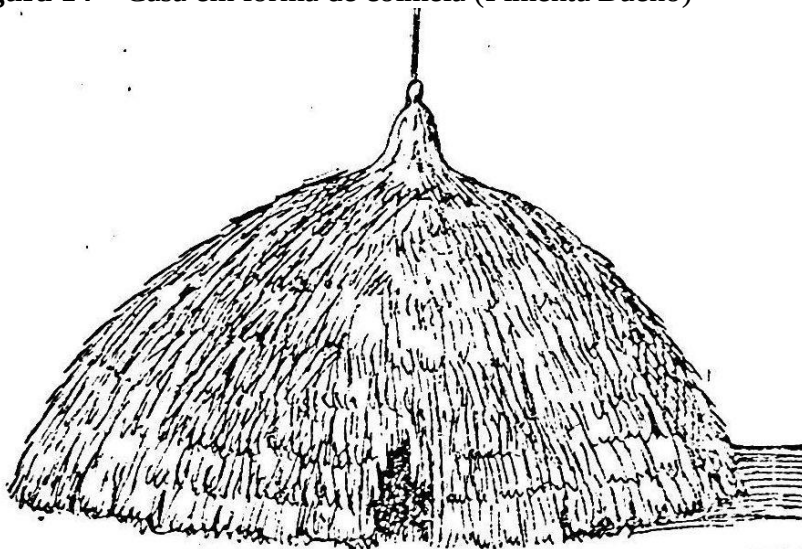
Por um lado, ocupei-me dos aspectos arquitetônicos da *tamiriki* e dos outros tipos de edificação dos Kaxuyana, ou seja, com a tipologia de suas casas; por outro, acrescentei a relação entre a organização social e a figura do *pata yotono* com a reorganização de uma aldeia kaxuyana. Assim, tentarei esboçar como esta unidade espacial se destaca na composição do espaço da aldeia, mas sobretudo, como esse tipo construtivo foi eleito elemento representativo da cultura kaxuyana.

3.3.2 As casas circulares

Casas de base circular com cobertura cônica (independente de parede), colocadas sobre esteios verticais foram vistas entre diferentes grupos ameríndios. Entre povos da família linguística karib, Roth (1924) registrou entre os Makuxi (no rio Rupununi, na fronteira do Brasil com Guiana) e, posteriormente, entre os Waiwai (ROTH, 1929). Protásio Friel (1973) as descreveu entre os Tiriyo.

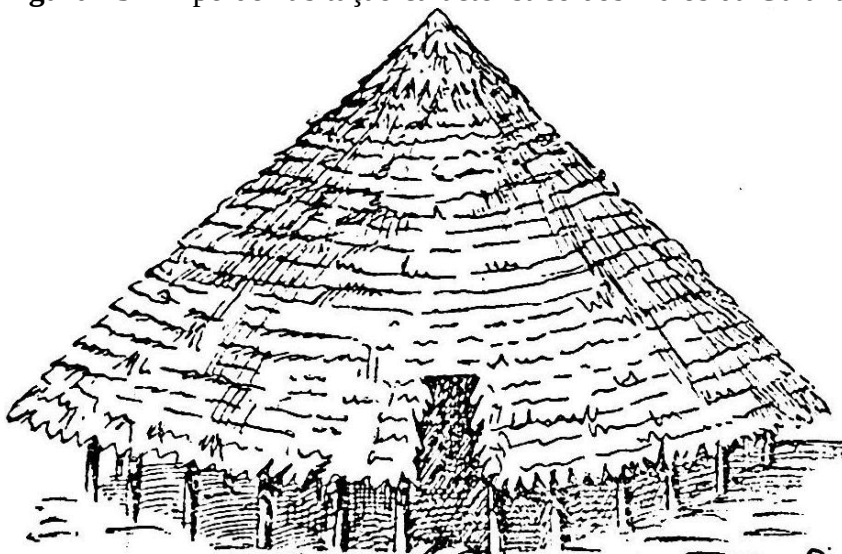
A partir de obras como as de Koch-Grünberg (1923) e Roth (1924), Castro Faria (1951) afirmou que a casa em forma de colmeia (Figura 14) era o estilo primitivo na região da Guiana. Para ratificar sua conclusão, o autor se baseou nas obras de Farabee (1915) e Goeje (1908). Segundo Castro Faria (1951, p. 31), a cabana de cobertura cônica simples (Figura 15) – pelo que se depreende de seu texto, sem paredes – derivaria da cabana em forma de colmeia. Ainda segundo suas pesquisas, quase todas as tribos na região da Guiana tinham um nome para designar a casa redonda.

Figura 14 – Casa em forma de colmeia (Pimenta Bueno)



Fonte: Castro Faria (1951, p. 42).

Figura 15 – Tipo de habitação característico dos índios da Guiana



Fonte: O. Coudreau (apud CASTRO FARIA, 1951, p. 42).

A casa redonda de planta baixa circular e cobertura cônica *tamiriki*, como veremos, era uma habitação comunal sem paredes. Nos tempos atuais, os Kaxuyana acrescentaram pranchas de madeira instaladas verticalmente como revestimento parietal. Seria uma influência externa da sociedade envolvente, ou solução de um problema? Hoje em dia, os Kaxuyana querem garantir o bom acondicionamento de equipamentos audiovisuais, tais como caixa de som, televisão e aparelho de DVD, os quais não possuíam antes de migrarem. Neste caso, a alternativa escolhida atende necessidades da vida contemporânea kaxuyana.

Antes de enveredarmos pela descrição da casa kaxuyana, trago alguns exemplos de casas circulares entre os Tiriyó e os Wawai. Os estudos de Protásio Frikel sobre habitação Tiriyó são extremamente úteis para esta análise sobre tipos construtivos kaxuyana, na medida em que suas casas, senão idênticas, são, algumas delas, muito semelhantes. Em trabalho publicado no início dos anos de 1970, Frikel apresentou dados coletados por mais de uma década entre esse povo – de 1950 a 1960, mais exatamente até 1964 –, ou seja, antes dos Kaxuyana migrarem para a região do Tumucumaque e passarem a conviver com os Tiriyó, e antes mesmo da instalação da missão franciscana.

Frikel (1973) tratou sobre cultura material e os processos de trabalho dos Tiriyó e dedicou uma parte de seu trabalho a discorrer sobre a morfologia de suas aldeias e casas. Para Frikel (1973, p. 13), os aldeamentos Tiriyó corresponderiam, de maneira geral, à sua estrutura social e seriam ocupados por “pequenos grupos de famílias de uma sipe¹⁵⁷, abrangendo basicamente, a parentela mais próxima do chefe da aldeia.” Conforme Frikel, considerando a planta de situação, a aldeia Tiriyó tinha forma oval ou arredondada com diâmetro entre 50m e 80m. Ocupada por várias unidades habitacionais, em geral sem paredes, cada família possuía sua própria casa, raramente duas ou mais famílias moravam juntas. As casas se distribuíam de forma irregular em torno de um espaço vazio usado para as atividades cerimoniais (danças, festas, refeições “oficiais” e outras cerimônias). A casa do chefe ficava, em geral, no centro da aldeia. Quando havia visitantes que se demoravam no local, eles construía um *tapiri* (cabana, abrigo) próprio.

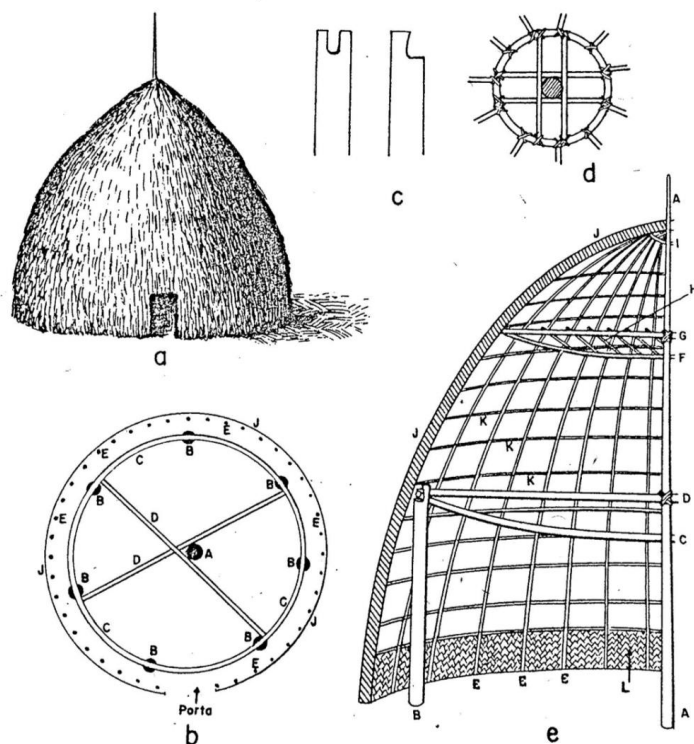
Pelas descrições de Frikel (1973), na mesma época, a morfologia de uma aldeia Tiriyó diferia daquela de uma aldeia kaxuyana. Hoje, as aldeias kaxuyana se parecem mais com as dos Tiriyó, relatadas por Frikel, com várias unidades habitacionais. Entretanto, na aldeia *Santidade*, o espaço vazio entre as casas não costuma ser muito utilizado para suas festas ou cerimônias que ocupam, em geral, o espaço da *tamiriki*.

Ainda segundo Frikel, a existência de uma variedade de tipos de casa (considerando planta baixa e cobertura) seria uma influência que os Tiriyó receberam através de seus contatos com outros grupos indígenas. Quanto às casas de planta circular e cobertura cônica, Frikel registrou três variantes: a *müne* (Figura 16 – casa cupular fechada, sem distinção entre parede e cobertura, apesar de internamente ficarem à mostra o madeirame parietal, a armação dos esteios e do vigamento), a *tukúxipân* (Figura 17 – casa circular aberta com cobertura mais próxima da cúpula) e a *timákötö* ou *timaháta* (Figura 18 – casa circular aberta com cobertura

¹⁵⁷ O termo “sipe”, segundo o “Novo Dicionário da Língua Portuguesa”, significa clã sem soberania política. (FERREIRA, 1975).

cônica que corresponde, de modo geral, à *tamiriki kaxuyana*). Essa última, segundo dados coletados por Friel entre os Tiriyó, seria um tipo de casa do povo Xarúma. Apesar de não ter visto, Friel indicou que existiria entre os Tiriyó um outro tipo de casa redonda fechada de grandes dimensões, *táina óta*, raramente construída.

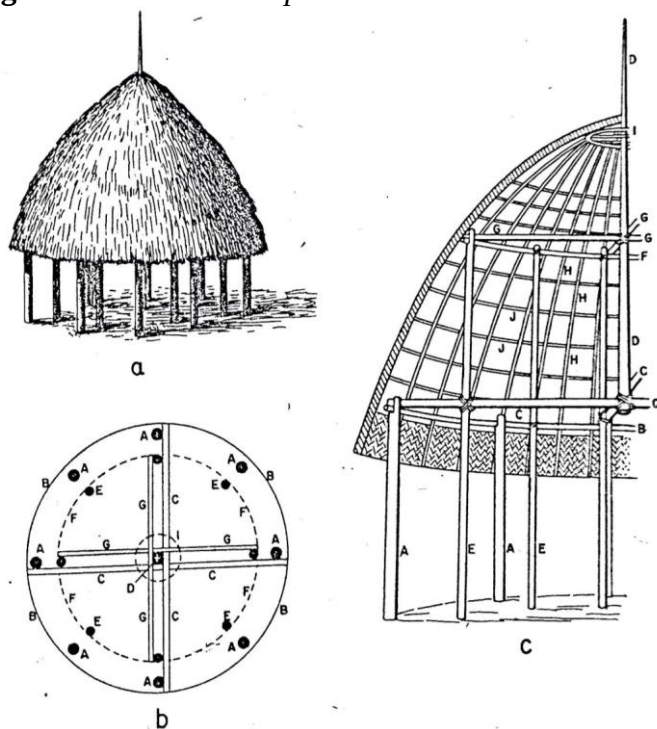
Figura 16 – Casa *müne*



a) aspecto externo da casa cupular; b) planta da casa *müne*; c) pontas de esteios denteadas; d) argola menor na junção das varas-caibros; e) corte vertical, com detalhe de construção.

Fonte: Friel (1973, p. 278).

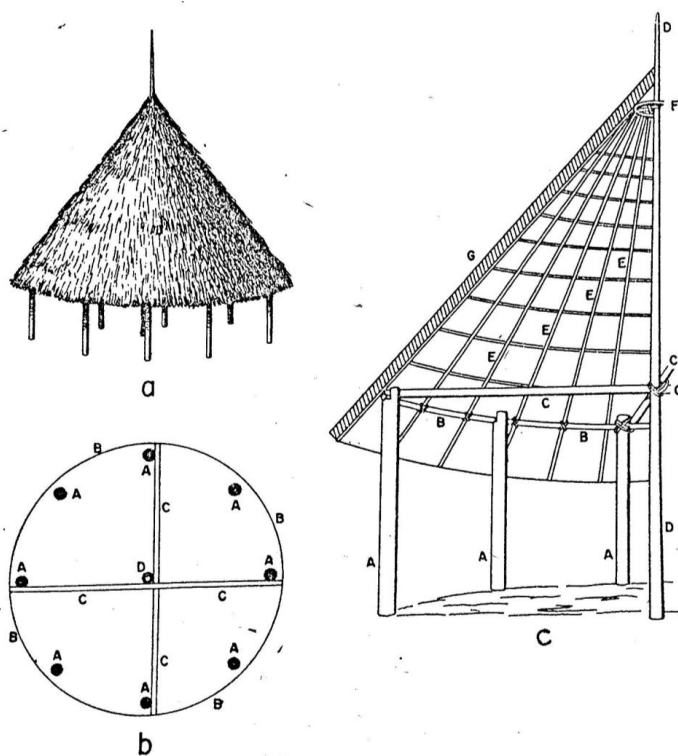
Figura 17 – Casa *tukúxipān*



a) aspecto externo; b) planta com detalhes de construção; c) corte vertical.

Fonte: Friel (1973, p. 279).

Figura 18 – Casa *timákötö* ou *timaháta*

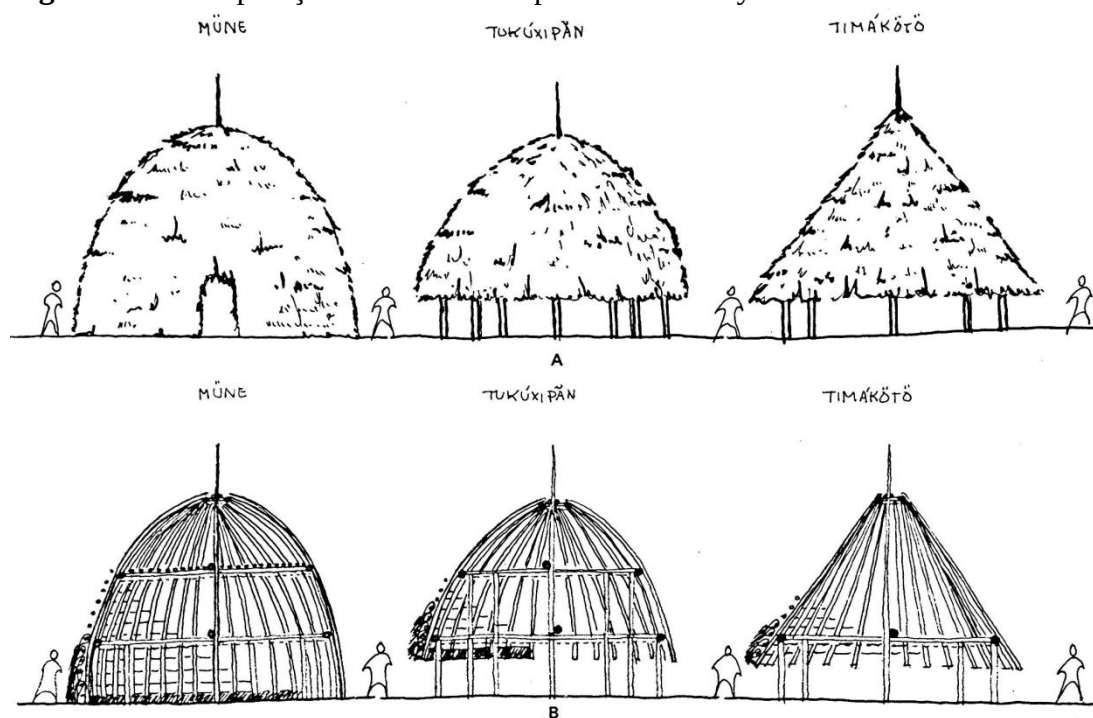


a) aspecto externo; b) planta; c) corte vertical e estrutura interna.

Fonte: Friel (1973, p. 280).

A casa do tipo *müne* remete à casa tipo colmeia, indicada por Castro Faria (1951) como protótipo mais antigo de casa da região da Guiana. Roth (1924 apud FRIKEL, 1973, p. 19) menciona que tanto entre os Kaxuyana quanto entre os Xaruma era usual um tipo de casa redonda fechada, conhecida entre os Kaxuyana como *mahákwariü* e que tinha dois esteios centrais e pequena cumeeira. Nos relatos kaxuyana, a *maháruku* parece ter sido uma casa assim, “*tamiriki* redonda só que com telhado até no chão”, com uma única porta, como disseram alguns velhos Kaxuyana. Entretanto, os Kaxuyana não souberam dizer muito sobre ela, não explicando se seus antepassados teriam construído casas comunais como essa, de base circular em que não se diferenciava parede de cobertura.

Figura 19 – Comparação de diferentes tipos de casa Tiriyo



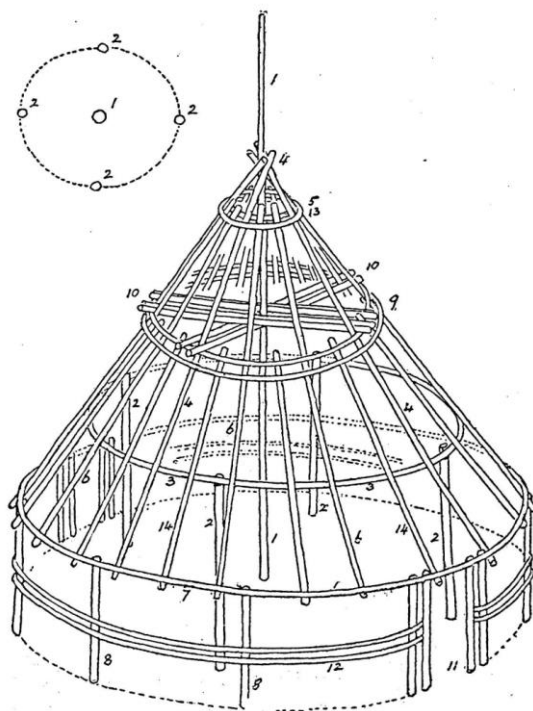
a) casa Tiriyo – corte; b) casa Tiriyo – fachada.

Fonte: Costa e Malhano (1987, p. 35), a partir de Friel (1973, p. 18-21, 278-280).

Ainda sobre casas de planta baixa circular de povos karib que viviam em região próxima a dos Kaxuyana, Roth (1929) descreveu em 14 passos a ordem do processo de construção da estrutura de uma casa circular waiwai (*mirimö* ou *mirimor*). De forma geral, o processo de construção dessa casa waiwai é similar à construção da casa *tamiriki*, observada na aldeia kaxuyana *Warahatxa Yowkuru*. É importante destacar que em 2009, diante de algumas dificuldades – entre elas a ausência de homens suficientes na aldeia para executarem essa construção –, os Kaxuyana optaram por chamar seus vizinhos Waiwai para ajudá-los a

levantar sua casa circular. Na Figura 20 estão as etapas de construção sistematizadas e seus nomes em waiwai, tal qual no texto de Roth (1929), logo a seguir¹⁵⁸:

Figura 20 – Casa circular waiwai (*mirimö* ou *mirimor*) mostrando o progresso de construção



Fonte: Roth (1929, p. 25).

- 1) Esteio principal central, iretiri.
- 2) Quatro esteios centrais, aporowan.
- 3) Terça principal, makwanan.
- 4) Caibros primários, kamru.
- 5) Terça interna superior, chifiimato.
- 6) Caibros secundários, kamru.
- 7) Terça inferior, makwanan.
- 8) Esteios ou suportes externos, maiyahorowan.
- 9) Terça dupla intermediária, iwishkon-man.
- 10) Travessas, tarai-i.
- 11) Portas: frontal, mitata; dos fundos, machá.
- 12) Metade da terça dupla nos esteios externos, mahokono.
- 13) Terça superior externa, iwishkon.
- 14) Vigas terciárias, kamru. (ROTH, 1929, p. 23, tradução minha¹⁵⁹).

¹⁵⁸ Roth (1929) compara a casa circular waiwai com a dos Oyana (Wayána), denominada *monta* ou *toekoesjipan* que tem forma cupular e não cônica. A casa *timakitti* dos Trio em certo aspecto se assemelham a dos Oyana, mas em nenhuma casa dos Trio existiria um andar superior feito com ripas de madeira.

¹⁵⁹ Texto original: “1) Main central post, iretiri. 2) Inner four supports, aporowan. 3) Main purlin, makwanan. 4) Primary rafters, Kamru. 5) Upper inner purlin, chifirimoto. 6) Secondary rafters, kamru. 7) Lower purlin, makwanan. 8) Outside posts or supports, maiyahorowan. 9) Intermediate double purlin, iwishkon-man. 10) Crosspieces, tarai-i. 11) Doors: Front, mitata; back, machá. 12) Double halfway purlin of the outside posts, mahokono. 13) Upper outer purlin, iwishkon. 14) Tertiary rafters, Kamru.”

Também Jens Yde (1965), que pesquisou entre os Waiwai décadas depois de Roth, tem um capítulo destinado às casas. Yde observou entre os Waiwai (1954-1955) abrigos temporários (*pürünó*), mas também “casas permanentes”. A construção de unidades habitacionais para famílias nucleares, segundo Yde (1965), teria sido influência da ação missionária na região. A casa de planta baixa retangular (*yawarímta*) é mencionada por Yde como o tipo construtivo mais simples e usada para casas de trabalho/produção. A *umaná* também era uma casa destinada ao trabalho/produção, raramente encontrada nas aldeias. Essa casa era circular, sem paredes e com cobertura cônica e um esteio central com cerca de 4m de altura. Sua descrição e imagens lembram a *tamiriki* kaxuyana em dimensão menor. Esse tipo de casa comunal (*umaná*) era usado principalmente pelos homens, mas poderia também acomodar visitantes. A grande habitação comunal waiwai recebia o nome de *müimó*. Esse tipo de casa era a estrutura mais visível na aldeia e ocupava o centro do pátio. Era nesse tipo de habitação que viviam todos da aldeia. A *müimó* wawai poderia ter planta baixa e formatos diferentes e, nesse sentido assemelhava-se à casa comunal kaxuyana. A *müimó* wawai poderia ter: planta baixa retangular com cobertura chegando a um metro de distância do solo, planta baixa retangular, mas com cobertura elíptica (neste caso similar à *wayampani* kaxuyana), ou planta baixa circular como cobertura até o chão e duas portas (Figura 21).

Conforme as descrições de Yde (1965), a *tamiriki* kaxuyana se assemelharia mais à *umaná* wawai. Segundo o autor, as grandes casas comunais circulares com cobertura cônica eram comuns na região e foram observadas entre os Waiwai, os Shereo, os Hixkaryana e os Kaxuyana.

Figura 21 – *Müimó* (casa comunal) circular no centro e casa *umaná* à direita, registradas por Yde na aldeia waiwai *Yakayáka*¹⁶⁰



Fonte: Yde (1965, p. 153).

A casa grande waiwai, a casa de festas da aldeia, atualmente recebe o nome de *umana* (HOWARD, 1993). Esse tipo de casa comunitária de base circular e cobertura cônica está presente em praticamente todas as aldeias, hoje espalhadas ao longo das margens do rio Mapuera, relativamente próximas às aldeias kaxuyana. É um “local necessário”, como disse certa vez um Waiwai. Ali é onde eles fazem suas comemorações, mas principalmente onde encenam o ritual Pawana, durante as festividades de Páscoa e Natal (HOWARD, 1993). Na análise sobre esse ritual, Howard (1993, p. 254) reflete também sobre certos aspectos dessa casa de festas. Segundo ela:

[...] a parte superior da casa coletiva de festa (*umana*) mostra numerosas associações com o nível estrutural mais abrangente e totalizante da hierarquia cosmológica. Um mastro que chega a dezessete metros ergue-se acima do centro do teto cônico, projetando-se para os céus; ele serve como um ponto de contato entre o nível humano e terrestre e as poderosas regiões celestiais, povoadas por espíritos que os Waiwai olham com apreensão. O mastro é pintado com desenhos e palavras pelo chefe da aldeia, e é instalado coletivamente. Esta e muitas outras associações com o poder, a hierarquia e a comunidade levaram-me a esperar que as ações relacionadas a esta parte da casa de festa fossem dominadas pela circunspecção.

¹⁶⁰ Atentar para o elemento colocado na parte externa, logo acima do telhado. Com a forma de um triângulo, parece uma casa em miniatura. Faz lembrar o elemento decorativo *itxurimünĩ* da *tamiriki* kaxuyana sobre o qual trato à frente.

As analogias que Howard fez nesse caso Waiwai não podem necessariamente ser transportas aos seus vizinhos Kaxuyana. Entretanto, como ainda será destacado, o trabalho coletivo também ocorre entre os Kaxuyana, por ocasião do levantamento do esteio central. Além disso, as ações e comportamentos em momentos festivos na casa grande, quer no caso descrito por Howard, observado entre os Wawai durante o ritual *Pawana*, quer no caso Kaxuyana, durante as festividades que ocorrem na época do Natal, são repletas de relações jocosas e manifestações explícitas de alegria.

Por isso, os Waiwai não concebem uma aldeia sem um espaço construído para esse fim. Esse desejo por um local para sociabilidade parece reafirmar o que Rapoport (1972, p. 95-96) sustenta: a necessidade fundamental de um espaço de sociabilidade. Como já indiquei, no caso kaxuyana a *tamiriki*, revela sua utilidade e nos remete a um domínio mais amplo de significados simbólicos e sociais.

Também Friel (1958) escreveu sobre as casas circulares e sua vinculação ao que denominou “karibismo”. A partir de seus estudos e dos dados que tinha na época, o autor afirmou que na região do Pará Setentrional e zonas adjacentes, haviam sido registrados cinco grupos dialetais¹⁶¹. Apesar de identificá-los como “unidades autônomas e distintas”, Friel reconheceu que existiria um “denominador cultural comum”, uma “cultura *standard*” (padrão cultural) que ele denominou “karaibismo” ou “karibismo”. Tal uniformidade ocorreria “em todos os setores da vida Karib”: linguagem, cultura material, estrutura social e nas ideias religiosas. Contudo, Friel (1958) notou diferenças, por exemplo, nos padrões construtivos entre esses grupos e sobre a construção das moradias, afirmou o seguinte:

A construção das moradias, especialmente das casas redondas, também difere. Os Pianokotó-Tiriyó e, em parte, os Parukotó do Mapuera, possuem “casas de pião” fechadas. Entre os demais grupos, elas são abertas, sem paredes. Entre os Tiriyó, a cobertura de palha se confunde com as paredes, originando-se assim uma casa redonda quase tipo “colmeia”. Nos outros tipos, cobertura e armação da casa, com ou sem paredes, formam duas partes distintas. A cobertura cônica, terminando em ponta saliente, é colocada sobre o aro que une os esteios. Entre os Parukotó-Charúma a cobertura da casa desce em linha reta, ao passo que entre os Urukuyána-Aparaí, ela desce arredondada e tem o beiral saliente, dando ao conjunto da cobertura a forma de sino. (p. 124).

Friel (1958, p. 124-135) acreditava que a “aculturação das tribos” levava a uma “estagnação cultural” e que o contato que os grupos indígenas mantinham com a sociedade

¹⁶¹ Esses grupos dialetais eram falados por “tribos”, localizadas nas seguintes zonas: 1) zona oeste da Trombetânia; 2) zona central do Trombetas; 3) zona leste do Trombetas; 4) zona do alto Paru-Jari; 5) zona do médio Paru-Jari.

envolvente lhes seria nefasto. Para Frikel, “a cultura autóctone” seria destruída e estaria “fadada a se extinguir”. Não apenas Frikel e Castro Faria escreveram prognósticos neste sentido, que não cabe discutir neste momento.

Sobre o tema habitação Frikel (1970) apenas mencionou uma “maloca grande” onde moravam os Kaxuyana sem, contudo, descrevê-la ou apresentar detalhes de sua forma construtiva. Em outros trabalhos, Frikel (1966, p. 19, 1970b) tratou brevemente sobre casas. No primeiro deles, em que escreveu sobre os Kahyana, Frikel (1966) comparou as casas dos Kaxuyana com a dos Kahyana. Ele destacou semelhanças e particularidades entre elas, principalmente na parte da cobertura da casa (palhas cortadas ou não, tipos de palha e o comprimento das palhas de cobertura, que na casa Kahyana chegava até quase o chão). Na ocasião em que os visitou em 1948, os Kahyana conheciam outros sistemas de construção. Entretanto, conforme Frikel (1966, p. 19), eles tinham como habitação preferida a “*kwama*, *kuama*, casa de oitão¹⁶² no tipo de barracão sem paredes. [...] Planejavam os Kahyana, naqueles dias, edificar uma casa grande circular aberta (*tamiriki*).” É conveniente observar que no levantamento de fontes e referências, a única vez que o termo *tamiriki* foi mencionado é neste trecho da obra de Frikel, descrita como sendo uma casa Kahyana.

Pelo que já foi exposto, sabe-se que as casas circulares eram muito comuns na região da Guiana, usadas sobretudo como habitação por diferentes povos. Já nos anos de 1970, o próprio Frikel havia observado que, passadas três décadas desde os primeiros contatos que teve com os Kaxuyana, o sistema construtivo e a organização espacial de suas aldeias haviam sofrido modificações.

3.4 As casas na aldeia kaxuyana

Em suas primeiras visitas aos Kaxuyana em meados dos anos de 1940, Frikel (1970b) afirmou ter notado que nas aldeias existiam dois tipos de casa – uma destinada aos homens e outra às mulheres. Acerca dessas casas, ele escreveu:

¹⁶² “Oitão [var.de outão < lat. * *altanu* < altu, ‘alto’.] S.m. Constr. 1. Cada uma das paredes laterais da casa, situadas nas linhas de divisa do lote. [...] 2. Cada um dos espaços laterais de um edifício.” (FERREIRA, 1975, p. 1002). Em construção civil, significa empena ou frontão. Esses significados, contudo, são insuficientes para compreender detalhes construtivos aos quais Frikel (1966) faria alusão. Nesse trabalho de Frikel, não existem desenhos esquemáticos das habitações o que dificulta ainda a compreensão. Por isso, não é possível afirmar se a *tamiriki* kaxuyana se assemelharia à *tamiriki* kahyana.

Mencionamos, por várias vezes, a “Casa dos Homens” chamada *toto-kwámane* e a “Casa das Mulheres”, a *worêdz-kwámane*. São os lugares preferenciais de estadia e de trabalho dos homens e das mulheres respectivamente. Na “Casa das Mulheres”, encontra-se também instalada a cozinha, com o depósito de panelas, etc. É difícil dizer qual era exatamente a função dessas duas casas dentro da estrutura social da tribo, visto que o grupo já era muito pequeno quando o conhecemos. Há indícios que parecem indicar certa autonomia ou independência na função dessas duas casas (*club-houses* para sociedades masculinas e femininas?), representantes de uma organização social, em que a orientação matrilinear tinha grande importância. Hoje, quase 30 anos após a tomada destas notas, não existe mais a divisão em “Casa dos Homens” e “Casa das Mulheres” e todas as famílias nucleares moram em casas individuais. (p. 294).

Essa análise, como o próprio autor reconheceu, foi feita quando os Kaxuyana já estavam no Tumucumaque. Em outras referências e fontes, não localizei informações sobre uma “casa das mulheres”. O espaço da cozinha, reconhecidamente¹⁶³ um espaço feminino, não é de uso exclusivo das mulheres. Polykrates (1957b, 1963b), ao falar sobre a aldeia e as casas kaxuyana que observou no final dos anos de 1950, não comentou sobre espaços destinados exclusivamente às mulheres. Em campo, tampouco ouvi comentários sobre isso. A casa do homens (casa do rapazes solteiros), por outro lado, é descrita por Frikel e Polykrates e está presente em vários dos relatos que registrei entre os anciãos Kaxuyana.

Os atuais Kaxuyana, habitantes da aldeia *Santidade*, narram, contudo, diferentes tipos (formas) de construção. Apesar de conhecerem esses vários tipos construtivos, eles escolheram dentre eles um tipo: circular e grande, de cobertura cônica, denominado *tamiriki*. Esse foi o tipo construtivo usado para escrever o projeto submetido ao Prêmio Culturas Indígenas. Aqui cabe repetir o que já foi afirmado. Uma construção do tipo *tamiriki*, segundo os velhos Kaxuyana, funcionava como habitação comunal na antiga aldeia *Santidade* e em outras aldeias, ocupadas há muitas décadas atrás pelos Kaxuyana, antes de deixarem o rio Cachorro. A *tamiriki* era habitada pelo *pata yotono* e sua família. A *tamiriki* era, então, a *pata yotono kwama*, casa do dono do lugar, da *pata* (aldeia). Durante o período no qual as famílias Kaxuyana viveram na *Missão Tiriyo*¹⁶⁴, não construíram casas do tipo *tamiriki*¹⁶⁵. Já assinalei que uma última *tamiriki* teria sido construída na aldeia Acapu. Nesse período, suas festas,

¹⁶³ Esse e outros espaços como os de uso preferencial masculino são locais em que a separação por gênero é conceitual. Em algumas ocasiões, os homens frequentam a cozinha, como, por exemplo, no momento das refeições.

¹⁶⁴ Referência à aldeia principal no Parque do Tumucumaque, onde viveram vários habitantes da atual aldeia *Santidade*.

¹⁶⁵ Na *tamiriki* viviam homens casados, mulheres solteiras e casadas e meninos. Os ajudantes eram homens que auxiliavam o *pata yotono* na tomada de decisões e no processo de liderança. Seriam o que hoje denominam de 2º e 3º caciques. Poderiam ser os conselheiros do cacique, homens e mulheres mais velhos, conforme informação coletada por Kruse (1955). Como dito, os rapazes (na idade próxima da puberdade) viviam em uma casa de uso masculino (*muytáraka* – casa dos homens solteiros).

reuniões e decisões coletivas eram realizadas em outros espaços (ver na Figura 12 o nº 6 – centro de reuniões na aldeia Missão em 1981).

Se seguíssemos a definição de Ching (2010), as casas kaxuyana, bem como as de outros povos indígenas, seriam classificadas como cabanas, devido às matérias-primas utilizadas, entre as quais predomina o uso de materiais naturais. A estrutura de suas casas, com ou sem revestimento parietal, sempre é de madeira extraída da floresta. É válido considerar, contudo, a nomenclatura que os Kaxuyana usam em português para se referirem às suas moradias. Assim, chamo de casas e não de cabanas, as quais parecem ter sido construídas por “cesteiros-arquitetos”, como sugeriu Ribeiro (1985). Os Kaxuyana trançam com esmero as palhas que usam para cobrir suas casas. A única exceção de casa com cobertura de palha não trançada é aquela temporária, do tipo abrigo (*mara yakinari*), tipo de casa que é considerada feia pelos Kaxuyana, por não ter cobertura de palha trançada. Apesar disso, suas casas não se parecerem a um “enorme cesto emborcado”, associação empregada pela autora, ao tratar da casa xingwana (RIBEIRO, 1979, p. 73).

Aqui, indico os principais tipos de casas encontrados na aldeia kaxuyana. Na medida do possível, anotei o vocabulário específico em kaxuyana, usado na referência aos aspectos ou elementos construtivos.

No que tange à tipologia das casas, pude registrar ao menos cinco tipos, conforme a planta baixa; suas casas são construídas diretamente no solo, sem piso. As estruturas das casas, sempre de madeira, são fixadas em buracos na terra. Algumas casas ficam instaladas a alguns metros do solo, sobre o que se costuma denominar “palafitas” e, nesses casos, é feito um piso de madeira. Em geral, as casas onde dormem são construídas assim. As construções destinadas às cozinhas e mesmo a *tamiriki* ficam diretamente na terra. Quanto aos materiais construtivos, em sua maioria são de origem vegetal, extraídos da floresta. Esse é o caso, por exemplo, do madeiramento usado na estrutura de todas as construções da aldeia, ou do cipó empregado na fixação de diversos tipos de palhas usadas nas coberturas, ou ainda, na amarração de diferentes estruturas.

Assim, apresento desenhos ou fotografia das habitações obtidos na aldeia durante o trabalho de campo¹⁶⁶. Nesse caso, o desenho é também ferramenta de pesquisa; utilizo croquis para mostrar aspectos da tipologia das casas. Os desenhos de estudo servem à interpretação, à análise e compreensão e não são apenas ilustração, como diz Perrone (1993, p. 29-32 apud

¹⁶⁶ Os croquis tipológicos e desenhos de estudo foram feitos em campo. Alguns desenhos aqui apresentados, realizados posteriormente, já no momento de análise dos dados, foram elaborados a partir desses, registrados em campo.

PORTOCARRERO, 2010, p. 24). Contudo, os Kaxuyana constroem suas casas sem projeto, sem desenho, confirmando o que sugere Portocarrero (2010, p. 23), ao tratar de habitações indígenas. Segundo o autor, as construções das habitações indígenas são executadas com base em “modelos de memória” – um aspecto importante na construção da *tamiriki* e presente nos relatos dos anciões. Foi interessante observar que para a nova *tamiriki*, levantada em 2013, os Kaxuyana não fizeram projeto nem tampouco desenhos, mas prepararam duas maquetes antes de sua construção.

3.4.1 Cobertura ou telhado¹⁶⁷

Na cobertura das casas kaxuyana predomina o uso de material vegetal. Contudo, algumas casas de planta baixa retangular são cobertas com material industrializado, com telhas de cimento amianto (ou fibrocimento), obtidas em casas abandonadas¹⁶⁸ próximas à aldeia, ou compradas no comércio local de Oriximiná. O esquema de amarração da cobertura com matéria-prima vegetal é o mesmo. Não importa o tipo de planta baixa, a cobertura sempre será de palha trançada (*marara tikahitpĩrĩ*). Podem usar um tipo de palha chamada *piaro*, mas a palha preferida é a de ubim (*marara*).

Na *tamiriki* construída com auxílio dos Waiwai, o sistema de entretrançado da palha da cobertura seguiu outro sistema: o padrão waiwai ou, como disseram, o “modelo waiwai”. Os Kaxuyana mostraram que seu entretrançado é diferente e segue, de forma geral, o que descrevo a seguir.

Antes de ser colocada na estrutura do telhado, folhas de palmeira são amarradas a um cipó ou a uma madeira fina (1cm a 2cm de diâmetro) bem longa (5m a 8m). As folhas são

¹⁶⁷ Telhado: termo usado na referência da cobertura externa de uma edificação que inclui o madeiramento de sua sustentação (CHING, 2010, p. 250). Segundo Phillip Schuring (comentário pessoal), não existe apenas uma palavra em kaxuyana para designar telhado como um todo, mas palavras ou expressões que denominam partes do processo de cobertura de um telhado. Assim como ocorreu comigo, ao indagar os velhos sobre o termo kaxuyana para telhado ele ouviu *tukwamantoso*, que significa “um (aquilo) que é coberto”. No exemplo: motosserra *tukwamantoso* (a motosserra está coberta). Conforme Schuring, existem algumas expressões que podem ser associadas ao telhado: *marara tikahitpĩrĩ* (palha tecida, palha de ubim tecida), *marara yahakutxi* (jirau ou madeiramento de suporte), *kwama yaranĩ* (jirau ou, literalmente, neste caso, estrutura do telhado), *nekahtarunu* (?) (capote).

¹⁶⁸ Funcionava na região uma mineradora clandestina que chegou a construir uma vila operária. Em fins dos anos de 1990, por ocasião da volta do povo Kaxuyana ao seu território no rio Cachorro, essa mineradora foi denunciada e expulsa em ação da qual teria participado a Funai.

costuradas com auxílio de um cipó (*patximina*) destalado¹⁶⁹ com 3cm a 4cm de diâmetro e com aproximadamente 5m de comprimento. Costumam costurar na madeira um conjunto de três folhas de palmeira. A amarração implica que os talos das folhas da palmeira são dobrados e colocados por trás da madeira. O cipó, então, enlaça e costura os talos e a madeira, de forma a dar uma volta completa sobre todas as folhas e a madeira. Cada conjunto de folhas é costurado a uma distância de cerca de 3cm um do outro, de tal forma que um conjunto se sobrepõe em parte àquele que lhe antecedeu. Um exemplo similar a esse procedimento pode ser observado na Foto 26, quando acompanhei *Elias Iraikë Tiriýó* preparando a cobertura do telhado da uma cozinha. *Elias*, que é *Tiriýó*, junto com sua esposa, *Marlete*, e os filhos, estava visitando seus parentes na aldeia. *Marlete* é uma das netas de *Mariinha Takawayá* e *Manuel Gertrudes*. Na Foto 27 está retratada a cobertura pronta da palha tecida no telhado de uma cozinha.

Foto 26 – Trançando a palha antes de colocá-la no telhado



Fonte: Arquivo próprio.

¹⁶⁹ Destalar – no caso, a expressão é empregada na referência ao procedimento de partir ao meio em sentido longitudinal (no comprimento) o cipó, ou outro tipo de tala. Sobre detalhes desse procedimento, ver Mello (2001).

Foto 27 – Detalhe da palha trançada já no telhado



Fonte: Arquivo próprio.

3.4.2 Tipologia das casas

Considerando a variedade de plantas baixas e de cobertura, como dito, identifiquei, na aldeia *Santidade*, cinco tipos de casa. Essa tipologia se baseou na classificação morfológica das habitações indígenas de Costa e Malhano (1987).

1. ***Mara yakinari*** – também denominada *so' soho kono* (“pelo feio”, na referência à cobertura com palha não trançada) – abrigo¹⁷⁰, construção provisória usada como acampamento no mato ou quando abrem um roçado novo. Funciona também como construção temporária que serve de abrigo para receber visitantes, por exemplo. Tem planta baixa retangular e cobertura de qualquer tipo de palha, mas diferente das demais, não é trançada. Acomoda poucas redes – entre 3 a 4 – mas pode ser maior. Nesse tipo de casa é que viveram as primeiras famílias kaxuyana, logo que abriram a aldeia em 2003 e fizeram o primeiro roçado. Eram as famílias de *João do Vale Pekiriruwa*, de seu filho *Mauro Mükaho* e do *Antônio Peyakiriwa*, genro de sua irmã *Nazaré Imoyoko*.

¹⁷⁰ Talvez pudesse acrescentar como construção provisória ou abrigo a *tahuy* (?), que uns disseram ser a casa do pajé (*piad'ze*). Construída e usada provisoriamente durante os rituais de cura. Não consegui informações sobre sua morfologia, apenas que era feita com palha. Também não foi possível confirmar sua correta denominação.

Foto 28 – Abrigo temporário (*so' soh kono*) construído na aldeia em 2014 para receber visitantes.



Fonte: arquivo próprio

2. ***Keha hanan*** – (casa tipo veado ?) em geral é usada como cozinha. Trata-se de uma casa de planta baixa elíptica incompleta (grosseiramente seria possível chamar de uma mistura de planta baixa retangular com planta baixa elíptica). Tem cobertura em duas águas, podendo ou não ter revestimento parietal. Quando usada como casa de trabalho/produção (cozinha, por exemplo) não tem paredes; foi registrada por Friel (1973) entre os Tiriyó que a denominavam *taotintö*.

Foto 29 – A cozinha da família de *Mariinha Takawayá* e *Manuel Gertrudes* é um exemplo de casa *Keha hanan*



Fonte: Arquivo próprio.

3. **Wayampanĩ** – (casa tipo casca de jabuti) casa de planta baixa elíptica com cobertura em duas águas. É a casa *paimá*, dos Tiriyo, registrada por Friel (1973). Na aldeia, é usada como cozinha ou casa de farinha, sem revestimento parietal.

Foto 30 – A cozinha nova de *Patrícia Wirisi*, ainda em construção, é um exemplo de casa *Wayampanĩ*



Fonte: Arquivo próprio.

4. **Miýtáraka** – (*muytáraka* ?) casa de planta baixa retangular com cumeeira e cobertura em duas águas. Pode ou não ter revestimento parietal de madeira – pranchas de madeira ou madeiras roliças. Observei que somente esse tipo de casa tem duas variantes – térrea ou palafítica, esta última com piso de madeira. A cobertura pode ser de palha trançada ou de telha de fibrocimento. O termo *miýtáraka*, contudo, também é frequentemente usado pelos anciãos para se referirem à casa dos rapazes solteiros, que tinha esse formato. Dizem os Kaxuyana que: “*miýtáraka* era assim, *miýtáraka* era desse tipo”. Assim, não ficou muito claro se o termo “*miýtáraka*” é referente ao formato da casa retangular, ou se esse era o nome que davam à casa dos solteiros. Friel (1970b) já havia feito alusão à “casa dos homens” denominada “*toto kwamane*”. Desde que migraram para o Tumucumaque, eles deixaram de ter uma casa para os rapazes solteiros, mas continuaram a construir casas de planta baixa retangular. Hoje em dia é o tipo mais comum de unidade habitacional da família nuclear. A casa dos jovens solteiros funcionava como uma espécie de casa-escola onde “se fazia um tipo de ensino”, como dizem. Durante o dia, era frequentada pelos homens casados que iam lá ensinar a confecção de diferentes tipos de artefatos: entretrançados como as peneiras e instrumentos musicais, como flautas, por exemplo. O *piad’ze* acondicionava seus pertences, como suas flautas, em local dentro da casa dos jovens solteiros. Os velhos contam que

ninguém mexia nas coisas do pajé. Se o pajé fosse solteiro ele seria o único não casado autorizado a dormir na casa grande (*tamiriki*), junto com os casados.

Figura 22 – Diferentes variações de casa tipo *mïytáraka*



Todas com revestimento parietal são usadas como habitação das famílias nucleares. Na fileira da esquerda: à frente – palafítica com cobertura de fibrocimento, no meio térrea com cobertura de palha trançada e, ao fundo, térrea com cobertura de fibrocimento. À direita – térrea com cobertura de palha trançada.

Fonte: Arquivo próprio.

5. **Tamiriki** – (*kwama* – casa, *akani* – grande, casa grande; *pata yotono kwama* – casa do dono da aldeia) casa de planta baixa circular e cobertura cônica com ou sem revestimento parietal, instalada diretamente no solo. Não observei nem encontrei na literatura sobre habitações na região que a casa circular pudesse ser suspensa em palafita. É um tipo de casa comunal que foi usada, como dissemos, para habitação do *pata yotono* e sua família extensa. Hoje é espaço construído com função de casa comunitária, usada durante as festividades e reuniões e onde os Kaxuyana recebem seus visitantes. Até 2012, a igreja funcionava nesse espaço. Parte da escola formal – o segundo segmento do ensino fundamental – funciona provisoriamente nesse lugar.

3.5 Tamiriki: descrição dos aspectos arquitetônicos e construtivos

A construção de um tipo de casa como esta, envolve muitas pessoas na aldeia, demanda tempo e se desdobra em várias etapas que sintetizo, a seguir, em doze passos¹⁷¹. Na medida do que foi possível, ao lado de cada etapa procurei indicar seus nomes em kaxuyana:

- 1º) Esteio central – *ihirinorĩ*
- 2º) Esteios laterais – *ihetĩ*¹⁷²
- 3º) Frechal – *aworiramatohu*
- 4º) Vigas ortogonais inferiores¹⁷³ – *akwetohonĩ*
- 5º) Estrutura provisória para amarração dos caibros primários – *iskĩtĩ* ou *ĩnekwatotohu*¹⁷⁴
- 6º) Caibros primários – *iyarani*¹⁷⁵
- 7º) Terça superior – *aworiramatohu*
- 8º) Caibros secundários – *iyarani*
- 9º) Terça intermediária – *aworiramatohu*
- 10º) Vigas ortogonais superiores, jirau superior – *kamayura*¹⁷⁶
- 11º) Ripas – *kuha*¹⁷⁷
- 12º) Palha tecida – *marara tĩkahso* ou *tĩkatĩkemi*¹⁷⁸

¹⁷¹ Atualmente, a última etapa do processo de construção da tamiriki, não incluída aqui, é a colocação do revestimento parietal com pranchas de madeira e instalação de portas. Este procedimento contemporâneo também não foi incluído nos desenhos da planta baixa e corte da tamiriki “modelo waiwai” (Figuras 23 e 24).

¹⁷² Esse termo é o mesmo usado para coxa. Faz lembrar o mito kaxuyana do homem que, tendo acertado sua coxa com a própria flecha acabou virando uma estrela. No calendário kaxuyana, baseado em constelações e tempos da natureza e dos animais, o mês de junho (*ihetpĩnĩ* – onde *pĩnĩ* é morfema indicativo de velho, pobre ou desfavorecido) é o tempo em que os Kaxuyana podem observar essa estrela no céu.

¹⁷³ Instaladas apenas na tamiriki “modelo kaxuyana”.

¹⁷⁴ *Iskĩtĩ* – apoio; *ĩnekwatotohu* – o que é usado para fazer.

¹⁷⁵ Termo empregado em referência também a diferentes tipos de jiraus. Os jiraus servem como suporte em distintos locais. Empregam o nome específico do lugar na frente do termo. Alguns exemplos: *kanawa yaranĩ* (jirau da canoa), *kwama yaranĩ* (jirau da casa que também pode significar assoalho da casa), *marara yaranĩ* (jirau da palha que significaria então estrutura do telhado onde colocam a palha tecida). (Phillip Schuring, informação oral).

¹⁷⁶ Nesse caso, é também um jirau da casa ao qual poderíamos nos referir como *kwama yaranĩ*. Entretanto, os velhos sempre se referiram a esse elemento como *kamayura* que era usado em dias de festa para acondicionar cachos de banana, flechas, painéis de barro, entre outros.

¹⁷⁷ As ripas são de madeira do tipo “paxiuba”, onde os Kaxuyana trançam a *marara*.

¹⁷⁸ A tradução literal seria palha tecida de ubim (*marara* – ubim, palha preferida pelos Kaxuyana para colocar na cobertura de suas casas). Contudo, a *tamiriki* construída em 2009 por influência dos Waiwai, recebeu três diferentes tipos de palha tecida. No topo palha de bacaba (*kum yahesĩrĩ*), no meio palha de açaí (*wah yahsesĩrĩ*), embaixo palha de ubim (*marara*). Os Kaxuyana ocasionalmente também usam para esse propósito uma palha que denominam *piaro* (tipo de palmeira cuja folha é semelhante à folha de buriti, porém pequena).

Com o propósito de sistematizar todo o processo de construção da *tamiriki*, a descrição que se segue intercala dados e imagens da construção das duas casas – aquela levantada entre 2009/2010 e a construída em 2013¹⁷⁹. Praticamente todas as etapas da construção de uma casa são de responsabilidade dos homens. A eles também cabe o trabalho de ir até a floresta, localizar a matéria-prima a ser empregada durante a construção, extraí-la adequadamente e levá-la até a aldeia.

A coleta de todo o material de origem vegetal usado na construção da casa acontece paulatinamente, conforme os construtores cumprem cada uma das etapas. Dessa forma, a matéria-prima, tão logo extraída da natureza, é empregada quase imediatamente nos diferentes momentos da construção da casa. Assim acontece com os diferentes tipos de madeiras usadas nos esteios e nas estruturas de sustentação da casa e do telhado, que são retiradas da floresta. O mesmo ocorre com cipós e palhas. Nem sempre é fácil encontrar a árvore ou a matéria-prima de origem vegetal apropriada para cada parte da construção. Muitas vezes, as espécies não estão próximas da aldeia, demandando certo tempo até encontrá-las. Em vários casos, os homens ou rapazes extraem a entrecasca da madeira na própria mata onde a coletaram.

¹⁷⁹ Não tive oportunidade de acompanhar sistematicamente a construção da primeira casa *tamiriki*, que durou cerca de 7 meses, entre 2009 a 2010. Pude apenas fazer alguns registros fotográficos em agosto de 2009, quando a estrutura da casa já estava pronta (sem a cobertura da palha tecida). Apesar disso, em abril de 2010, fiz fotos e acompanhei toda a festa de inauguração que durou vários dias na aldeia e sobre a qual já comentei. As imagens que apresento dessa construção foram registradas e cedidas pela equipe do Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), a quem agradeço. Por outro lado, em 2013 os Kaxuyana aguardaram minha chegada à aldeia para iniciar a construção da *tamiriki* “modelo kaxuyana”, pois queriam, entre outras coisas, garantir que todo o processo fosse, de alguma forma, documentado. Nessa ocasião, então, pude acompanhar praticamente todas as etapas da construção. Porém não vi colocarem o detalhe decorativo que ficou faltando na *tamiriki* de 2009 e que deveria ser acrescido à parte externa superior do telhado (o *itxurumĩni*). Os próprios Kaxuyana também fizeram registros fotográficos do processo de construção da nova *tamiriki* “modelo kaxuyana”. O jovem *Carlito Asusuke*, que participou do processo de aprendizado de construção dessa casa, cedeu-me algumas de suas fotos.

Foto 31 – Extraíndo a entrecasca da madeira já cortada que será usada como esteio lateral



Fonte: Arquivo próprio.

Primeiro coletam as principais madeiras – a do esteio central e as dos demais esteios – o tipo de madeira para isso é a *mīneta* (acariquara ou quariquara). Depois coletam as madeiras das demais estruturas (para os caibros primários usam a madeira tipo *katámu* e para os caibros secundários, madeira tipo *kwaimó*) e cipós (*patximina*) ou enviras (entrecasca de árvores) empregados na amarração da estrutura e do telhado. Além disso, depois coletam paus finos, roliços e compridos, usados como ripas no telhado (*imītoho*). Em geral, cavam ou cortam parcialmente as pontas das madeiras dos esteios, pois empregam o sistema de encaixes e amarração com cipó. No caso da *tamiriki*, e certamente das demais construções coletivas, sempre há velhos que supervisionam o trabalho. Cabe ao cacique coordenar as atividades e distribuir as tarefas.

Depois de escolhido o local onde será levantada a casa, as árvores são derrubadas e/ou queimadas, trabalho este executado pelos homens, e a área é toda capinada e limpa, trabalho realizado pelas mulheres ajudadas pelas moças e meninas.

Foto 32 – Mulheres e meninas capinam a área onde será construída a *tamiriki* “modelo kaxuyana”



Fonte: Arquivo próprio.

Com a área limpa, é escolhido o local onde levantarão o esteio central (*ihirinori*). Eles cavam, então, um buraco com o diâmetro um pouco maior do que o do esteio central, com alguns metros de profundidade, suficiente para enterrá-lo e mantê-lo firme (aproximadamente 30% a 40% do comprimento total do esteio central é enterrado). A peça do esteio (de madeira do tipo *mīneta*) é colocada diretamente na cavidade feita na terra, durante um processo que envolve a participação de um grupo numeroso de pessoas. O levantamento do esteio é a primeira etapa e exige esforço de muitos. Além disso, essa é a peça fundamental para toda a construção. No momento de levantar o esteio, observei, em 2013, que mulheres e moças também ajudaram: foram amarradas duas cordas bem longas numa das extremidades do esteio central (a ponta que ficou para fora da terra). A seguir, formaram duas filas próximas que mantinham um ângulo de aproximadamente 45° entre uma e outra. Como numa brincadeira de cabo de guerra, numa das filas estavam homens/rapazes e na outra mulheres/moças – ambas, porém, posicionadas do mesmo lado. Seguravam as cordas para juntos levantarem o esteio. Do outro lado, alguns homens ficaram bem próximos do esteio que até então estava acomodado horizontalmente sobre a superfície do solo. O objetivo destes homens era auxiliar fazendo esforço no mesmo sentido dos grupos para que a grande e pesada tora de madeira fosse corretamente colocada no buraco. Esse momento é difícil e tenso. Depois de levantado o esteio, seguiu-se um momento de alegria e relaxamento. Alguns homens preencheram toda a cavidade com terra até a superfície, sempre socando a terra de

forma a garantir que o esteio central fique bem firme. Esse mesmo procedimento será repetido com os esteios laterais.

Foto 33 – Todos auxiliam na colocação esteio central na construção da *tamiriki* “modelo kaxuyana”



Fonte: Arquivo próprio.

Daí em diante, todo o restante do trabalho de construção é executado pelos homens, ajudados pelos rapazes que, na maioria das vezes, figuram como aprendizes, acatando as orientações dos homens e dos velhos que supervisionam e/ou orientam o processo. A etapa subsequente é a instalação dos demais esteios (esteios laterais) que tal qual o esteio central, são colocados em orifícios cavados na terra. Os esteios laterais, com cerca de 1,8m¹⁸⁰ de altura serão importantes para sustentar o peso da cobertura. Para tanto, alguns homens fazem um corte em “L” na parte superior de cada madeira, de forma a permitir o encaixe do frechal, que é amarrado a cada um dos esteios, com auxílio de cipó. A *tamiriki* construída em 2009 foi feita com 16 esteios, colocados aproximadamente a uma distância de cerca de 3m um do outro. Para a *tamiriki* “modelo kaxuyana” eles usaram 13 esteios laterais, instalados em círculo a uma distância de 4m do esteio central.

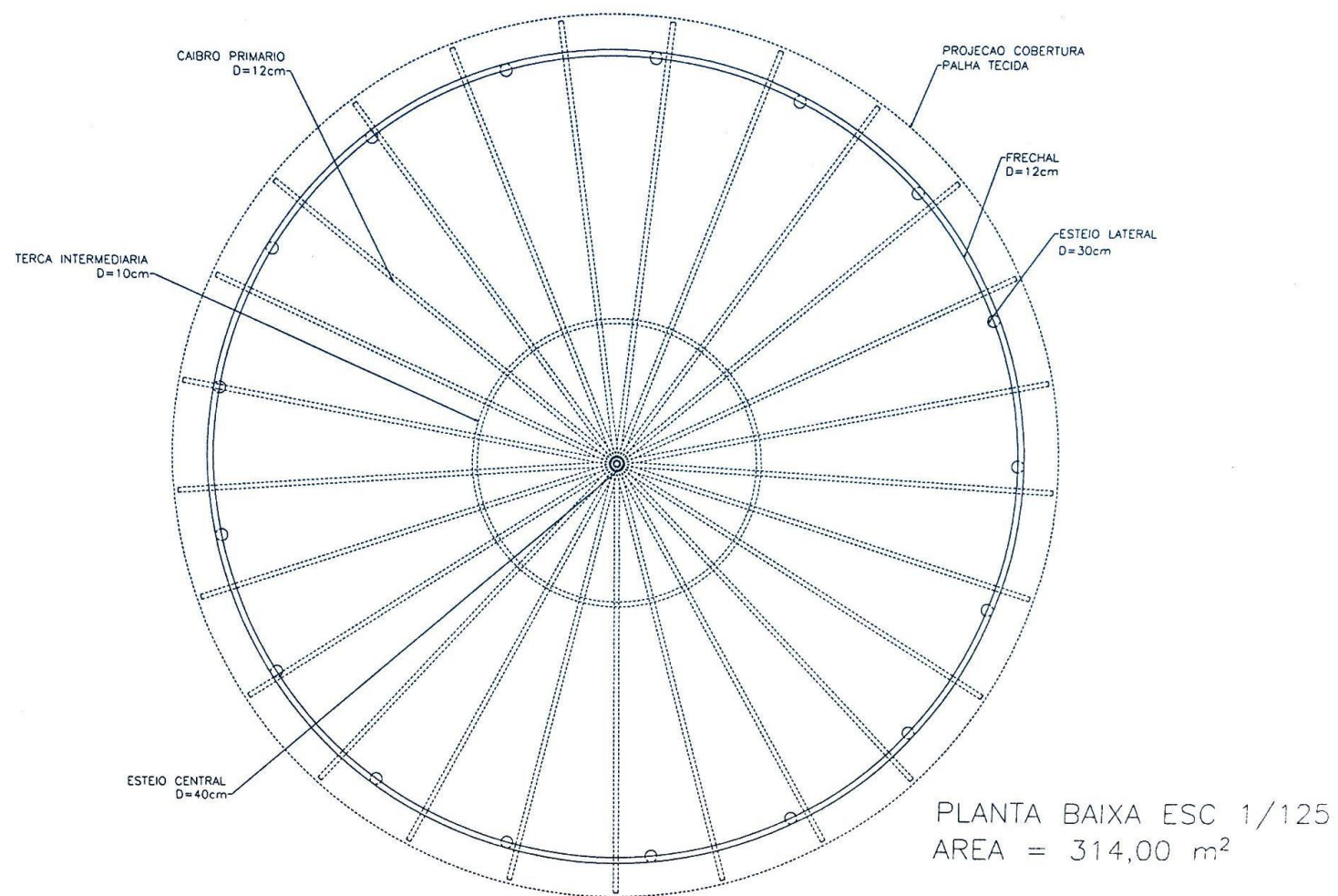
¹⁸⁰ Os esteios laterais da *tamiriki* de 2009 têm entre 20cm a 30cm de diâmetro. Os da *tamiriki* “modelo kaxuyana” têm cerca de 10cm.

Foto 34 – Amarrando o frechal nos esteios laterais cortados em “L” com cipó (*tamiriki*, “modelo kaxuyana”)



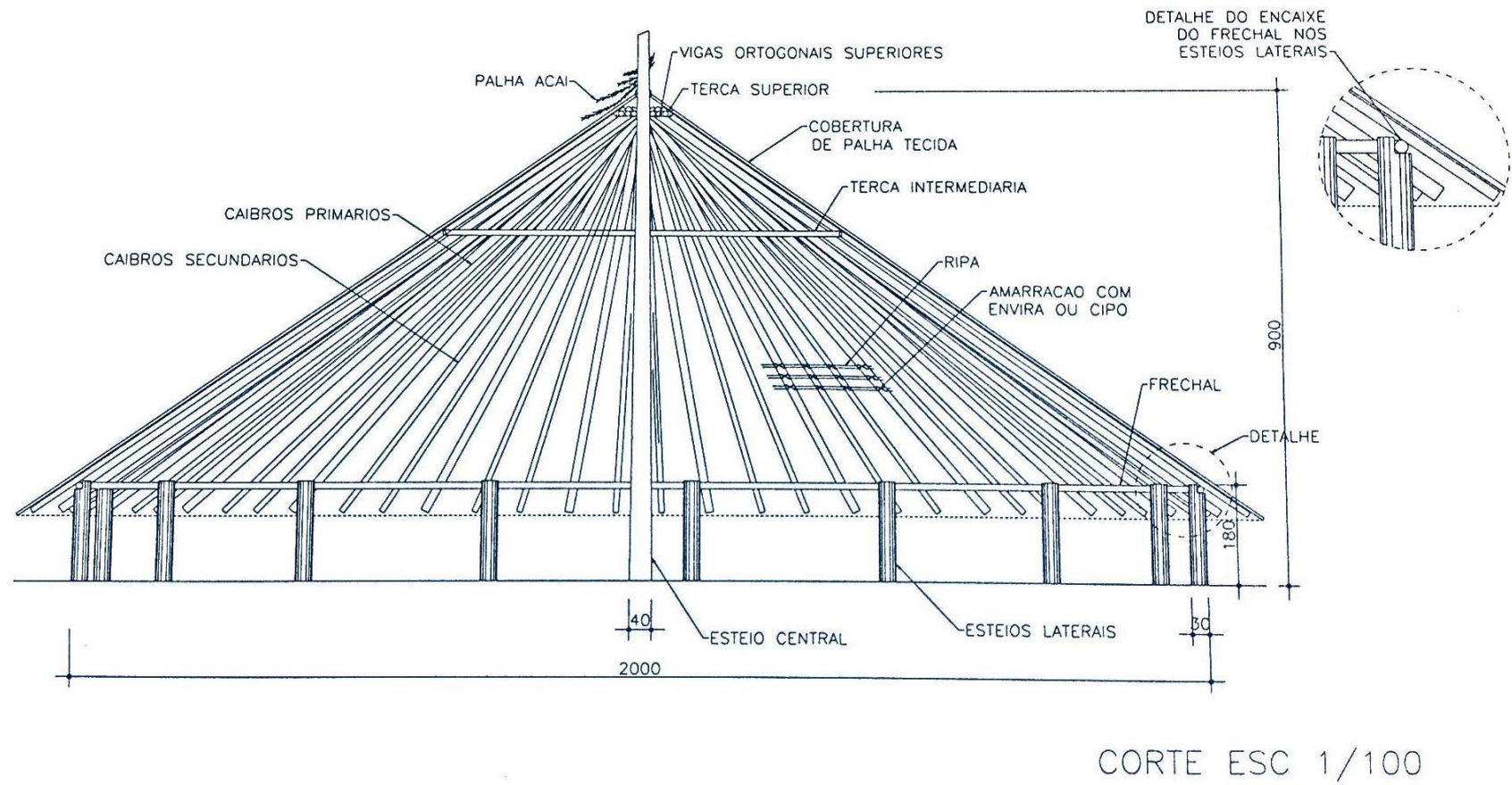
Fonte: Arquivo próprio.

Figura 23 – Planta baixa da *tamiriki* construída em 2009 (“modelo waiwai”)



Fonte: Elaboração de Ana Maria Marques para a pesquisa.

Figura 24 – Corte da *tamiriki* (“modelo waiwai”)



Fonte: Elaboração de Ana Maria Marques para a pesquisa

Na *tamiriki* “modelo kaxuyana”, diferentemente da *tamiriki* “modelo waiwai”, antes de iniciarem a colocação dos caibros primários, alguns homens instalaram vigas ortogonais que são amarradas com cipó no frechal.

Foto 35 – Com o frechal já amarrado nos esteios laterais, preparam para colocar as vigas ortogonais inferiores. Ao fundo, a *tamiriki* “modelo waiwai”



Fonte: Arquivo próprio.

Foto 36 – Vista parcial de uma das vigas ortogonais inferiores, amarrada no frechal. A outra será instalada perpendicular a esta, ambas se entrecruzam no esteio central



Fonte: Arquivo próprio.

Os velhos *Manuel Gertrudes* e *Benedito Tawarika* acompanharam de perto e orientaram o cacique sobre cada uma das etapas da nova casa (*tamiriki* “modelo kaxuyana”).

Naquele momento, pudemos observar como o “modelo de memória” vêm à tona e ocupa as narrativas dos velhos. Eles conversaram entre si e trocaram ideias. Depois explicaram aos homens maduros o que deveria ser feito. Estes, por sua vez, ensinaram os jovens aprendizes e, juntos, levantaram a nova casa.

Foto 37 – À direita, o velho *Manuel Gertrudes* fornece explicações da construção ao cacique *Mauro Makaho*. À esquerda, atento, *Benedito Tawarika*. No meio da imagem um balde com bebida fermentada



Fonte: Arquivo próprio.

A próxima etapa é a colocação de uma estrutura provisória que auxilia a colocação dos caibros primários, em geral mais grossos e longos que os demais caibros. Para isso, a madeira preferida é a do tipo *katámu*. A *tamiriki* de 2009 tem 25 caibros primários que vão do frechal até o topo do telhado, cada qual medindo cerca de 10cm a 15cm de diâmetro e aproximadamente 10m de comprimento.

Foto 38 – Instalação dos caibros primários na *tamiriki* “modelo kaxuyana”



Fonte: Arquivo próprio.

Foto 39 – Vista da estrutura provisória e amarração dos caibros primários. Também é possível ver a terça superior na *tamiriki* “modelo waiwai”



Fonte: Foto da MNTB, 2009.

Foto 40 – Colocação dos caibros primários na *tamiriki* “modelo waiwai”



Fonte: Foto da MNTB, 2009.

Depois de colocados os caibros primários, é a vez da colocação de uma terça superior que fica amarrada com cipó aos caibros. Logo a seguir são colocados os caibros secundários. A terça intermediária sustenta as vigas ortogonais superiores (*kamayura*).

Foto 41 – Detalhe da terça intermediária e das vigas ortogonais superiores (*kamayura*)



Fonte: Foto de Carlixto Asusuke, 2013.

A próxima etapa é a instalação das ripas que são amarradas com envira aos caibros. Depois disso, se segue a colocação da palha tecida. No caso da *tamiriki* erguida em 2009, parte do trabalho da palha para cobrir o telhado também foi feito pelas mulheres.

Foto 42 – Na *tamiriki* “modelo waiwai”, colocação das ripas que são amarradas nos caibros com envira. É possível observar a terça intermediária que sustenta as vigas ortogonais superiores (*kamayura*)



Fonte: Foto da MNTB, 2009.

Foto 43 – Também as mulheres colaboraram na preparação da palha para a cobertura da *tamiriki* “modelo waiwai”



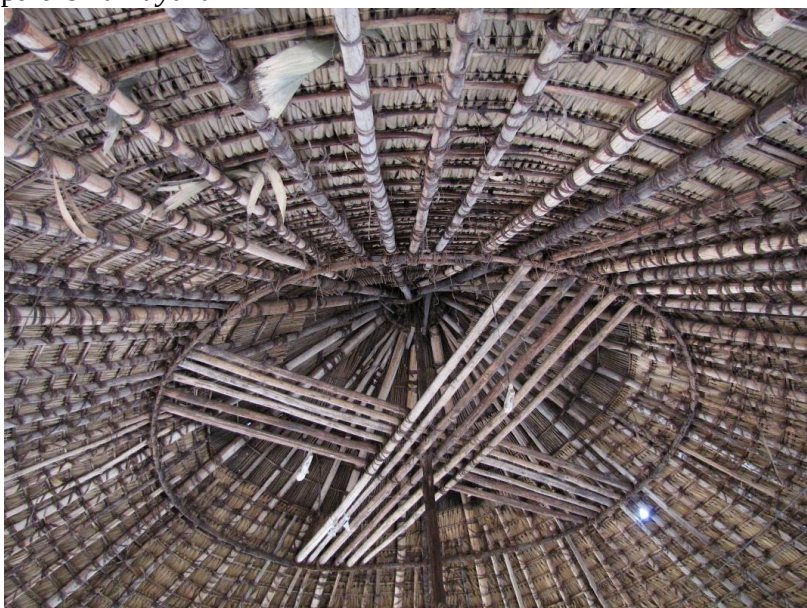
Fonte: Foto da MNTB.

Foto 44 – A *tamiriki* “modelo waiwai” em fase final da cobertura de palha



Fonte: Foto da MNTB.

Foto 45 – Vista interna do telhado coberto da *tamiriki* “modelo waiwai”. Destaque no centro para o *kamayura*



Fonte: Foto de Adolfo de Oliveira, 2012.

Os Kaxuyana, tal como observei em outras aldeias ao longo do rio Mapuera, também optaram por instalar pranchas de madeira em sentido vertical como revestimento parietal no caso da *tamiriki* feita em 2009. É importante frisar que, segundo relatos e a documentação bibliográfica, esse elemento não existia nas casas comunais kaxuyana, antes da migração para o Tumucumaque. Não consegui confirmar se a *tamiriki* construída na aldeia *Acapu* já tinha paredes.

Foto 46 – Detalhe interno da parte inferior do telhado da *tamiriki* “modelo kaxuyana”



Fonte: arquivo próprio

Foto 47 – As duas *tamiriki* – a esquerda a “modelo kaxuyana” ainda sem o elemento decorativo do itxurĩminĩ e a de maior dimensão, a direita, “modelo waiwai”



Fonte: arquivo próprio

Em 2009, os Kaxuyana iniciaram o processo de construção da primeira *tamiriki*, a “modelo waiwai”. Na ocasião, moravam na aldeia *João do Vale Pekiriruwa*, *Mauro Makaho*, *Antônio Peyakiriwa* e *Renato Yoroniyoron* com suas respectivas famílias. Esses eram os homens maduros que procuraram seguir as orientações de velhos como *Manuel Gertrudes* para efetivarem a construção da casa.

Além deles, moravam provisoriamente na parte leste da aldeia (onde em 2011 registrei as casas de nº 17, 18 e 19 ocupadas pela família de *Renato Yoroniyoron*) a família extensa do líder *Joãozinho Printxe*, recém-regressa do rio Nhamundá, para onde migraram no final dos anos de 1960. Entre os homens maduros desse grupo estavam, ainda, *Zezinho* e *David*.

Como já apontei, os rapazes das famílias de *Santidade*, naquela ocasião, eram ainda mais jovens ou meninos e poucos estavam aptos a trabalhar efetivamente na construção de uma casa com as dimensões da *tamiriki*. Seria possível dizer, então, que o grupo kaxuyana estava diante de uma certa “carência de mão de obra”. O momento de construção dessa casa oscilou entre a euforia e a tensão. Euforia, pois os velhos estavam prestes a ver se materializar um antigo sonho – o de ter novamente uma casa comunal como a que havia existido naquela mesma aldeia há mais de 40 anos. Entusiasmo por parte dos homens maduros, como *João do Vale Pekiriruwa*, *Mauro Makaho* e também *Juventino Petirima Junior*, que viam se concretizar nela o símbolo daquilo que vieram a denominar como “resgate da cultura

kaxuyana”. Tensão, pois as orientações que os velhos deram não foram suficientes para levantar a casa. O “modelo de memória” era lembrado pelo velho mas o desafio construtivo era colocado a todos. Acrescido a isso, se deu o fato de que a colaboração dos parentes vindos do Nhamundá gerou certo conflito. Esse foi um assunto difícil de vir à tona nos relatos e de se abordar nas conversas.

Assim, como seus vizinhos Waiwai e outros grupos que vivem às margens do rio Mapuera que têm em suas aldeias casas comunais circulares, os Kaxuyana optaram por pedir-lhes auxílio vicinal para a construção da *tamiriki*. Os cinco¹⁸¹ homens Waiwai que vieram da aldeia *Mapuera* se instalaram na aldeia *Santidade*, onde permaneceram por alguns meses. Daí o que ocorreu pode ser imaginado – como seus vizinhos eram “*experts*” na construção desse tipo de casa, alguns elementos e o próprio sistema construtivo, sobretudo no que se refere à cobertura com a palha para o telhado seguiu o “modelo waiwai”, como os Kaxuyana afirmaram. A casa, por fim, ficou assim: *oktxe menho*, ou seja, ficou mais ou menos, ficou regular, nem boa nem ruim, como disseram alguns Kaxuyana. O elemento diferenciador da casa grande kaxuyana, o *itxurumĩni* não foi colocado. No próximo e último capítulo mostrarei que esse é um elemento importante para os Kaxuyana.

Como na época do antigo líder *Juventino Matxuwaya* – e como descrito no capítulo anterior – os Kaxuyana também organizaram uma grande festa para a inauguração da *tamiriki*, que ocorreu em abril de 2010 e que teve a presença de muitos visitantes não indígenas. No próximo capítulo me dedico a analisar a casa, partindo dos relatos dos Kaxuyana, seus desdobramentos e aquilo que vi e vivi entre eles na aldeia.

¹⁸¹ Eram eles: *Kanahmã* (o chefe do grupo), *Mitxo*, *Bitra*, *Txuru* e o pastor *Wafema*.

Figura 25 – Fachada da *tamiriki* “modelo waiwai”



Fonte: Arquivo próprio.

Figura 26 – Fachada da *tamiriki* “modelo kaxuyana”



Fonte: Arquivo próprio.

4 A CASA NA ALDEIA: O PROTAGONISMO KAXUYANA EM CONTEXTO

Este último capítulo é dedicado à análise da casa, na perspectiva dos Kaxuyana, ou melhor: à análise da casa a partir do que dela falam alguns Kaxuyana. Para compreender os discursos dos Kaxuyana sobre a construção da *tamiriki*, as lembranças dessa casa e sua vinculação ao cotidiano por eles vivido contemporaneamente, nesta parte da reflexão, apresento conceitos que me auxiliaram nessa interpretação. O conceito de memória e sua correlação com as lembranças, partindo das ideias de Maurice Halbwachs (1994, 1997) e de Roger Bastide (1970), foram importantes instrumentos para compreender as lembranças dos anciões. Aqui escolhi uma interpretação que analisa a casa *tamiriki* menos enquanto fenômeno do habitar e mais como “instituição criada a partir de uma série de intenções complexas” seguindo a perspectiva defendida por Amos Rapoport (1972, p. 64), complementada por outro importante instrumento de análise. As reflexões de Marshall Sahlins (1997a, 1997b) sobre a “autoconsciência cultural” em grande medida contribuíram na reflexão do complexo processo dos Kaxuyana pela valorização de sua cultura. Também Carneiro da Cunha (2009) aborda o uso instrumental da cultura pelos povos indígenas da Amazônia. Na parte final do capítulo, o caso Kaxuyana é compreendido em um contexto mais ampliado – o das políticas públicas, especialmente para a cultura. Ao tratar do Prêmio Culturas Indígenas, o faço à luz dos pensamentos de Regina Abreu (2005, 2012) e Adolfo de Oliveira (2002, 2014), acerca da participação de povos indígenas como sujeitos em dialogia com o Estado e com outras instituições. Por fim, destaco o pensamento de Gaetano Ciarcia (2002) sobre a intervenção de antropólogos em processos de patrimonialização.

4.1 A *tamiriki* entre os Kaxuyana

Na teoria do sociólogo Maurice Halbwachs (1994), a memória individual existe a partir de uma memória coletiva que é sempre plural e depende do ambiente social (*l'entourage social*). Esse conceito, descrito em sua obra “*Les cadres sociaux de la mémoire*”, publicada em 1925 (HALBWACHS, 1994), é retomado em um livro organizado postumamente, “*La mémoire collective*”, de 1950 (HALBWACHS, 1997). Para Halbwachs, ao contrário do que defendeu seu professor, o filósofo Henri Bergson, como a memória é criada no meio social, não existiria uma “memória pura individual”, mas lembranças que se

formam coletivamente. A memória coletiva ou memória do grupo se realiza e se manifesta nas memórias individuais. As lembranças que vêm à tona através das memórias dos indivíduos são construídas no interior de um grupo, a partir daquilo que Halbwachs (1994) denominou como “quadros sociais da memória”. A reconstrução do passado, ou melhor, o passado que nunca se conserva e que sempre é reconstruído no presente seria, a partir desses quadros sociais¹⁸², instrumentos da memória coletiva. Esses quadros sociais, feitos de lembranças estáveis¹⁸³, seriam o resultado da combinação de recordações individuais de muitos membros de uma mesma sociedade. Para Halbwachs (1994), essa reconstituição do passado não é nada senão uma aproximação. A aproximação do passado (sua reconstituição) se dará tão melhor quanto mais evidências (*témoignages*) escritas ou orais dele tivermos. Ainda conforme esse autor, reproduzir o passado é um exercício de reconstrução. O tempo e a distância entre o evento e sua lembrança, se tornam obstáculos para seu retorno à consciência.

Por um lado, o passado kaxuyana é reconstruído no presente, como propõe Halbwachs (1994); por outro, a *tamiriki* (enquanto matéria) é ativada no presente pelos sentimentos e pensamentos dos vários moradores da aldeia *Warahatxa Yowkuru*, contribuindo na construção das memórias, como sugere Bastide (1970). Aquele “modelo de memória”, ao qual fiz referência no capítulo “A Casa”, talvez seja um bom elemento para se pensar nisso. Esse modelo da *tamiriki* que vem à tona pelas narrativas dos velhos, por ocasião da construção da casa, se revela como lembrança, ou melhor, lembranças, pois falo das narrativas de vários velhos. Essas lembranças que, construídas no presente, remetem ao passado, não são apenas passado reconstruído no presente como num jogo de quebra-cabeças e que agora é remontado. Em um exercício analítico, seria possível dizer que, ao acionarem suas memórias, os Kaxuyana elaboraram um novo e contemporâneo jogo de quebra-cabeças, constituído por peças antigas (lembranças construídas no presente sobre o passado) e por peças novas (elaboradas a partir dos aspectos e desafios que se colocam no presente, durante o processo de construção da casa).

Ao levar em conta que nem todos na aldeia têm a mesma perspectiva ou forma de apreender essa casa, seria possível distinguir ao menos três tipos de discursos sobre a casa, numa tentativa de organização deles em grupos geracionais: o discurso dos anciãos, o discurso dos adultos maduros e o discurso dos jovens que estão na escola.

¹⁸² A linguagem, para Halbwachs (1994), com suas regras e convenções verbais, seria um bom exemplo de quadro social, estável e primordial. Segundo o sociólogo, ela seria o primeiro quadro social da memória.

¹⁸³ A noção de “estável” é exemplificada por Halbwachs (1997, p. 20) pela capacidade que temos de distinguir ao telefone entre uma voz humana conhecida, de outra desconhecida. Nosso repertório nos auxiliaria com ideias que nos vêm à tona, como carinho, ternura, doçura que acompanham a imagem daqueles que nos são familiares. Essa é, para o autor, uma noção “estável”.

Os jovens frequentam a escola formal e estão no segundo segmento do ensino fundamental. O discurso deles foi registrado coletivamente numa única oportunidade, quando rapazes e moças ainda estavam na escola (que funciona na *tamiriki*), logo após o término da aula¹⁸⁴. Com exceção desse, os demais relatos foram registrados individualmente, ou em pequenos grupos de duas ou três pessoas. A maioria das conversas mais diretamente direcionadas às reflexões desta pesquisa foi realizada com os homens. Algumas poucas se deram com mulheres. Assim, aqui é possível refletir e comentar preponderantemente sobre a perspectiva masculina. Mas é a partir de um exercício de generalização desses discursos e daquilo que vi e vivi na aldeia, que construo mais adiante uma análise que aproxima o fenômeno observado entre os Kaxuyana do fenômeno de objetivação da cultura que tem hoje proporções mundiais¹⁸⁵.

De forma bastante resumida, parece que o discurso dos anciãos sobre a *tamiriki* demonstra, por um lado, certa perplexidade com a construção de uma casa comunal cuja função não é mais a de habitação. Na época em que eram adultos jovens, recém-casados, os anciãos de hoje participaram da construção de uma *tamiriki* erguida com o propósito de ser a casa de todos da aldeia e onde moraram por muitos anos. Anteriormente, afirmei que esse foi um exercício de aprendizagem. A *tamiriki* se constituía na principal casa da aldeia (além dela, havia também da casa dos rapazes solteiros). Os velhos Kaxuyana de hoje viveram em um tempo em que a casa coletiva, a *tamiriki*, funcionava como habitação. Por outro lado, os anciãos cumprem seu papel de “guardiões da cultura” kaxuyana. Mais do que isso, os velhos demonstram satisfação e grande interesse nessa ação, pois eles detêm esse saber-fazer, sabem aquilo que deve ser feito. Afinal, a *tamiriki* é “casa de gente unida”. Por isso, ficam felizes em compartilhar seu conhecimento e em falar de seus “modelos de memória”. Assim, volto a um trecho da epígrafe que abriu a introdução deste trabalho: “A emoção de todos foi muito grande [...]” (APITIKATXI, 2008). Simultaneamente, em todo momento os velhos são

¹⁸⁴ Em meados de 2014 a *tamiriki* “modelo waiwai” ficou em desuso em função de problemas com a estrutura do telhado que começou a ceder. Também a palha trançada em técnica diferente da usada pelos Kaxuyana começou a se deteriorar. Com isso, a escola (2º segmento) foi transferida para a *tamiriki* “modelo kaxuyana” ou as vezes para a igreja.

¹⁸⁵ Em artigo que discute a transformação (tradição e sobrevivência cultural) experimentada pelos povos indígenas no Brasil, a antropóloga Clarice Cohn (2001) afirma que foi a partir dos anos 1970 que se começou a formular a ideia de que as culturas indígenas não se perdem, mas se reconstituem em identidades diferenciadas. Assim, a compreensão da dinâmica social e cultural implica perceber que a reprodução social se dá através de movimentos de inovação e de manutenção da tradição. Os exemplos citados ao longo do artigo, apenas ilustram o fato de que não estamos diante de perdas culturais como às vezes o senso comum é levado a pensar. Na antropologia brasileira, isso é histórico desde os anos de 1950-1960, apesar de ter demorado um pouco mais a entrar nos debates e no pensamento antropológico em outros países. Como é bastante importante nas discussões sobre as identidades indígenas, essa seria, a meu ver, uma discussão complementar à que proponho aqui, mas sobre a qual não me detenho.

incentivados pelos homens maduros e também pelos jovens a acionarem suas memórias. Todos na aldeia dizem que são os velhos “quem sabem das coisas”. Nesse sentido, os velhos conversam, explicam, orientam, ensinam. Eles acompanharam de perto a construção das duas casas do tipo *tamiriki*.

O discurso dos adultos maduros – homens principalmente – enfatiza a importância da casa como símbolo da cultura kaxuyana. Eles não moraram numa *tamiriki*, ou melhor, apenas alguns deles lá moraram quando eram crianças muito pequenas, não tendo participado de sua construção. Alguns nem eram nascidos, quando essa casa foi construída. Estes nasceram décadas depois da migração, já no Tumucumaque, onde ouviram de seus pais ou avós histórias sobre o tempo da aldeia kaxuyana antes da migração, época em que todos viviam numa casa grande, numa *tamiriki*. Eles se colocam como líderes desse complexo processo de valorização da cultura kaxuyana, inspirados nas lembranças dos velhos. Os jovens, por outro lado, observam os exemplos dos anciãos e escutam os adultos sobre a importância da casa grande na valorização de sua cultura. Aos poucos, vão se apropriando e se envolvendo nesse processo.

Na formulação de Bastide (1970), o grupo é apreendido enquanto organização e estrutura fundada nas relações interindividuais. Aqui interessa a ideia desse autor acerca das “recordações chaves” na construção da memória de um grupo social, as quais poderiam ser identificadas, no caso kaxuyana, e localizadas em certos episódios ou eventos – a época da *patatpo*, a construção da velha *tamiriki*, a migração, as dificuldades do tempo em que viveram no Tumucumaque. Essas “recordações chaves” a que Bastide se refere são o que o sociólogo Michael Pollack (1989) chama de “pontos de referência”, identificados em entrevistas até na entonação da voz da pessoa. Nas palavras de Pollack, em entrevistas sucessivas com a mesma pessoa, se ela voltar: “várias vezes a um número restrito de acontecimentos (seja por sua própria iniciativa, seja provocada pelo entrevistador) esse fenômeno pode ser constatado até na entonação.” (p. 13).

Para Pollack (1989) essa volta repetida a certos episódios funciona como referência ao passado. Isso possibilita manter a coesão de grupos ou instituições em uma sociedade. Essa “memória comum”, segundo o autor, fornece um “quadro de referências”.

Outro aspecto que nos interessa na teoria de Halbwachs (1997), discutido também por Bastide (1970), diz respeito à materialidade e à ação. Matéria e ação, para o primeiro, são elementos imprescindíveis para a memória. É a matéria que “suporta” a memória; a matéria auxilia na própria formação das lembranças (*souvenirs*). A memória, como fenômeno humano, configura-se de forma mais complexa que a teoria puramente fisiológica da memória

descreve. Essa teoria, diz Halbwachs (2006, p. 200), defende que o cérebro é “suficiente para explicar a recordação e o reconhecimento dessas lembranças.” Refutando a incompletude dessa teoria, o autor explicou que de cada época de nossas vidas guardamos algumas recordações (*souvenirs*). As lembranças, segundo ele, são reproduzidas. É através das lembranças que se perpetua “como efeito de uma contínua filiação, o sentimento de nossa identidade.” (HALBWACHS, 1994, p. 89, tradução minha¹⁸⁶). As lembranças e, por conseguinte, nosso sentimento de identidade teriam caráter dinâmico. Entretanto, essas recordações não seriam como “vértebras intactas de um animal fossilizado”, mas ao contrário, segundo Halbwachs (1994), elas seriam fragmentos, vestígios que conservam outros tempos. Elas seriam como pedras desgastadas, encontradas em antigas casas romanas:

[...] pedras que se encontram incrustadas em certas casas romanas, que entraram como materiais de edificações muito antigas e que somente porque possuem vestígios meio apagados de velhas características, provam sua antiguidade das quais nem sua forma nem seu aspecto deixariam adivinhar. (HALBWACHS, 1994, p. 89, tradução minha¹⁸⁷).

Para Bastide (1970, p. 80), Halbwachs insistiria em certa “imobilidade das coisas que nos rodeiam”, como se elas capturassem as lembranças que nelas depositamos sem se alterarem no curso do tempo (vestígios meio apagados de velhas características). Segundo Bastide, em Halbwachs, a matéria seria “passiva”. Diferentemente, para Bastide, as lembranças seriam imagens construídas pelos materiais que estariam agora à nossa disposição. A matéria no pensamento de Bastide é “inervada” por nossos pensamentos e sentimentos. Por isso, a matéria contribuiria na construção de nossas lembranças. É nesse sentido que parece possível compreender a *tamiriki*. Assim diz Bastide (1970, p. 81):

Esta matéria que por si só sustenta as lembranças do grupo e mantém a continuidade da tradição não é uma matéria inerte, mas uma matéria ativada pelos pensamentos e sentimentos dos homens de outros tempos, as pedras da cidade não podem agir senão pelo fato de serem relacionadas através dos tempos à vida psíquica dos homens. (Tradução minha¹⁸⁸).

¹⁸⁶ Texto original: “[...] comme par l’effet d’une filiation continue, le sentiment de notre identité.”

¹⁸⁷ Texto original: “[...] pierres qu’on trouve encastrees dans certaines maisons romaines, qui sont entrées comme matériaux dans des édifices d’âges très éloignés, et quit, seulement parce qu’elles portent encore en traits effacés les vestiges de vieux caracteres, certifient leur ancienneté que ni leur forme, ni leur aspect ne laisserait devenir.”

¹⁸⁸ Texto original: “Cette matière qui porte en ele les souvenirs du groupe et maintient la pérennité de la tradition n’est pas la matière inerte, mais la matière innervée par les pensées et les sentiments des hommes d’autrefois; les pierres de la cité ne peuvent agir que parce qu’elles se sont associées au cours du temps à la vie psychique des hommes[...].”

Nessa topografia de Bastide (1970), haveria uma passagem do espaço material ao espaço simbólico. A *tamiriki* seria uma dessas “matérias ativadas” que no presente contribui na construção das lembranças dos Kaxuyana, ilustrando essa passagem do espaço material ao espaço simbólico¹⁸⁹. Essa “matéria ativada”, a que se refere o autor, auxilia na sustentação da tradição.

Um sentido dado ao termo tradição, na análise de Rena Lederman (1986 *apud* SAHLINS, 1997b) sobre o povo Mendi, indica bem o processo kaxuyana. Para essa antropóloga, a tradição consistiria nos “modos distintos como se dá a transformação necessariamente adaptada ao esquema cultural existente.” (p. 62). Em Manuela Carneiro da Cunha (2009), tradição tem entre suas características a dinamicidade, não se configurando como uma mera repetição do passado, mas em sua reapropriação e adaptação ao presente.

A manutenção da tradição, conceito a que fizemos menção na introdução deste trabalho, é compreendida como aspecto de uma cultura, aqui tomada em seu sentido antropológico. Como explicou Carneiro da Cunha (2009), o termo “cultura”, em seu uso antropológico, surgiu na Alemanha setecentista. Ainda conforme essa autora, de início, esse termo se relacionava à noção:

[...] de alguma qualidade original, um espírito ou essência que aglutinaria as pessoas em nações e separaria as nações umas das outras. Relacionava-se também à ideia de que essa originalidade nasceria das distintas visões de mundo de diferentes povos. Concebia-se que os povos seriam “autores” dessas visões de mundo. Esse sentido de autoria coletiva e endógena permanece até hoje. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 354-355).

Carneiro da Cunha (2009, p. 239) afirma que cultura deve ser compreendida como algo “constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados.” É preciso

¹⁸⁹ A discussão sobre a relação entre cultura material e a memória é demasiada diversa, ampla e de longa trajetória. Apenas para contextualizar, destaco aqui algumas perspectivas de análise sobre essa temática. Em estudos contemporâneos das Ciências Humanas, em muitos casos, a cultura material é tomada como “sociotransmissora”, tal qual explicitado por Candau (2008) e por isso se refere a todas as coisas que ocupam o mundo (objetos tangíveis ou intangíveis) que permitem uma conexão entre ao menos dois indivíduos. Em Pierre Nora (1984), a cultura material é suporte da memória que, ao evocar o passado, reforça identidades no presente. No momento em que a tradição é suplantada pela modernização só nos restariam os “lugares de memória” (arquivos, museus, bibliotecas etc.), como diz o autor. Na museologia, por exemplo, conforme Cury (2005, p. 367), a cultura material é “vetor de conhecimento, comunicação e de construção de significados culturais.” Nas coleções privadas ou públicas nos deparamos com uma infinidade de objetos. Segundo Pomian (1984), os objetos têm um significado para além de sua materialidade. Esses objetos representam uma experiência importante para os que o guardam ou veem. Eles são o que esse autor denominou “semióforos”, categoria que criou para se referir aos objetos que são opostos às coisas. Estas tem utilidade, mas não possuem significado. Os “semióforos” seriam, então, objetos sem valor de uso. Stallybrass (2008) também reflete sobre as complexas relações entre as coisas como objetos de uso (objetos nos quais deixamos nossas marcas, nossas memórias) e as coisas como mercadorias. Na coletânea de Appadurai (2008), são discutidos o consumo e o consumismo modernos. O consumo, nessa perspectiva, além de produzir vínculos, geraria relações de solidariedade, confiança e sociabilidade importantes para a vida social.

perceber a dinâmica da produção cultural, como diz ela. Essa autora se dedica a refletir sobre cultura (sem aspas) e “cultura” (entre aspas). “Cultura”, segundo ela, teria uma propriedade de metalinguagem, seria uma noção reflexiva que fala de si mesma. Esse argumento de Carneiro da Cunha se aproxima da teoria de Sahlins sobre objetivação da cultura. Resumindo o pensamento de ambos, é possível dizer que inúmeros povos estudados pela Antropologia se apropriaram do termo cultura (sem aspas) para explicá-la, descrevê-la, etc. Uma ideia objetivada e instrumental da cultura permearia, assim, as tradições de inúmeros povos. Carneiro da Cunha (2009) atenta para o fato de que a “tomada de consciência” da cultura não é uma novidade, nem fenômeno contemporâneo ou colonial. Por isso, afirma que as pessoas tendem a viver simultaneamente na “cultura” e na cultura.

Para uma definição de cultura (sem aspas), Carneiro da Cunha (2009) emprega a descrição de Lionel Trilling (1972) em *“Sincerity and Authenticity”* (Sinceridade e Autenticidade), em que cultura seria:

[...] um complexo unitário de pressupostos, modos de pensamento, hábitos e estilos que interagem entre si, conectados por caminhos secretos e explícitos com os arranjos práticos de uma sociedade, e que, por não aflorarem à consciência, não encontram resistência à sua influência sobre as mentes dos homens. (TRILLING, 1972 apud CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 357).

Neste trabalho, opero com o conceito de cultura descrito por Marshall Sahlins (1997a). Marcada como fenômeno único, cultura estaria associada à ordenação ou desordenação do mundo em termos simbólicos. Como capacidade singular da espécie humana, cultura, nas palavras de Sahlins (1997a, p. 41), nomearia e distinguiria:

[...] a organização da experiência e da ação humanas por meios simbólicos. As pessoas, relações e coisas que povoam a existência humana manifestam-se essencialmente como valores e significados – significados que não podem ser determinados a partir de propriedades biológicas ou físicas.

A mobilização dos Kaxuyana pela “reconstrução” de sua cultura, expressão empregada no título do projeto de construção da *tamiriki*, vencedor do Prêmio Culturas Indígenas, não remete a viver o passado, algo impossível, nem tampouco demonstra nostalgia por ele. Essa mobilização, ao contrário, indica que os Kaxuyana (ou melhor, alguns deles, sobretudo os adultos maduros, apoiados na sabedoria dos anciãos e suas memórias) se ocupam com a valorização da cultura kaxuyana no presente. Eles se ocupam com sua “cultura”, nos termos de Carneiro da Cunha (2009), ao falar sobre ela, ao mostrá-la aos jovens e também para mostrar a outros, indígenas e não indígenas, o “jeito de ser kaxuyana”, seu

kwe'toh kumu. É claro, não é possível pensar que formas culturais se mantenham inalteradas com o passar dos tempos. Essa “defesa da tradição” entre os Kaxuyana não estaria calcada, pois, na autenticidade, categoria falaciosa para Carneiro da Cunha (2009), autenticidade¹⁹⁰ seria uma “questão indecível” (p. 342).

Esse complexo fenômeno que vemos ocorrer atualmente entre os Kaxuyana remete ao que Sahlins escreveu no final dos anos de 1990. Para o autor, muitos povos no mundo, desde os anos de 1980 ou ainda antes disso, tem utilizado o termo cultura não só para marcarem suas identidades “como para retomar o controle do próprio destino” (SAHLINS, 1997a, p. 46). Assim dito, esta pesquisa não se configura numa espécie de registro ou “salvamento” de uma cultura que estaria se esvaindo, nem é um trabalho obcecado pela perda das memórias kaxuyana. Dessa forma, Sahlins (1997a, 1997b) fala de “resistência cultural”¹⁹¹, algo que parece fazer sentido para interpretar o caso Kaxuyana. O autor ampara sua reflexão nas ideias do filósofo Bruno Latour, para quem as culturas supostamente em desaparecimento estariam, “ao contrário, presentes, ativas, vibrantes, inventivas, proliferando em todas as direções, reinventando seu passado [...]” (LATOURE, 1996, p. 5 *apud* SAHLINS, 1997a, p. 52). Ainda sobre isso, Sahlins (1997a, p. 52) escreveu: “aqueles povos que sobreviveram fisicamente ao assédio colonialista não estão fugindo à responsabilidade de elaborar culturalmente tudo o que lhe foi infligido. Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo.”

No artigo de Sahlins (1997a), esse uso autorreflexivo da cultura é notado em diferentes grupos sociais. Talvez as exigências durante o período em que viveram fora de seu

¹⁹⁰ O conceito “autenticidade”, presente em contextos sobre folclore ou patrimônio cultural, gera inúmeros debates. A intenção aqui não é me enredar nessa polêmica, senão trazer sumariamente um comentário a seu respeito. Para Carneiro da Cunha (2009), a palavra “autenticidade” é cognata da palavra “autoridade”. Nesse sentido, a autora aponta que uma sociedade indígena se reconhece e é reconhecida como tendo vínculo histórico com uma ou mais sociedades pré-colombianas. Jessé Souza (2000) identifica na obra de Charles Taylor (1994) o uso do conceito de “autenticidade no romantismo alemão”. Esse conceito teria sido importante a Taylor para elucidar sua centralidade na passagem de uma sociedade hierarquizada para uma sociedade igualitária e democrática. Segundo Gonçalves (1988) no campo do patrimônio, as ideias de nação e de autenticidade tornaram-se consequência da noção de indivíduo moderno. Para esse autor, “autenticidade” seria uma daquelas categorias que, embora muito difundidas, seriam pouco problematizadas. Gonçalves (1988) identifica na obra de Trilling (1972) importante contribuição neste sentido. Para Trilling, tanto a categoria “autenticidade” quanto “sinceridade” estariam ligadas às modernas ideias de indivíduo e sociedade. Benjamin (2000) na clássica “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, discute a noção de “aura” na obra de arte, em que autêntico significaria o original e inautêntico sua cópia ou reprodução. Na contemporaneidade, ainda que seja preciso relativizar a discussão levantada por Benjamin, ela ainda se mostra atual.

¹⁹¹ Sahlins (1997a, 1997b) faz uma retrospectiva sobre o tema que ocorre há séculos e que, desde fins dos anos 1970, surgiu no cenário mundial em meio a diferentes povos tradicionais pós-contatos, imersos na economia moderna. Nele, o autor retoma conceitos como “intensificação cultural” [*cultural enhancement*] de Richard Salisbury (1984), “florescimento cultural”, de Chris Gregory (1982), “culturas de resistência”, de Dunbar Moodie (1991). Debruça-se sobre as etnografias de Rena Lederman sobre os Mendi (1986), Epli Hau’ofa sobre a sociedade transcultural (1979) e Terence Turner com sua “sobrevivência cultural” (1987) para condensar sua ideia, a partir daí, de “autoconsciência cultural”.

território tenham suscitado entre os Kaxuyana essa forma de ação, de resistência, de adaptação e de reação conscientes sobre sua cultura. Por outro lado, isso tem relação também com o movimento dos povos indígenas no Brasil. Os Kaxuyana do Paru, ao marcarem suas diferenças com os Tiriyó fazem lembrar o que Carneiro da Cunha (2009, p. 247) escreveu sobre a distinção ou caracterização de grupos étnicos: “os grupos étnicos só podem ser caracterizados pela própria distinção que eles percebem entre eles próprios e os grupos com os quais interagem. Existem enquanto se consideram distintos, não importando se essa distinção se manifesta ou não em traços culturais.”

O estabelecimento da diferença entre “nós” e os “outros” em muitas línguas está contida na expressão “fronteira” que também pode significar limite (HANNERZ, 1997 apud KILANI, 2009, p. 308). Segundo Mondher Kilani (2009), em uma análise antropológica, a identidade não é um estado, ela não é nem imanente nem imutável. É uma construção determinada pelas situações nas quais ela é erigida. “A identidade é paradoxal. Ela é a coisa mais próxima de se sentir, a mais reivindicada, mas ao mesmo tempo a mais fugaz.” (p. 309, tradução minha¹⁹²). O antropólogo Claude Lévi-Strauss na conclusão do famoso seminário sobre a temática identidade, organizado entre os anos de 1974 a 1975, assim escreveu: “a identidade é uma espécie de residência virtual que nos é indispensável como referência para explicar certas coisas, mas sabendo que ela não tem uma existência real.” (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 332, tradução minha¹⁹³).

Num viés complementar a essas análises, o caso dos Kaxuyana mostra não uma mera repetição do passado e – ainda que aqui reforce o aspecto desse fenômeno como de resistência desse povo frente ao processo migratório e as décadas de exílio longe de seu território – as ações que pude observar e/ou acompanhar, trazem à tona uma escolha dos Kaxuyana frente ao desenvolvimento de seu grupo. Nessa situação de contato com os Tiriyó, talvez uma parte das transformações sociais vividas pelos Kaxuyana tenha decorrido de um consentimento ativo. Entretanto, não posso afirmar isso de maneira categórica, pois não foi intenção investigar esse aspecto. Aqui faço essa colocação, aventando-a como uma possibilidade.

Um caso que me parece similar ao que analiso nesta tese foi descrito por Terence Turner (1991 apud SAHLINS, 1997b, p. 123) como “sobrevivência cultural”¹⁹⁴. Passadas

¹⁹² Texto original : “*L’identité est paradoxale. Elle est la chose la plus ressentie, la plus revendiquée, mais en même temps la plus fuyante.*”

¹⁹³ Texto original : “*[...] l’identité est une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu’il ait jamais d’existence réelle.*”

¹⁹⁴ A expressão é usada por Turner (1991 apud SAHLINS, 1997b), ao se referir às relações estabelecidas entre povos tribais e sociedades nacionais. No caso dos Kaxuyana do Paru, mesmo considerando que tenham vivido entre os Tiriyó por décadas numa localidade de onde tinham raras possibilidades de sair, eles, tal qual outros

décadas de seu primeiro trabalho de campo entre os Kayapó, Turner empregou tal expressão no final dos anos de 1980 para explicar o que observou ocorrer entre esse povo da aldeia *Gorotire*. Essa expressão, conforme Turner, não significaria demonstração de um desejo nostálgico pelo passado ou uma volta à cultura primordial, mas a tentativa dos Kayapó de se apropriarem do mundo em seus próprios termos. Envolvidos ativa e criativamente no fortalecimento de sua cultura, os Kayapó teriam se utilizado de forma consciente da palavra cultura. Ao empregarem o termo em português, fazem um exercício reflexivo sobre sua própria cultura. Assim, nas palavras de Turner (1991 apud SAHLINS, 1997b, p. 125):

Muitos, inclusive indivíduos monolíngues, haviam começado a usar a palavra portuguesa “cultura” para se referir ao seu modo de subsistência material, ao ambiente natural ao qual está essencialmente ligado, bem como às suas instituições sociais e ao seu sistema cerimonial tradicional. O termo nativo para o conjunto de saberes e costumes, *kukràdjà* [que significa algo que se leva muito tempo para contar], era agora também comumente empregado da mesma forma, isto é, para se referir às práticas e saberes tradicionais como algo que exigia um esforço consciente por parte da comunidade para sua preservação e reprodução.

Ao empregarem o termo cultura, em português, os Kayapó fizeram uma opção deliberada. Não apenas eles, mas inúmeros outros povos indígenas amazônicos também o fazem. Para Carneiro da Cunha (2009), restaria aos pesquisadores entender o significado dessa opção. Usar termos de empréstimo, como diz a autora, significa declarar sua “intradutibilidade”, não por limitações linguísticas, mas por opção daqueles que o fazem.

O exemplo Kayapó, como diz Sahlins (1997b), é um entre inúmeros outros – seria uma expressão local de um fenômeno mundial característico do final do século XX, que ele denominou como “autoconsciência cultural”. De acordo com o autor, “Por muito e muito tempo os seres humanos falaram cultura sem falar em cultura – não era preciso sabê-lo, pois bastava vivê-la. E eis que de repente a cultura se tornou um valor objetivado [...]” (p. 127).

Nesses casos, a cultura deixou de ser apenas herança e passou a ser também projeto, como escreveu o filósofo Paulin Houtondji (1994 apud SAHLINS, 1997b, p. 131). Interpreto o caso kaxuyana assim, como um desses exemplos locais que evidencia através da construção da casa *tamiriki* esse exercício de objetivação da cultura com um projeto de futuro nele ancorado.

povos indígenas no Brasil, estabeleceram inúmeras relações ou contatos com a sociedade nacional, quer através de projetos governamentais ou de órgãos não governamentais laicos ou religiosos, quer através da mídia televisiva, entre outros.

Em certa ocasião, indaguei aos Kaxuyana sobre sua compreensão da palavra “cultura”, que em kaxuyana poderia ser traduzido pela expressão *we’ tohu* (meu jeito de ser)¹⁹⁵. Os velhos e os homens maduros explicaram que “cultura” é o “jeito de ser e viver de cada povo”. Para exemplificar, usaram expressões como “quilombola *kwetohu*” (cultura quilombola) e “*krayuwa kwetohu*” (cultura do não índio, cultura do branco). Para se referirem à sua própria cultura, eles empregam a expressão kaxuyana *kwe’toh kumu* (*kumu* – sufixo plural coletivizador – nosso). Em português, *kwe’toh kumu* poderia ser traduzido como “a nossa cultura”, “a nossa tradição”. Na expressão “nossa cultura”, os Kaxuyana subentendem aquela cultura vivida no presente que mantém vínculos com o tempo de seus antepassados (passado recente). Eles explanaram, ainda, que usam a palavra “resgatar” para indicar a ideia de “trazer o que foi esquecido”, “retornar”, “relembrar”, “trazer de volta”. Quando querem fazer referência a um passado remoto, como aquele de seus antigos ancestrais (do tempo de *panano*¹⁹⁶), usam a expressão *kwetxipiri kumu* (o nosso jeito antigo).

4.2 Kaxuyana *we’ tohu ramatohu*¹⁹⁷

Porque iniciar o empreendimento de valorização – ou, como alguns Kaxuyana dizem, o processo de resgate de sua cultura – a partir da construção de uma casa, a partir da *tamiriki*? Aos poucos, ficará claro que esse complexo processo vivido pelos Kaxuyana antecede em muito a construção da casa. É possível dizer que ele está associado ao desejo de voltar ao “lugar dos Kaxuyana” e de marcar suas diferenças enquanto grupo, bem como fortalecer a figura do chefe, o *pata yotono*. Contudo, é preciso entender de que maneira a casa foi e é usada simbolicamente como elemento que materializa esse processo. Essa iniciativa pode ser melhor compreendida através de uma frase que ouvi *Mauro Makaho* enunciar: “a *tamiriki* simboliza tudo, é símbolo de nossa tradição [...] é o que a gente lembra dos antigos.” A ausência da *tamiriki* ou de uma casa comunitária (a casa grande, ou a casa da comunidade,

¹⁹⁵ Philip Schuring, esclareceu que a expressão “*we’ tohu*” apresenta a seguinte morfologia: *w* – pessoa no singular, *e’* – raiz do verbo “ser” e *tohu* – nominalizador. A glotal (’) parece representar uma sílaba suprimida, neste caso (*txi*). Assim, teríamos: *wetxiwī* – eu fui (passado imediato), *wetxmo* – eu fui (passado remoto), *we’ne* – eu fui (passado recente). E mais: *we’ tohu* – meu jeito, *owe’ tohu* – teu jeito, *e’tohu* – jeito dele, *kwe’ tohu* – nosso (meu e seu) jeito, *kwe’toh kumu* – nosso jeito (coletivo), *Waiwai kwetohu* – jeito dos Waiwai.

¹⁹⁶ Na explicação de Schuring, *panano* também é usado como história, histórias antigas que têm relação com aquele que fala, mas das quais este não é dono. Ainda não se chegou a uma tradução adequada dessa expressão.

¹⁹⁷ *Ramatohu* – /tohu/ morfema normalizador indicativo de ação, no caso, uma ação nominalizada que remete a voltar, levantar, trazer de volta. Assim, *kaxuyana we’ tohu ramatohu* poderia ser traduzido, em português, como “resgate da cultura kaxuyana”.

como falam os Kaxuyana) faz com que o grupo que vive na aldeia fique “espalhado”, como eles dizem. Nesse sentido, a *tamiriki* é expressão arquitetônica da própria forma tradicional de construção da sociabilidade aldeã. Aqui cabe uma nota sobre parentesco e tentativamente uma aproximação com o que ocorre com a casa. Na terminologia de parentesco kaxuyana, todos os moradores da aldeia se tornam “netos” dos mais velhos, o que lhes impede de ficarem “espalhados”. Em termos de parentesco, os avós (*amu*) são assim um signo utilizado pelos moradores da aldeia para definirem sua própria sociabilidade enquanto grupo, da mesma maneira que a *tamiriki*.

A *tamiriki* é lugar de encontro e reunião de todos da aldeia. A *tamiriki* é destinada a ser “casa de alegria”, como explicou *Mauro Makaho*, ao lembrar as histórias que ouvia dos anciãos e daquilo que relatava seu pai sobre o que ouvira de seus avós (*amu*). É a casa de festa, da “bagunça”, pois como abordado em capítulo anterior, nos momentos de festa as regras sociais ficam relativamente suspensas, as brincadeiras jocosas são toleradas, ou até incentivadas. Nesse sentido, essa construção reforça o que Rapoport (1972) disse da necessidade de um espaço de sociabilidade. Esse valor simbólico que lhe é atribuído se relaciona a tal necessidade. E mais, a construção da *tamiriki* está associada ao desejo dos Kaxuyana pela valorização do *kwe'toh kumu*, da tradição kaxuyana. Seriam como duas vistas da mesma casa: uma interna, onde latente se mostraria a própria organização social do grupo, outra externa, que se mostraria, simultaneamente aos olhos de um visitante e de um morador, como expressão da “cultura” kaxuyana.

Nesse momento, gostaria de comentar brevemente um aspecto que ouvi dos Kaxuyana que achei curioso, mas sobre o qual não pude me deter. Em algumas versões dos velhos sobre o mito de origem kaxuyana, abordado no capítulo “Os Kaxuyana”, a casa grande usada por *Purá* para deixar as madeiras, enquanto aguardava que virassem gente, era uma casa grande circular. Uns disseram que era uma casa em que não se diferenciava cobertura de revestimento parietal; seria, então, uma casa do tipo *maháruku* que poucos Kaxuyana hoje têm lembrança. Outros disseram que seria dentro de uma casa como a *tamiriki*. Na versão que traduzi de Kruse (1955), a casa grande é morada da cobra grande, a *Marmaruimó* e seus filhos. Teria a *tamiriki* algum vínculo com outro tipo de casa circular? Estaria a *tamiriki* nas lembranças desses velhos Kaxuyana, associada ao seu mito de origem? *Tawaki* teria sido o nome do primeiro *pürehno* (gente, pessoa) feito por *Purá*, usando pau d’arco, mas que foi engolido pela *Marmaruimó*. Como no mito, os Kaxuyana foram feitos de “pau mole” (*warahayana*, pau podre), apodreceram e morreram. Contudo, pude recolher poucos relatos nesse sentido e, por isso, nada posso afirmar que não venha a soar como mera especulação.

A intenção dos Kaxuyana de construir a *tamiriki* como elemento símbolo do processo de valorização de sua cultura antecedeu a elaboração do projeto submetido ao Prêmio Culturas Indígenas. Indagado sobre o projeto da *tamiriki*, vencedor do prêmio, nesse trecho do depoimento de *Mauro Makaho*, fica evidente a função da casa como “lugar para ensinar” a cultura kaxuyana. Nesse trecho fica também explícito seu aspecto como construção comunitária, aquela que permite ao grupo não “ficar espalhado” pela aldeia, “lugar de pessoas unidas”. Assim, *Mauro* afirma:

Aí pensamos, os velhos contavam muitas histórias da casa grande e daí nós conseguimos ganhar esse prêmio. Nós [Kaxuyana] tínhamos um plano de fazer esse trabalho, né, nós daqui. Depois, nós soubemos que tinha esse prêmio, aí fizemos um documento pra nós concorrermos. Porque nós vamos **resgatar a nossa cultura**. Aqui na *tamiriki* tinham muitas coisas, coisas boas, porque ensina. Aí mandamos um documento. *Juventino* ajudou e daí nós ficamos em primeiro lugar. Nós tivemos sorte de ganhar esse prêmio. Tai a resposta [e aponta para a *tamiriki* já construída]. Nós mostramos, nós fizemos tudo, só falta mesmo estruturar, fazer algum artesanato. Mas nós estamos iniciando [...] algumas coisas que nós já aprendemos aí. Aprendemos a **ensinar nossas crianças a usarem a sua cultura**. Aprendemos também dos velhos o que significa casa grande, *tamiriki*, né. *Tamiriki* é casa de pessoas unidas, isso sempre foi contado. Aqui os velhos ensinam a trabalhar junto e a contar nossa história. [...] A gente come aí também, a gente aprende a fazer o artesanato [...] e é assim que nós conseguimos. (Trecho do depoimento de *Mauro Mükaho*, 21/08/2011).

Essa ação de “ensinar nossas crianças a usarem a sua cultura” interpreto como exercício de objetivação da cultura, nos termos de Marshall Sahlins (1997a, 1997b) e de Carneiro da Cunha (2009). Em processos de valorização cultural, o termo “resgate” provoca controvérsias, pois no senso comum está impregnado por uma nostalgia pelo passado. Se literalmente o termo pode significar “retomar”, “recuperar”, não podemos empregá-lo, como já dito, como uma transposição de um modo de vida passada no presente. Assim, ao se apropriarem da expressão “resgate”, em português, os Kaxuyana se referem a alguns aspectos de sua cultura que lhes é importante relembrar, suscitar através das lembranças dos velhos. Dessa forma, a ideia kaxuyana de “resgate da cultura”, através da construção da casa implícita no título do projeto do prêmio “*Tamiriki*: construindo uma casa e reconstruindo uma cultura”, talvez recaia mais nas palavras do que nas coisas, ou seja, remete mais à ideia do valor atribuído à coisa (no caso à *tamiriki*) e não à coisa em si. Esse “resgate”, empregando a perspectiva “nativa”, estaria mais associado às memórias e histórias sobre a *tamiriki* do que às suas estruturas. Assim, quando os velhos acionam o “modelo de memória” da casa é mais o processo que lhes interessa; mais do que a própria casa, são as palavras que estão em jogo.

Essas memórias e as palavras fazem parte daquilo que os Kaxuyana condensam na expressão em português “cultura kaxuyana” ou, no termo nativo, *kwe'toh kumu*.

Mauro Makaho narrou que quando trabalhava com os jovens, na escola, ele conversava muito com eles sobre *kwe'toh kumu*, sobre a tradição kaxuyana, sobre a cultura kaxuyana. Essas conversas passaram a ter lugar na *tamiriki* assim que ficou pronta. E numa dessas conversas, *Mauro Makaho* indagou aos jovens: “O que nós vamos fazer aqui? É bom nós aprendermos a usar a nossa cultura, né.” Novamente, fica claro o esforço de falar da cultura como valor objetivado. *Mauro Makaho* indagava sempre aos jovens se eles também desejavam resgatar a “cultura” kaxuyana. Aqui é evidente que, embora outros homens líderes kaxuyana também sejam importantes nesse processo, a figura central é a do *pata yotono*, mesmo que em alguns desses momentos, *Mauro Makaho* estivesse com os jovens na qualidade de professor da escola. É interessante, então, notar como, aos poucos, a centralidade de figura do *pata yotono*¹⁹⁸ vai se reforçando e a construção da casa *tamiriki* acabou se tornando episódio seminal para isso. Gradativamente, a figura do chefe assume seu lugar. Reconhecido por todos, na época em que viveram no Tumucumaque, o “caráter de dono do lugar”, como dizem Gallois e Ricardo (1983), ficou um pouco apagada. Um exemplo de situação em que a figura do chefe se destaca é o momento da condução e organização dos trabalhos coletivos. A casa, assim como outras situações, está no contexto desses trabalhos coletivos. Isso ficou ainda mais claro quando o *pata yotono* assumiu a liderança da organização da construção de uma nova *tamiriki*.

A justificativa dos Kaxuyana para a mobilização em torno de sua “cultura”, segundo relatos dos velhos, mas principalmente presente nos relatos dos homens maduros, se assenta na percepção deles de que sua cultura estaria quase “sumindo”, em decorrência de décadas vivendo entre os Tiriyó no Tumucumaque. Conhecimentos sobre remédios usados no ritual *Wotxaykanô*, ou a preparação de bebidas como *paya* e não apenas *yhunu* (*sakura*, em tiriyó) e muitos outros conhecimentos, estariam sendo esquecidos.

Assim, *Mauro Makaho* explica:

Porque usando a cultura tradicional acho que eles [os jovens] vão aprender muitas coisas boas né [...] já estávamos perdendo a nossa cultura. Por exemplo, a comida como a castanha que os velhos usavam, fazer mingau, fazer bebida. Lá nos Tiriyó eles [os velhos kaxuyana] aprenderam a fazer somente a *sakura* [referência a um tipo de bebida fermentada]. Por isso, ficou muito bom falar de **tradição** quando nós começamos a falar assim

¹⁹⁸ Aqui faço referência à figura do líder e não à pessoa que, na ocasião, era o pai de *Mauro Makaho*, *João do Vale Pekiriruwa*.

kwe'toh kumu [...] vamos resgatar a nossa cultura né. Estamos aqui para usar o que é nosso. (Trecho do depoimento *Mauro Makaho*, 21/08/2011).

Os jovens contaram que concordavam com as ideias do *pata yotono*, pois acham que a tradição pode ser algo importante e, por isso, eles queriam aprender sobre a “tradição” e o que ela poderia lhes trazer.

Alunos como *Adriano Katxu*, *Carlixto Asusuke*, *Josivan Xemu*, *Edna Aniwa*, *Leciane Imeiná*, *Gerson Napeta*, *Gildo Xerensiyoma*, *Elaine Kawirĩni* (*Kawirima*), *Francilea Warukma*, *Violeta Emenuru*, que hoje frequentam o segundo segmento do ensino fundamental, têm entre 14 e 24 anos. Todos já passaram pelo ritual do *Wotxaykanô*. Hoje, apenas um rapaz e uma moça estão solteiros. Os demais estão casados e tem um, dois ou até três filhos. Esses jovens, ou jovens adultos, na maioria filhos de pais e mães nascidos depois da migração kaxuyana para o Tumucumaque formam a segunda geração que nasceu fora do território kaxuyana. No Tumucumaque, eles viveram em diferentes aldeias, como *Tuhaento*, *Marapi* e outras.

Quando chegaram à aldeia *Santidade*, depois de 2003, esses rapazes e moças eram ainda mais jovens, uns eram crianças. *Mauro Makaho*, por exemplo, foi quem conversou com eles sobre o rio Cachorro, como o “lugar dos Kaxuyana”. Os jovens contaram que nas aldeias onde viviam no Tumucumaque não existia uma casa como a *tamiriki*. Alguns anciãos, como *Manuel Gertrudes*, *Benedito Tawarika*, *Honório Awahuku* e também *João do Vale Pekiriruwa*, lhes contavam histórias sobre a *tamiriki*, mas eles não entendiam muito bem o que uma casa como essa havia sido na época em que esses velhos viveram na *patatpo* (aldeia velha) *Santidade*.

Em 2009, esses jovens já estavam morando na aldeia, quando teve início a construção da *tamiriki*. Vários desses rapazes e moças eram adolescentes, naquela ocasião, e puderam ajudar a capinar para limpar o terreno onde a casa grande foi erguida. Apesar disso, ainda não estavam preparados para ajudar de maneira mais intensa em sua construção, pois alguns eram pequenos ainda. Eles contaram que ajudaram mais no momento da cobertura com a palha. Em 2011, quando registrei essa conversa (depois de terem acompanhado e ajudado um pouco na construção dessa primeira casa *tamiriki*), eles afirmaram que sabiam o que é a *tamiriki* – uma casa para a comunidade. Depois de vivenciarem algumas festividades, explicaram que essa casa serve para dançar, que é lugar onde fazem suas comemorações, suas conversas e que é lugar também de receber os visitantes. Eles tiveram conhecimento sobre o projeto escrito para construir a *tamiriki* que concorreu ao prêmio, através de conversas com *Juventino Petirima Junior*. Os jovens lembram que ouviram que esse seria também um lugar

para fazer artesanato, esse seria o “lugar de ensinar nossas crianças a usarem a sua cultura”, como disse *Mauro Makaho*.

Esse empreendimento em busca do *kwe'toh kumu*, da cultura kaxuyana, é uma ação liderada principalmente por um grupo de homens adultos, como *Mauro Makaho*, *Juventino Petirima Junior*, *João do Vale Pekiriruwa*¹⁹⁹ e alguns outros, baseada nas memórias dos anciãos. Ao que parece, motivados pelas narrativas dos anciãos sobre o território kaxuyana, o “jeito de ser kaxuyana” e a época em que lá viveram antes da migração, esses homens procuram colocar em prática um conjunto de ações associados a esse “resgate da cultura”.

Ao recuperar a teoria da memória coletiva de Halbwachs, Myrian Sepúlveda dos Santos (1998) destaca a concretude ou objetividade dos quadros sociais da memória. Assim, na leitura que ela faz da teoria de Halbwachs (que também compartilho), a memória não é e não pode ser considerada o ponto de partida, já que ela nunca parte do vazio. Essa memória a que faço alusão no caso kaxuyana é uma memória adquirida à medida que o indivíduo toma como também suas as lembranças desse grupo. Isso se dá num processo de apropriação de representações coletivas por parte do indivíduo em interação com outros indivíduos.

Os velhos são, hoje, os “guardiões” da cultura kaxuyana, são “eles quem sabem das coisas”, “eles são a nossa biblioteca”, como disse certa vez um rapaz Kaxuyana. Isso remete ao que Jacques Le Goff (1984) considera ocorrer entre os povos ágrafos e ao que Halbwachs (1994) explicita sobre a figura dos velhos e de seu papel como responsáveis pela manutenção da tradição e de seu ensino/transmissão aos jovens. Ao tratar da memória étnica, identificada entre esses povos, Le Goff (1984) afirma que essa memória seria confiada às lembranças de determinadas pessoas. Essas pessoas funcionariam como depositárias dos acontecimentos daquelas sociedades. Tal encargo caberia, então, aos anciãos, sacerdotes ou chefes de família. Os anciãos são, pois, alguns desses indivíduos merecedores de destaque por sua função de preservar a “memória-história”. Ainda que hoje parte dos adultos e dos jovens que frequenta a escola saiba escrever em sua língua materna, a produção de textos e documentos sobre suas memórias, ou acerca de seu cotidiano ainda é bastante restrita. O uso dos textos em kaxuyana e/ou em português, muitas vezes se volta aos aspectos da relação do povo Kaxuyana com a sociedade envolvente. Entre eles, estão projetos como aquele formatado para o edital do

¹⁹⁹ *João do Vale Pekiriruwa*, quando bem pequeno, viveu na aldeia velha. Ele tem um papel importante de liderança entre esse grupo Kaxuyana, especialmente no tocante à questão da valorização de sua cultura. Foi líder religioso e *pata yotono* da aldeia por muitos anos, tão logo a abriram em 2003. Seu filho *Mauro Makaho* assumiu a chefia da aldeia, em 2011. Por ser chamado de *amu* (avô) por muitos, incluindo os filhos de seus netos, seria possível considerar *João do Vale Pekiriruwa* na categoria dos velhos. Contudo, sempre que lhe pedia informações sobre o tempo da antiga aldeia, ou sobre outros conhecimentos tradicionais, ele recomendava que eu perguntasse aos velhos, sugerindo que falasse como *Manuel Gertrudes*, *Eugênio Wanaruku*, *Honório Awahuku* ou *Benedito Tawarika*. Por isso, preferi circunscrever seus relatos junto daqueles dos homens maduros.

Prêmio Culturas Indígenas, projetos escolares, documentos diversos usados nas relações entre os moradores da aldeia com organizações governamentais ou não governamentais e, ainda, textos utilizados nas atividades escolares. Não é corriqueira a prática da escrita de diários ou memórias. Por outro lado, alguns jovens estão aprendendo a lidar com as novas mídias digitais, como máquinas fotográficas, câmeras filmadoras, computadores e celulares, o que pode despertar novas formas de registrar suas memórias.

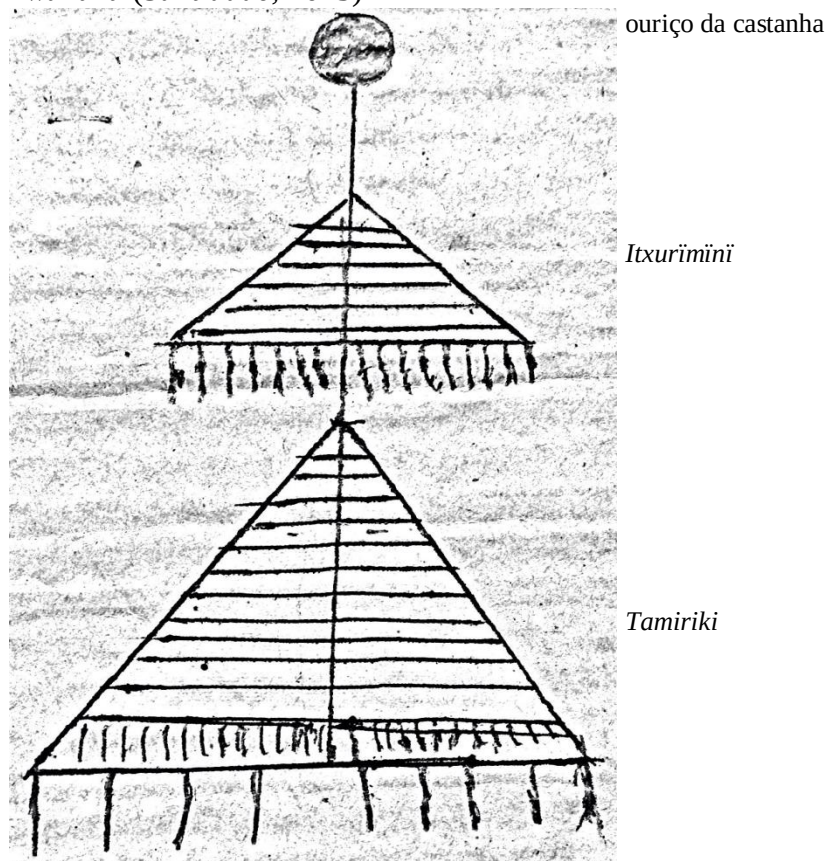
Um aspecto quase inexplorado nessa pesquisa sobre a *tamiriki*, se refere ao comportamento esperado em espaços coletivos como essa casa. A esse respeito, alguns disseram que na *tamiriki* não cabe uma discussão de ordem privada. Por isso, não são toleradas atitudes de desavença nem de discórdia familiar em seu interior, pois isso poderia significar mau agouro no futuro daquela família. Assim, por exemplo, se um marido brigar com sua esposa ou filho dentro dessa casa ele pode levar azar à sua família, ele não pode ter esse tipo de atitude num espaço que é coletivo, pois isso levaria sofrimento, como doenças, aos seus familiares, e até morte. Entretanto, os relatos pouco mencionam dados sobre isso, o que não nos permite fazer qualquer tipo de reflexão neste sentido.

Por outro lado, um fato muito recorrente nos relatos diz respeito ao auxílio vicinal recebido durante a construção da casa. A construção da *tamiriki*, em 2009, também se fez através da solidariedade interétnica, como dito anteriormente. Para alguns, como o velho *Manuel Gertrudes*, essa casa na aldeia foi “obra do Waiwai”. Para outros velhos, como *Honório Awahuku*, essa *tamiriki* que recebeu ajuda dos Waiwai está um pouco *oktxana* (bonita). A expressão *oktxana* está associada a um juízo de valores morais e implica também ideias como aquilo que é “certo” e aquilo que é “bom”. Assim, em seu comentário sobre a casa, ele reconhece seu caráter *oktxana*. Contudo, é possível perceber também sua crítica à construção da casa pela ausência de alguns detalhes. Eis o que diz *Honório Awahuku* e, a seguir, trago o desenho que ele fez naquela ocasião para explicar o elemento decorativo que lhe falta (Figura 27):

A construção do início dessa armação é errada, não é errada é [...] é bonita, mas esse foram os Waiwai que fizeram [...] mas assim mesmo é *oktxana*. Tem no meio quatro seguranças, esteios compridos. [...] Lá em cima os paus seguraram a casa pra não cair, isso é pra segurança. Isso que faltou, que eu estou dizendo que faltou uma coisa aí. [...] E, lá em cima, tem uma casinha. Bem no fim [...] tinha ouriço de castanha furado, tampado lá, pra chuva não descer lá embaixo. Esse que tem taboca lá em cima, comprido, amarrado de palha de ubim é *itxarini*, compridinho. Quando o vento bate lá, fica assim: tim, tim, tim quando o vento forte chega. Isso que está faltando também lá. As duas coisas que faltam: a segurança e esse que fica lá no fim que é uma

casinha também. [...] Entendeu? (Trecho do depoimento de *Honório Awahuku*, 13/08/2012).

Figura 27 – *Tamiriki* com o elemento decorativo, o *itxurimĩni* (*itxarĩni*), desenho de *Honório Awahuku* (*Santidade*, 2013)



Fonte: Arquivo da pesquisa.

No desenho, o elemento decorativo *itxurimĩni* tem quase o mesmo tamanho da casa inteira. Essa iconografia fora de escala revela o quão importante é esse elemento. Nesse caso, o enfeite não é um mero detalhe construtivo. Nesse exercício, o “modelo de memória” acionado trouxe à lembrança o aspecto diferenciador da casa comunal kaxuyana. Esse elemento decorativo descrito por *Honório Awahuku* é instalado na parte externa do telhado da *tamiriki*, ao final do esteio central. É composto por duas partes: imediatamente colocada na parte superior da cobertura, logo depois da palha está a “casinha”, o “tamirikizinho”²⁰⁰ que denominam *itxarĩni* ou *itxurimĩni*, depois vem o ouriço da castanha. Nessa casinha são colocados pequenos pedaços de taboca que ficam pendurados. É o tilintar destes pedaços de taboca cortada, amarrados com palha e pendurados nessa casinha que produz um som repetido

²⁰⁰ Em kaxuyana, *tamiriki* é um substantivo masculino.

por vários velhos, em todas as ocasiões em que falaram sobre isso. Dizem também que era bonito, que o som era bonito.

Juventino Petirima Junior, lembrando suas conversas com os velhos *Manuel Gertrudes*, *Benedito Tawarika* e *Honório Awahuku* explicou um pouco sobre a atual *tamiriki* e discorreu sobre os elementos que nela faltam para ficar como uma “casa original kaxuyana”. Numa das conversas que *Juventino Petirima Junior* teve com os velhos, surgiu a ideia de construir uma nova *tamiriki* “original”, “pequeninho”, como disse *Honório Awahuku*. No depoimento abaixo, *Juventino* conta um pouco de sua conversa com os velhos sobre isso:

Esses dias a gente vinha conversando, ontem com o *Manuel Gertrudes*, com o *Benedito* e o *Honório*. Toda noite a gente senta para conversar como era antigamente. [...] Esse modelo aí [se referindo à casa construída em 2009] não é tradicional, assim, kaxuyana. Aí, eu estava conversando com eles pra gente construir uma original kaxuyana, porque eles são especialistas nesse sentido. Então, aquela história que você estava lendo aí [referência à narrativa da construção da *tamiriki* na época de juventude dos velhos, na antiga aldeia], que ele [*Manuel Gertrudes*] foi várias vezes desmontando, segundo informações deles [dos velhos], é porque a mulher dele [do *Manuel Gertrudes*] era nova, recém-casada, então o meu pai [*Juventino Matxuwaya*, o *pata yotono* da aldeia velha], pra testar ele, se era bom, ele pedia: “Olha, está faltando isso aqui, está faltando desmontar de novo, refazer tudo de novo.” [risos] [...] O *Antonio Grande*, ele foi chamado já no final, porque meu pai já não sabia finalizar e fazer o capote de cima. [...] Porque tem a finalização, tem aquela parte, [...] e mais em cima tem uma igual, também com roda, pra chuva não entrar no telhado da casa. Então, tem mais uma cobertinha lá em cima. Acima dessa cobertinha, tem mais um negócio chamado... *txurumana*, *itxurimĩni*. Eu, quando voltar da cidade, vou mandar fazer em agosto, eu já conversei com eles [os velhos] pra fazer outra *tamiriki*, vão construir bem ali. [...] Essa aí [se referindo novamente à *tamiriki* construída em 2009] é praticamente modelo waiwai. Aí eu estou querendo o modelo kaxuyana mesmo. (Trecho do depoimento de *Juventino Petirima Junior*, em que participaram *Honório Awahuku* e *Manuel Gertrudes*, 07/06/2013).

Assim, em agosto de 2013, pude acompanhar parte do processo de construção da nova *tamiriki*. Esse processo, assim como o aprendizado do artesanato, são compreendidos pelos adultos Kaxuyana como momentos de ensinar seus filhos e aprender com os velhos. Já comentei sobre esse processo educativo calcado no aprender-vendo, aprender-fazendo. Na narrativa do velho *Manuel Gertrudes* sobre a nova *tamiriki* “tradicional”, “modelo kaxuyana”, fica evidente como esse espaço é tomado como lugar privilegiado para o aprendizado. Coincidência ou não, parte da escola formal funciona nesse lugar. Categorias como “bonito” e “bom” são metas a serem alcançadas com essa nova construção. Vejamos um trecho do que nos explicou *Manuel Gertrudes*, que foi traduzido pelo *pata yotono*, *Mauro Makaho*, que coordenou as atividades de construção da nova *tamiriki*, mas ele também é um aprendiz.

Ele [*Manuel Gertrudes*] explicou e contou tudo sobre o *tamiriki*. [...] Porque a gente [*Mauro* e os demais adultos e jovens] pede pra ele explicar como é feito, aí ele disse: “Olha, primeiro tem que verificar se está tudo certo. Se for meio assim, tem que recomçar do primeiro, se colocar errado.” Porque *tamiriki* sempre foi culturalmente respeitado. Ela é, assim, a casa sagrada pra ele [*Manuel Gertrudes*]. No *tamiriki* ensinamos a usar, descobrir muitas coisas. Ali no *tamiriki* a gente aprende a saber de tudo na vida. Então, por isso ele chama *tamiriki* de lugar sagrado. Por isso, nós fizemos bem direitinho, assim seguindo a regra do orientador. No tempo dele [de *Manuel Gertrudes*], ele contou como foi lindo fazer esse tipo de casa. Porque ali sempre, assim todos juntos, fazíamos festa né, e quando a gente trabalhava assim com os amigos, com os primos, com o pai sempre trazia [...] grande amizade com os outros né. Por exemplo, nós convidamos muito nossos vizinhos, aí nós trabalhamos juntos, até terminar a construção. Então, ele contou também tudo. Assim o material, cada etapa que tem que ser feita. [...]. Então, o nosso *tamiriki* é feito bem bonito pra não estragar tão rápido. [...] Então, ele falou: “Vamos aprender devagar, não tenham pressa de querer fazer tão rápido, não é bem assim. Porque nós queremos o nosso *tamiriki* bem feito”, ele falou. “Vamos, como já começamos vamos até o fim”, ele disse. (Trecho do depoimento de *Manuel Gertrudes*, ago./2013).

Os jovens participaram ativamente desse aprendizado durante todas as etapas de construção da nova *tamiriki*. Diferente da casa construída em 2009, quando vários deles ainda eram adolescentes, agora casados e com filhos pequenos, eles percebem a necessidade desse aprendizado. Eles precisam aprender, pois no futuro caberá a eles ensinarem isso aos seus filhos e estão cientes dessa responsabilidade. Eles também compreendem que, no porvir, a cultura kaxuyana depende disso e atribuem a si esse dever – aprender com os velhos para assegurar seu futuro. No depoimento de *Adriano Keetxu*, como porta-voz do grupo dos jovens aprendizes, isso se revela de maneira evidente. O trecho seguinte foi traduzido por *Mauro Makaho*:

Ele disse que eles [os jovens] estão gostando de aprender a fazer assim, construir o *tamiriki*. E ele disse assim: nós jovens não sabíamos de nada, porque é difícil fazer casa né. Ele [*Adriano*] disse: nós jovens vamos aproveitar nossos velhos que estão aí presentes mostrando como fazer, nos ensinando a procurar a madeira própria pra fazer, armar, qual tipo de madeira fica na parte de cima, que tipo de madeira fica assim na parte de baixo. Então, ele [*Adriano*] disse que é muito proveitoso, eles [os jovens] estão gostando muito. Ele falou, que espera um dia poder fazer sozinho, ensinar seus filhos que estão vindo aí no futuro. [...] Nós Kaxuyana vamos seguir em frente porque a maior parte da cultura kaxuyana quase estava sumindo. Agora, assim, a geração kaxuyana presente, que ele falou, nós, vamos buscar, nós vamos trazer a cultura maravilhosa que o povo Kaxuyana tem. (Trecho do depoimento de *Adriano Keetxu*, ago./2013).

Como afirmei no capítulo anterior, os Kaxuyana se prepararam para a construção da nova *tamiriki* e, para tanto, construíram uma maquete com um metro de diâmetro. Essa maquete foi feita a partir dos “modelos de memória” dos velhos.

Foto 48 – Maquete da nova *tamiriki* (Santidade, 2013)



Fonte: Arquivo próprio.

É importante salientar a relevante participação de *Juventino Petirima Junior* nesse processo de valorização da cultura kaxuyana. Com o auxílio de uma antropóloga do IEPÉ, ele levou adiante a elaboração do projeto da casa, submetido ao prêmio. Como ressaltado, em 2013, os Kaxuyana se mobilizaram para construir a nova *tamiriki* “original kaxuyana” numa espécie de continuação desse exercício de objetivação da cultura.

Alguns jovens, enquanto participavam do processo de aprendizagem da construção da nova casa grande, também fizeram seus próprios registros fotográficos.

Foto 49 – O processo de construção da *tamiriki* “modelo kaxuyana” foi registrado pelo jovem Kaxuyana *Carlixto Asusuke*, aprendiz como outros jovens da aldeia (*Santidade*, 2013)



Fonte: Foto de *Carlixto Asusuke*.

Aos poucos, o protagonismo Kaxuyana se revelou. A valorização do *kwe'toh kumu* kaxuyana encontrou eco, ou talvez tenha sido ampliado com a participação deles no programa de extensão universitária que coordeno no âmbito da UFF. Um desses exemplos é o registro fotográfico do processo de construção da nova *tamiriki*. Nesse exemplo, não apenas os velhos ou homens maduros estão envolvidos na valorização do “jeito de ser kaxuyana”, mas também os jovens o fazem, lançando mão das novas tecnologias digitais. O protagonismo desse povo indígena dialoga de forma horizontal com outros “parceiros”: antropólogos, profissionais da educação, pesquisadores e outros.

4.3 A *tamiriki* e o prêmio em contexto

A partir das narrativas de alguns Kaxuyana e daquilo que observei na aldeia, é possível afirmar que há um empenho deles em registrar certos momentos de suas vidas. Nesta parte final do trabalho, faço um exercício reflexivo sobre o contexto em que o caso Kaxuyana se situa.

Como disse, conheci os Kaxuyana da aldeia *Warahatxa Yowkuru*, em 2009, antes mesmo de ingressar no programa de doutoramento. Naquela ocasião, vi em plena construção

a casa grande e circular – a *tamiriki*. Foi na própria aldeia que vi o texto do projeto “*Tamiriki: construindo uma casa e reconstruindo uma cultura*” (APITIKATXI, 2008), contemplado pelo Prêmio Culturas Indígenas.

Ações como o Prêmio Culturas Indígenas podem ser compreendidas como desdobramentos de políticas públicas voltadas para a preservação do que se convencionou denominar “patrimônio cultural”. A reflexão sobre o caso kaxuyana levou em consideração o fato de que processos denominados por Sahlins (1997a, 1997b) como “autoconsciência cultural” não ocorrem de forma isolada, como iniciativa exclusiva de um grupo social.

Para entender o contexto sócio-histórico de ações, editais e prêmios promovidos pelo governo brasileiro, em prol da valorização das tradições indígenas, é necessário compreender seus vínculos com o que se denomina política indigenista. Apesar de essa expressão ser utilizada como sinônimo de toda e qualquer ação política governamental voltada às populações indígenas, existem diferentes agentes envolvidos nessa complexa tarefa. Inúmeros são os autores brasileiros que se dedicam a analisar os percursos da política e legislação indigenista, bem como as ações governamentais e de outros agentes na defesa dos índios, desde o período do Brasil colonial até a atualidade²⁰¹. Historicamente, missões religiosas, inicialmente católicas e depois também protestantes se encarregavam do trabalho de assistência junto aos índios.

As bases da política indigenista no Brasil datam da primeira década do século XX com a criação do então Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1910, que tinha entre suas finalidades proteger os índios. Entretanto, somente na Constituição de 1934 é que os direitos dos povos indígenas foram tratados em texto constitucional, cabendo à União a responsabilidade pela promoção da política indigenista. Indigenistas e antropólogos tiveram grande importância no Brasil no que diz respeito à defesa dos povos indígenas e seus direitos, sobretudo a partir dos anos 1950, quando se constituiu, por exemplo, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Nesse processo, defensores dos direitos dos povos indígenas, como os antropólogos Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira e muitos outros, cada qual à sua maneira, trilharam o que ficou conhecido como uma antropologia militante, uma “antropologia da ação”²⁰².

Durante a ditadura militar, o SPI foi extinto e em 1967 foi criada a Funai. Contudo, somente depois do processo de democratização do Estado brasileiro, nos anos de 1980, é que

²⁰¹ Sobre a política indigenista desde o período colonial aos tempos da República ver Carneiro da Cunha (1992) e Melatti (1980).

²⁰² Peirano (1999) faz uma interessante análise sobre a antropologia no Brasil e Abreu (2008) destaca a militância dos antropólogos no Brasil, na chamada “antropologia da ação”.

houve ampla discussão da questão indígena pela sociedade civil e pelos próprios índios que começaram a se conscientizar e a se organizar politicamente, participando cada vez mais das discussões de seus interesses. Somam-se a eles, ONGs e organizações religiosas. A Constituição de 1988 mudou concepções ideológicas acerca dos povos indígenas e reconheceu a diversidade e especificidade dos milhares de índios que ocupam o território nacional.

Para Carneiro da Cunha (2009), a política indígena deve ser entendida como uma “elaboração ativa” que articula práticas sociais e cosmologias com situações específicas. Em sua análise, uma história crítica das agências indigenistas do século XX ainda está por ser feita. É evidente que não vou me ater a isso aqui, mas esse comentário contribui na retomada do pensamento de Oliveira (2002) sobre a fragmentação do indigenismo.

Em sua análise sobre a política indigenista no Brasil do século XXI, Oliveira (2002) relatou as mudanças que esta sofreu em razão da fragmentação do indigenismo estatal e sua disseminação por vários órgãos públicos, ONGs e outras instituições. Conforme expõe o autor, o que marca o indigenismo atual é sua pulverização e sua transformação em uma série de iniciativas semiautônomas. Simultaneamente, houve uma ascensão da autonomia indígena na forma de dialogia, forçada pelos próprios índios sobre o Estado e a sociedade nacional e internacional, por meio de seu acesso à mídia, entre outros canais de comunicação. Assim, como reforça ele, as políticas públicas indigenistas, por oposição ao indigenismo “monolítico da Funai” só passaram a existir nesse contexto. Oliveira (2002, p. 109-110) aponta que cada vez mais as ações dos povos indígenas procuram estabelecer sua qualidade de “interlocutores indispensáveis à formulação, gestão e avaliação das políticas públicas indigenistas.”

Contemporaneamente, se por um lado existe a política indigenista oficial (formulada e executada pelo Estado), por outro, muitas ações vêm ocorrendo a partir de parcerias estabelecidas entre setores governamentais, organizações indígenas, organizações não governamentais e missões religiosas. Como consequência dessa longa e difícil luta em prol da causa indígena, uma série de políticas públicas foram criadas com esse propósito. O Prêmio Culturas Indígenas é apenas um entre inúmeros outros desdobramentos dessa trajetória. Processos como esse, que vêm ocorrendo entre os Kaxuyana, não podem ser compreendidos como ação isolada desse contexto.

Se no início da pesquisa cheguei a pensar em refletir apenas sobre o aludido prêmio, depois de acompanhar as discussões sobre memória e patrimônio e das primeiras viagens a campo, incluí o tema da construção da *tamiriki* a partir da perspectiva kaxuyana, por meio de seus relatos. Assim, como disse, a principal questão sobre a qual me detive foi: por que os

Kaxuyana decidiram construir um tipo de casa que não construíam já há quase 40 anos? O que a construção dessa *tamiriki* poderia revelar? Como indiquei, o pressuposto era de que a *tamiriki* é “boa para pensar”. De fato, os relatos e aquilo que observei ocorrer na aldeia se tornaram uma espécie de exercício reflexivo de reconstrução da casa. Ao extrair camadas e etapas, as evidências se tornaram cada vez mais contundentes. Estava diante de um processo deliberado e levado adiante pelos próprios Kaxuyana, e não só por eles, não por eles de forma isolada, mas, sobretudo, por eles. Essa foi a ênfase escolhida para narrar este processo.

Mas ainda que tenha dado ênfase à perspectiva kaxuyana cabe, por fim, dizer que esse contexto em que tal processo se dá não é imparcial, tampouco desprezível. Deve, pois, ser considerado, ainda que aqui não tenha me debruçado sobre ele. Assim, no caso da casa *tamiriki*, os Kaxuyana se apropriaram de uma oportunidade – o Prêmio Culturas Indígenas apenas para citar este exemplo, para materializar parte de seu intento –, ou seja, levar adiante o processo de defesa e valorização de seu *kwe'toh kumu* que não teria ocorrido não fossem as articulações que eles também estabeleceram com uma série de agentes, instituições e profissionais. Por isso, não se pode compreender a mobilização kaxuyana em torno de sua “cultura” sem deixar de considerar que essas articulações também ocorreram e continuam ocorrendo. Cabe, agora, abordar um pouco o prêmio e suas vinculações no Brasil a um conjunto de ações voltadas à preservação do patrimônio cultural e às políticas públicas de cultura.

4.3.1 Prêmio Culturas Indígenas

Neste item, não pretendo esgotar a temática, mas apresentar alguns dados sobre esse prêmio e sua relação com as políticas públicas nacionais de cultura. Para uma introdução ao tema da política brasileira de cultura, emprego a reflexão do produtor cultural João Domingues (2010) sobre a ruptura implementada na política pública para a área da cultura, a partir da entrada de Gilberto Gil à frente do Ministério da Cultura (MinC), em 2003. Além dele, trato de dados descritos pela pesquisadora Lia Calabre (2010) acerca das discussões nesse mesmo período sobre as propostas voltadas ao patrimônio cultural.

Segundo Domingues (2010), o Programa de Políticas Públicas de Cultura, idealizado pelo Partido dos Trabalhadores e sintetizado no documento “A imaginação a serviço do Brasil” (2003) abrangia:

[...] propostas de políticas públicas orientadas à inclusão social e o acesso “dos mais pobres e fragilizados à esfera pública”; ampliação dos mecanismos de fomento [...]; a regionalização do planejamento das políticas públicas de cultura e a reorganização do planejamento cultural, pela implantação de um Sistema Nacional de Política Cultural [...]. (p. 228).

A novidade implementada decorreu na ocasião de uma nova abordagem epistemológica para a área da cultura. Nessa área das políticas públicas, a cultura, a partir daí, começou a ser interpretada em seu sentido antropológico. A defesa da importância da diversidade cultural para a humanidade, discutida internacionalmente em convenções e conferências como as promovidas pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), a partir dos anos de 1970 e 1980, parte do reconhecimento da cultura como singular, dotada de estrutura própria e com valores únicos e insubstituíveis²⁰³. Certamente, as discussões internacionais tiveram eco no Brasil. Como já dito, as discussões sobre os povos indígenas e sua importante participação na formação da diversidade do povo brasileiro²⁰⁴ foram reconhecidos e, em 1988, ganharam contorno. Seus direitos e a forma de sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições foram assegurados. Dessa forma, o Capítulo VIII, artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988 traz um importante avanço nesse sentido. Da mesma maneira, as discussões sobre o entendimento acerca do que se denomina “patrimônio cultural brasileiro” também ganharam destaque na Carta Magna, nos artigos 215 e 216.

Assim, quase duas décadas depois da promulgação da Constituição, como bem analisou Domingues (2010), balizado pelo reconhecimento da pluralidade cultural brasileira, o projeto empreendido pelo então ministro Gilberto Gil e pelo Ministério da Cultura (MinC) atribuiu ainda à cultura fator de inclusão social. Para tanto, um dos papéis atribuídos à cultura recaiu sobre a redução das desigualdades, a superação de desníveis sociais numa espécie de “do-in antropológico”, expressão empregada por Gil e que ficou muito conhecida no cenário político da cultura brasileira. Esse “do-in” visava sobremaneira mobilizar e atender pontos vitais do corpo cultural do país, tradicionalmente desprezados ou adormecidos.

Para viabilizar a implantação de formas de governo mais participativas, o MinC organizou, em 2005, a I Conferência Nacional de Cultura. Lia Calabre (2010)²⁰⁵

²⁰³ Ver, sobre isso, reflexão de Abreu (2012).

²⁰⁴ No texto constitucional (BRASIL, 1992), artigo 215, § 1º “O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.”

²⁰⁵ Calabre (2010, p. 12) considera que na gestão pública brasileira de cultura a área de patrimônio possuiu melhor conjunto de definições legais, longe do ideal. Historicamente, segundo ela, no Brasil, desde início dos anos 1930, intelectuais atuaram junto ao governo de Getúlio Vargas para implementar uma legislação voltada à área de preservação do patrimônio nacional. O decreto-lei nº 25, de 30/11/1937, bem como as ações que então

esquematizou dados das discussões sobre políticas culturais, voltadas ao patrimônio cultural, ocorridas durante essa conferência. Entre os aspectos que a autora apontou, destaco a necessidade, naquele momento, da implementação de ações no campo da educação patrimonial. Além disso, a autora sintetizou as propostas da área, organizadas nos seguintes subeixos: educação patrimonial (que incluiu questões de reforma curricular, campanhas educativas e formação técnica), identificação e preservação do patrimônio (em que couberam propostas de mapeamento, tombamento e proteção) e, por fim, o eixo do financiamento e gestão do patrimônio cultural.

É importante destacar a proposta incluída no subeixo de identificação e preservação do patrimônio, com ênfase às ações de proteção e revitalização. Essa última, destinada a apoiar iniciativas de resgate de tradições locais, é um dos objetivos do Prêmio Culturas Indígenas. As estratégias de preservação do patrimônio evidenciam a articulação e os múltiplos agenciamentos no processo de patrimonialização, um dos argumentos de Gaetano Ciarcia (2003).

Ainda sobre as ações e programas da gestão de Gilberto Gil à frente do MinC, mereceram destaque, na reflexão de Domingues (2010), três pontos: a dimensão simbólica da cultura, a cultura como parte da justiça social (desenvolvimento humano) e a face econômica da cultura (geração de emprego e renda). Para isso, foi necessário, entre outras estratégias, colocar em prática o conceito de “discriminação positiva”, ou seja, tratar os desiguais desigualmente, em busca de equilíbrio.

Para atender ao modelo proposto, foi fundamental alterar o organograma do MinC, criando diretorias e secretarias setoriais, como por exemplo a Secretaria de Identidade e Diversidade Cultural (SID), que nos anos de 2011 e 2012 foi fundida com a Secretaria de Cidadania Cultural (SCC), criando-se a Secretaria da Cidadania e da Diversidade Cultural (SCDC). Ainda no âmbito da SID, foram instituídos grupos de trabalho que tinham como incumbência, entre outras, o diagnóstico de demandas específicas. Assim, o Prêmio Culturas Indígenas, idealizado para ser concedido anualmente, resultou de propostas identificadas pelo Grupo de Trabalho para as Culturas Indígenas²⁰⁶.

A concepção do prêmio²⁰⁷, em 2006, foi uma das estratégias criadas para inserir pela primeira vez na política pública de cultura uma ação voltada à preservação das culturas

visavam à proteção de um patrimônio material, especialmente o edificado, ficaram conhecidos na literatura como de “pedra e cal”.

²⁰⁶ Grupo de trabalho instituído através da Portaria nº 62, de 18/04/2005, do MinC.

²⁰⁷ O prêmio subordina-se aos princípios enunciados no artigo 215 da Constituição Federal e está vinculado à Lei Rouanet, ao Programa Mais Cultura e ao Programa Cultura Viva.

indígenas. O prêmio tem sido viabilizado com recursos da Petrobras, através da Lei de Incentivo à Cultura (Lei Rouanet) e recebe apoio de inúmeros parceiros. Estes são alguns objetivos do prêmio: valorização de iniciativas culturais dos povos indígenas; fortalecimento de expressões culturais e a identidade cultural como forma de contribuir para a continuidade de suas tradições; intercâmbio com as culturas não indígenas numa perspectiva indígena. A participação efetiva dos indígenas na elaboração e desenvolvimento de projetos e ações é outro importante objetivo. Dessa maneira, no âmbito desse prêmio, bem como de muitas outras ações que acontecem no Brasil, o protagonismo dos sujeitos envolvidos tem sido cada vez mais enfatizado. Nesse sentido, convém salientar que mesmo que tenham recebido acompanhamento de uma antropóloga, a concepção do projeto da *tamiriki* apenas explicitou um desejo latente entre alguns Kaxuyana. Entre eles, homens maduros como *Juventino Petirima Junior* e *Mauro Makaho*, incentivados pelas lembranças de anciões (todos chamados pelo termo *amu*), como *Manuel Gertrudes*, *Benedito Tawarika*, *Eugênio Wanaruku*. Essas gerações foram mediadas por *João do Vale Pekiriruwa*.

Num reconhecimento da importância do trabalho empreendido por diferentes lideranças indígenas, cada edição do prêmio fez uma homenagem. Até 2013, foram realizadas quatro edições: a 1ª edição, em 2006, denominada *Angelo Cretã*; a 2ª edição, em 2007, denominada *Xicão Xucuru* (edição em que o projeto da *tamiriki* dos Kaxuyana foi contemplado); a 3ª edição, em 2010, denominada *Marçal Tupã* (com formato distinto das anteriores, pois premiou projetos selecionados, mas não contemplados na edição de 2007); e, por fim, a 4ª edição, em 2012, denominada *Raoni Metuktire*²⁰⁸.

Timóteo Verá Popygua²⁰⁹ (2008) avalia que, no Brasil, há um grande movimento dos povos indígenas em busca de um “fortalecimento” de seus modos de vida. Para ele: “os povos indígenas necessitam de políticas públicas para preservar os seus modos de vida. Precisamos de uma política pública que garanta o registro, a preservação e a divulgação de nossas expressões culturais.” Popygua (2008) faz uma defesa da necessidade de políticas públicas para garantir a preservação de expressões culturais entre os povos indígenas.

O texto do projeto apresentado pelos Kaxuyana seguiu a estrutura sugerida pelo edital do prêmio. Dessa forma, o projeto respondia a uma série de questões indicadas no edital. Para o povo indígena proponente do projeto, os Kaxuyana da aldeia *Santidade*, essa era uma iniciativa vinculada à retomada de um “território de ocupação tradicional”, cuja ênfase

²⁰⁸ Dados coletados no site oficial do prêmio, disponível em: <<http://www.premioculturasindigenas.org.br>>.

²⁰⁹ Timóteo Verá Popygua, Guarani, cacique da aldeia Tenonde Porã, Coordenador Geral da Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPIN-Sudeste). Na ocasião, instituição que coordenou a segunda edição do Prêmio Culturas Indígenas.

recaía, conforme o texto do projeto, numa retomada de sua cultura (APITIKATXI, 2008, p. 4). Com o objetivo de desburocratizar e facilitar as várias formas de participação dos povos indígenas, o formulário de inscrição nas últimas edições do prêmio passou a ser respondido também oralmente, em gravações de áudio ou vídeo. Além disso, os organizadores do prêmio passaram a promover oficinas para a elaboração de projetos, bem como para sua divulgação junto aos inúmeros povos indígenas. Mas a lógica de elaboração de projetos nestes termos, mesmo que mais acessíveis aos povos que são majoritariamente de tradições orais, parece aludir ao que Abreu (2012) discorre sobre a participação de “novos sujeitos de direitos coletivos no Brasil”.

Cabe acrescentar, ainda, que em 2012 foi aprovado o Plano Setorial para Culturas Indígenas do MinC (PSCI), criado no contexto das políticas indigenistas. Esta ação do MinC tem por objetivo colaborar para concretizar os direitos dos povos indígenas e criar condições para o exercício da “cidadania cultural” desses povos. As ações do plano se voltam à proteção, promoção, fortalecimento e a valorização das culturas indígenas. Concebido para ser executado ao longo de 10 anos, o plano prevê a avaliação sistemática e a intensa participação dos povos indígenas em sua concepção e implementação. O PSCI foi organizado em três macroprogramas: a) Memórias, identidades e fortalecimento das culturas; b) Cultura, sustentabilidade e economia criativa; c) Gestão e participação social. O PSCI (2012, p. 20) denomina como “agência criativa” a capacidade de ação e de decisão, nos processos de “revitalização, manutenção e atualização das culturas indígenas”. Segundo o documento do PSCI, ao tomar as culturas indígenas como:

[...] objeto de política pública, o campo das políticas culturais passa a se constituir como um espaço fronteiro de encontros interétnicos marcado por processos de etnicidade característicos da dinâmica organizacional dos povos indígenas no contexto das relações estabelecidas com o Estado-Nação. (BRASIL, 2012, p. 20).

Conforme o PSCI, a cultura indígena, nesta perspectiva, poderá ser usada como discursivo estratégico na luta por sua “sobrevivência cultural” e efetivação dos direitos indígenas. Os marcos legais que constam no documento embasam a proteção, preservação e a promoção das culturas indígenas em diferentes esferas administrativas. Segundo o documento, tais marcos são essenciais:

[...] para o entendimento do processo de sistematização e integração das políticas públicas para as culturas indígenas no ordenamento jurídico e na estrutura político-institucional brasileira, assim como a sua efetividade na

garantia do pleno exercício dos direitos culturais pelos povos indígenas. (BRASIL, 2012, p. 43).

A ênfase que se dá aos textos legais relativos à preservação da diversidade cultural (quer sejam diretrizes nacionais ou internacionais) está voltada não mais a um contexto de “multiculturalidade”, mas de “interculturalidade”²¹⁰. Nessa perspectiva, a tônica deixou de ser a da tolerância (que muitas vezes supunha distanciamento) e passou a ser aquela ancorada na ideia de confluência, interação entre culturas diversas, que subentende a “incorporação recíproca e convivência ativa”, essa é a ideia de “interculturalidade” presente no documento do PSCI.

Não vou me delongar em analisar em detalhes o plano e os conceitos nele presentes, nem tampouco farei análise mesmo que de forma geral da política de cultura nacional e seus programas, como o Programa Mais Cultura (2007)²¹¹ e o Programa Cultura Viva (2004)²¹². Gostaria de assinalar apenas que esse plano evidencia uma ação política de incluir em seus programas e diretrizes o fato de que no Brasil existem 270 diferentes povos indígenas, falantes de 180 línguas. Isso por si permitirá pesquisas futuras em diferentes perspectivas. O que quero evidenciar, por fim, é que concomitantemente existe, por um lado, o esforço do governo em implementar políticas de cultura voltadas aos povos indígenas e, por outro, o incentivo, ou melhor, a prerrogativa que o plano e suas ações estejam calcados na intensa participação social dos povos indígenas, remetendo novamente ao que Abreu (2012) indica sobre a participação dos “novos sujeitos de direito coletivo no Brasil”.

4.3.2 Patrimônio e processos de patrimonialização: os antropólogos e os “novos sujeitos de direito coletivo no Brasil”

Seguindo o pensamento de Gonçalves (2009), a categoria “patrimônio” poderia ser compreendida como uma categoria de pensamento. Por outro lado, Abreu (2012) discorre sobre “patrimônio” a partir de outra perspectiva. Para Abreu, diferentemente das categorias pessoa e memória, interpretadas como categorias universais por Marcel Mauss e Louis

²¹⁰ O antropólogo Néstor García Canclini (2009) foi um dos autores usados como referência sobre o tema “interculturalidade”, na elaboração do PSCI.

²¹¹ O decreto nº 6.226, de 04/10/2007, institui o Programa Mais Cultura.

²¹² A portaria MinC nº 156, de 06/07/2004, cria o Programa Cultura Viva e foi alterada pela Portaria nº 82, de 18/05/2005.

Dumont respectivamente, a categoria “patrimônio” talvez inexista nos acervos linguísticos e, consequentemente, no pensamento das sociedades ameríndias. Em sua proposição, Abreu (2012) afirma que este seria um problema de “intraduzibilidade cultural”. O caso da patrimonialização dos padrões gráficos (arte Kusiwa) entre os Wajãpi foi usado pela autora para ilustrar sua hipótese. Nesse processo de patrimonialização, os Wajãpi precisaram construir em seus referentes de pensamento a noção de propriedade. Esse processo de patrimonialização implicou tornar a prática e tudo o que envolve a arte Kusiwa objetivável. A autora parte das reflexões de Eduardo Viveiros de Castro, Manoela Carneiro da Cunha e Dominique Gallois sobre as sociedades ameríndias. Com isso, Abreu (2012) tende a concluir que talvez inexista, entre os povos ameríndios, uma categoria similar à noção de propriedade, tal como ela existe na sociedade ocidental. A noção de patrimônio, termo ocidental empregado na antiguidade, vem da ideia de “propriedade herdada” que de um âmbito privado assumiu significado público com a formação das nações modernas.

A questão levantada por Abreu (2012), por outro lado, traz à tona então um aspecto relevante sobre patrimônio melhor descrito num artigo anterior. Nele, Abreu (2005) analisou trabalhos como o de Antonio Augusto Arantes (1984), José Reginaldo dos Santos Gonçalves (1996) e outros. Segundo Abreu (2005, p. 38), Gonçalves e Arantes desnaturalizaram a visão do campo do patrimônio e propuseram uma outra leitura de “construções discursivas particularmente eficazes na fabricação de uma memória e de uma identidade nacionais”. Nesta perspectiva, o conceito de patrimônio é, pois, um conceito historicamente construído, vinculado à propriedade e que no século XVIII contribuiu na formação dos estados nacionais. E mais: “O tema do patrimônio emerge assim como um lugar de construção de valores e, como tal, extremamente plástico e variável.” (ABREU, 2005, p. 39).

Abreu (2012) chama a atenção para fato de que nas últimas décadas, diversos grupos sociais passaram a lidar com projetos nos quais, tais como os Wajãpi, precisaram escrever e/ou descrever seus “patrimônios culturais”, fazendo lembrar aquilo que salientei da reflexão de Sahlins (1997b, p. 127) e que aqui repito novamente: “Por muito e muito tempo os seres humanos falaram cultura sem falar em cultura – não era preciso sabê-lo, pois bastava vivê-la. E eis que de repente a cultura se tornou um valor objetivado [...]”.

É evidente que não pretendo, nessa altura do texto, enveredar nas discussões sobre o patrimônio, nem por um viés histórico, nem pelo viés das legislações que balizaram políticas públicas para a preservação de bens culturais, nem tampouco na perspectiva da correlação entre patrimônio e a formação dos estados nacionais. Diferentes autores o fizeram muito bem (FONSECA, 2005; OLIVEIRA, 2008, FUNARI; PELEGRINI, 2006; CASTRIOTA, 2009).

Outras obras de autoria coletiva apresentam interessantes reflexões contemporâneas e discutem as relações entre memória e patrimônio (ABREU; CHAGAS, 2009; DODEBEI; ABREU, 2008).

O que gostaria de propor como reflexão final, neste trabalho, é a questão levantada por Abreu (2005) e também por Gaetano Ciarca (2002) sobre a participação cada vez mais contundente de antropólogos no campo do patrimônio, bem como no caso das reflexões de Abreu (2012) sobre a participação daqueles aos quais ela denomina como “novos sujeitos de direito coletivo no Brasil”. Desde os anos de 1980, os antropólogos começaram a participar cada vez mais da área de patrimônio antes predominantemente ocupada por arquitetos, restauradores e historiadores. A entrada dos antropólogos nesse campo, como relatou Abreu (2005), se deu em diferentes vertentes: no âmbito acadêmico, com reflexões sobre a área; no campo político, como formuladores de políticas; como pesquisadores de inventários e planos de salvaguarda dos chamados patrimônios imateriais; ou, ainda, como formuladores de metodologias.

Se, por um lado, vemos os antropólogos entrarem nesse “cenário”, por outro é cada vez mais ativa a participação de novos grupos sociais, as “populações tradicionais”²¹³. Abreu (2012) analisa os processos de patrimonialização ocorridos contemporaneamente em um contexto ampliado. Ela observa que os inúmeros processos de patrimonialização decorrem, em parte, dos efeitos das políticas internacionais e nacionais voltadas à preservação da diversidade cultural. Simultaneamente, ela observa a participação de “novos sujeitos de direito coletivo no Brasil”. Para ela, ainda que os “processos de patrimonialização” sejam

²¹³ Abreu (2012) emprega a expressão “populações tradicionais”, ao discutir a proteção a “interesses coletivos”, garantidos na Constituição de 1988 e projetos de lei subsequentes a ela. Tomadas como “coletividades singulares” às vezes são denominadas “comunidades locais”, “povos da floresta” ou, ainda, “povos indígenas”, “quilombolas” e com menor ocorrência “caiçaras”, “caboclos”, “caipiras” e outras denominações específicas. Na discussão que faz sobre a “patrimonialização das diferenças”, a autora aponta para processos de patrimonialização que vêm ocorrendo no Brasil com os bens culturais das “sociedades tradicionais”, estimulados, entre outros, pela Recomendação para a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular (UNESCO, 1989). Essa recomendação definiu “cultura tradicional e popular” como: “[...] o conjunto de criações que emanam de uma comunidade cultural fundadas sobre a tradição, expressa por um grupo ou por indivíduos, e reconhecidas como respondendo às expectativas da comunidade enquanto expressão da sua identidade cultural e social, das suas normas e valores transmitidos oralmente, por imitação ou por outros meios. As suas formas compreendem, entre outras, a língua, a literatura, a música, a dança, os jogos, a mitologia, os rituais, os costumes, o artesanato, a arquitetura e outras artes.” Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=261>>. Em Ciência Política, na Teoria Geral do Estado há sensíveis diferenças entre o conceito de “população” e “povo”. Assim, Paulo Bonavides (2001) diz que todas as pessoas presentes no território do Estado, num determinado momento, inclusive estrangeiros e apátridas, fazem parte da população. Nesse aspecto, “população” é um dado quantitativo, que independe de qualquer laço jurídico de sujeição ao poder estatal. Esse conceito não pode ser confundido com a noção de “povo”, que implica o vínculo do indivíduo ao Estado através da nacionalidade ou cidadania. A população é conceito puramente demográfico e estatístico. Seu estudo científico tem sido feito pela demografia, uma das disciplinas auxiliares da Ciência Política e que se ocupa tanto dos aspectos quantitativos como qualitativos do elemento populacional. Apesar dessas diferenças, aqui neste texto usei tais termos de forma livre.

próprios do Ocidente moderno, diferentes grupos sociais como aqueles das camadas populares e as chamadas sociedades tradicionais começaram também a participar desses processos. Assim, em suas palavras:

A nova configuração social e política que se produziu no Brasil no final dos anos oitenta, e que se consolidou com a promulgação de uma nova Constituição em 1988, afetou diversos campos, entre eles, o campo do patrimônio, principalmente por tornar possível a entrada em cena de novos sujeitos de direito coletivo, defendendo seus próprios interesses e trazendo suas próprias demandas de patrimonialização e preservação de suas tradições. (ABREU, 2012, p. 22).

Ainda sobre o texto constitucional a autora apontou seu discurso fundador, desencadeador de novas perspectivas para as identidades coletivas emergentes. Na nova Constituição, notável atenção foi dada à proteção dos direitos sociais, especialmente dos povos indígenas, os quilombolas, os povos da floresta e outros grupos sociais “com interesses coletivos de natureza econômica, política e cultural” (ABREU, 2012, p. 23).

Essa autora concentrou sua análise nos efeitos que as recentes políticas preservacionistas têm surtido entre alguns grupos sociais. Numa análise da trajetória histórica, Abreu (2012) também identificou a década de 1980 como o momento em que começou a ser implantada uma tendência daquilo que ela denominou como “patrimonialização das diferenças”. Capitanizada pela Unesco e com adesão de estados-membros, essa tendência vem estimulando uma “dinâmica globalizada de identificação, proteção, difusão e circulação de valores e signos patrimoniais.” (ABREU, 2012, p. 3). A atenção à singularidade ou especificidade local, em oposição à homogeneização suscitada pelo “capitalismo globalizado e neo-liberal”, segundo essa autora colocou como “palavra de ordem” que “é preciso preservar”. Essa tendência que surgiu a partir de “recomendações”²¹⁴ tem sido implementada por várias nações, através de suas políticas de preservação. Abreu (2012) chama atenção, por outro lado, para a novidade que se instaurou nesse período – a entrada na “cena pública” de segmentos sociais antes invisibilizados como aqueles das camadas populares e os das sociedades tradicionais. Além disso, a antropóloga ressaltou o surgimento de diálogos em rede:

²¹⁴ Vale aqui citar algumas recomendações da Unesco, importantes nesta análise: Recomendação das Culturas Tradicionais e Populares, 1989; Declaração Universal da Unesco sobre a Diversidade Cultural, 2001; Declaração de Istambul, 2002; Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, 2003. No Brasil, como ressonância, a autora salientou o lançamento do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial (decreto nº 3.551, de 04/08/2000) e a promulgação da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, em 2006 (Decreto nº 5.753, de 12/04/2006).

[...] diálogos em rede entre representantes de novos organismos – agências locais, nacionais e internacionais e, sobretudo, movimentos sociais, organizações não governamentais, coletivos de indivíduos oriundos das camadas populares e um sem número de sujeitos coletivos [...]. (ABREU, 2012, p. 3).

Conforme Abreu (2012), o campo do patrimônio, na contemporaneidade, é paradoxal – de um lado um excesso de patrimonialização impulsionado pela “política da patrimonialização das diferenças como forma de combate à homogeneização neo-liberal” (ABREU, 2012, p. 5) e, de outro, o fortalecimento de ações de “distinção patrimonial” como selos de “patrimônio mundial” e outros. Outra consequência destacada pela autora, é que as “falas” nos processos de patrimonialização não partem mais exclusivamente de sujeitos autorizados e legitimados no aparelho do Estado, são “falas plurais tecidas em rede onde interagem diversos agentes” (ABREU, 2012, p. 6). Para tanto, integrantes das sociedades tradicionais, como por exemplo das sociedades indígenas, “tiveram que se relacionar com a lógica da patrimonialização aprendendo que manifestações culturais praticadas milenarmente pelo grupo poderiam ganhar novos significados no contato com a sociedade nacional.” (ABREU, 2012, p. 6).

Cada vez mais se nota, também, a contribuição de antropólogos nestes processos. Nesse sentido, também Denise F. Pereira (2001) discutiu a participação e a presença de diferentes agentes de órgãos estatais ou não, nacionais ou internacionais no Parque do Tumucumaque, vários deles antropólogos. Como ela afirmou, a partir dos anos de 1990, a presença desses agentes, bem como as mudanças nas políticas indigenistas, provocaram efeitos na forma de ação dos povos indígenas que lá habitam, entre eles os Kaxuyana.

Não apresentarei aqui uma discussão retrospectiva sobre as mudanças ocorridas, inclusive internacionalmente, no campo do patrimônio, no que diz respeito às suas concepções e, conseqüentemente, às políticas que lhe são associadas, que aos poucos incorporaram o que se convencionou denominar de patrimônio cultural imaterial, intangível. Alguns autores brasileiros, especialmente antropólogos e cientistas sociais, vêm apontando, desde meados da década de 1980, as limitações do conceito de patrimônio circunscrito quase exclusivamente àquele voltado aos bens materiais, edificados. Muitas foram também as críticas endereçadas às políticas públicas nacionais de preservação do patrimônio que decorriam dessa conceituação. Assim, muitos trabalhos revelaram as necessárias mudanças no campo do patrimônio, quer no âmbito teórico e conceitual, quer em suas implicações políticas (VELHO, 1984; PELEGRINI, 2006; LIMA FILHO; BELTRÃO; ECKERT, 2007; ABREU, 2012). Em 1984, Gilberto Velho (1984, p. 39) assim concluiu seu artigo:

A ampliação do próprio conceito de patrimônio cultural e o enriquecimento e flexibilização dos meios e instrumentos de que dispomos fazem parte de um projeto mais amplo, a longo prazo, de democratização da sociedade brasileira. Está em jogo a noção de cidadania, a questão dos direitos humanos, assim como, necessariamente, a questão fundamental da memória de uma nação.

Naquele momento, o autor supracitado, assim como outros tantos intelectuais, chamava a atenção para a complexidade de um mundo contemporâneo culturalmente diverso, onde diferentes tradições nem sempre conviviam de maneira harmoniosa, gerando conflitos, tensões e disputas.

Gostaria de ressaltar, sumariamente, o redirecionamento paulatino no campo do patrimônio que, desde pelo menos os anos de 1970, decorre das discussões da Unesco. Nas últimas décadas, houve um grande debate sobre novas perspectivas de conceber o patrimônio. Essas novas abordagens se inspiraram em diferentes contextos. Um deles veio do caso japonês, cuja política de patrimônio se concentra no processo do “saber-fazer”. Nesse caso, o “processo de patrimonialização” se relaciona ao “estímulo da transmissão”. Essa perspectiva está na base da Recomendação da Unesco, de 1989, e em seu desdobramento no documento de 2003²¹⁵ (ABREU, 2012). A partir de então, houve uma mudança nas ações de preservação do patrimônio, de acordo com Abreu.

Tratava-se de uma mudança significativa: longe de salvaguardar a “cultura tradicional e popular” como resquícios ou remanescentes do passado, a intenção aqui era estimular que os estados-membros encontrassem mecanismos para “patrimonializar” a “cultura tradicional e popular”, pois esta seria a fonte de um estilo de desenvolvimento que se queria promover: desenvolvimento com sustentabilidade e com diversidade cultural.” (ABREU, 2012, p. 9).

Abreu (2012) analisa as ressonâncias dessa nova perspectiva adotada a partir de então por diferentes estados-membros, em geral, e pelo Brasil, em particular. Contudo, quero destacar de sua reflexão, um aspecto que a autora elucida a partir do processo de patrimonialização da arte gráfica kusiwa dos Wajãpi. Segundo Abreu (2012, p. 19), nesse caso o “bem cultural” não sai de circulação, mas:

[...] efetivamente adquire um valor simbólico que antes não encarnava mesmo continuando a ser amplamente usado no cotidiano. A patrimonialização envolve uma dimensão valorativa ainda que a atividade consagrada componha o simples dia a dia das aldeias e que não se pretenda alterar este ritmo.

²¹⁵ Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular, de 1989, que anos depois desdobrou-se na Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial de 2003.

Outro paradoxo que Regina Abreu (2012, p. 20) colocou em sua análise, compartilhando ideias com Jean Davallon, é de que “a política de patrimonialização do imaterial está patrimonializando a memória de um grupo social.” Nos casos de bens culturais imateriais, a autora chama a atenção sobre o discurso, o registro, a “narrativa construída para a patrimonialização de um bem cultural” como a primeira forma de proteção. Seguindo essa perspectiva, concordo com Abreu que esse “registro” implicaria em uma “tradução” entre dois regimes culturais diferentes. Essa “tradução” impõe, segundo a autora, uma “atitude reflexiva com relação ao bem em processo de patrimonialização” (ABREU, 2012, p. 21). Dessa forma, Abreu (2012) afirma que as comunidades tradicionais, a exemplo do que ocorreu entre os Wajãpi, passariam a trabalhar com “duas modalidades de relação com o respectivo bem cultural” (ABREU, 2012, p. 21):

De um lado vivenciando-o e mantendo a tradição em circulação no grupo e na memória social e, de outro lado, refletindo e sistematizando discursivamente, isto é em linguagem escrita e seus corolários – o audiovisual, o fotográfico, o digital – aspectos desta tradição para um “registro” que deve ser permanente [...]. (ABREU, 2012, p. 21).

De certa forma, o caso Kaxuyana, a partir da *tamiriki*, ilustra em parte um pouco disso. Na análise desse processo, enfatizei o processo pelo qual os Kaxuyana da aldeia *Santidade* têm vivido nos últimos anos. Para tanto, tomei como ponto de partida de análise a construção da *tamiriki*. Esse exemplo entre os Kaxuyana corrobora, a meu ver, aquilo que Abreu (2012) apontara em seu artigo, ou seja, os Kaxuyana tal qual inúmeros outros grupos das chamadas culturas tradicionais, se apropriaram de aspectos da política pública voltada ao patrimônio para conduzirem seu processo de valorização cultural, voltado ao seu *kwe'toh kumu*. Isso exemplifica, como já disse, uma “autoconsciência cultural” por parte dos Kaxuyana.

Vale destacar, por fim, como os Kaxuyana deram continuidade a esse projeto, ao experimentarem, entre outras iniciativas, participar de um programa de extensão universitária voltado à formação continuada de docentes, como professores/pesquisadores em etnoeducação.

O programa a que faço referência é o Programa em Educação Patrimonial da Universidade Federal Fluminense (UFF), que eu coordeno desde 2008 e do qual participam de forma direta o *pata yotono* da aldeia, na qualidade de professor em formação e os jovens da escola que estão no segundo segmento do ensino básico. Ao que parece, essa oportunidade tem possibilitado, de certa forma, um espaço formal de experimentação e pesquisa

“etnográfica” por parte desses Kaxuyana sobre seus saberes tradicionais. Em um dia de aula pude registrar um interessante depoimento de *Mauro Makaho* sobre o aprendizado do artesanato e a relação da escola formal com os chamados saberes tradicionais. A *tamiriki* novamente surgiu como lugar privilegiado para esse aprendizado:

Boa tarde, meu nome é *Mauro*, estamos aqui trabalhando com os jovens de 7º e 8º ano, estamos trabalhando o artesanato aqui, ensinando os jovens pra saberem fazer o seu artesanato. A única coisa que a gente pode ensinar aos nossos filhos: saber fazer tipiti, abano, peneira. Estes são os principais objetos que a gente utiliza no dia a dia. Servem pra fazer beiju, bebida, até a massa de mandioca, tudo que é da alimentação a gente faz por meio do artesanato. Então, nossos alunos merecem aprender com a gente aqui dentro da nossa casa grande, *tamiriki*. A gente chama na língua kaxuyana *tamiriki*, casa grande, onde nós ensinamos nossos filhos. [...]. É isso que a gente está fazendo aqui na nossa escola, porque a gente estuda um pouco diferente. Nosso estudo assim, mais na nossa língua, é conhecer a cultura [...]. É muito difícil pra nós também, pois só os velhos sabem fazer esse tipo de trabalho. Agora nós professores estamos aprendendo também, e aí, estamos ensinando o que nós aprendemos com os nossos pais. É isso. (Trecho do depoimento de *Mauro Makaho*, jun./2013).

Textos sobre essas experiências que começaram a acontecer em 2011, e mais sistematicamente em 2012, foram produzidos em kaxuyana e em português e publicados em livro (RUSSI; ALVAREZ; MACIEL, 2012). Os jovens alunos e também *Mauro Makaho*, professor e *pata yotono* da aldeia foram incentivados a registrar as etapas da pesquisa através do uso dos recursos de novas mídias. Esse material é assistido e compartilhado também com os demais moradores da aldeia. Talvez seja ainda muito cedo para comentar quais os possíveis desdobramentos que o registro da memória e da cultura kaxuyana poderá ter com o uso dessas novas mídias e o que isso poderá trazer a esse grupo. Contudo, gostaria de salientar um aspecto que, ao contrário de paradoxal, parece ser bastante fecundo para esta análise.

Por um lado, há um conjunto de ações dos Kaxuyana em torno de seus interesses e direitos, por outro, diante de algumas oportunidades como o Prêmio Culturas Indígenas ou o programa da UFF, alguns Kaxuyana, por iniciativa própria e de maneira autônoma, conduzem esses processos que grosseiramente poderiam ser associados a processos de patrimonialização. Inegável é a participação principalmente de antropólogos, em algumas etapas desses momentos.

Inúmeros são os antropólogos que fazem reflexões sobre o fazer antropológico, suas implicações epistemológicas, metodológicas e éticas. Nesse sentido, quero destacar a reflexão crítica erigida por Gaetano Ciarcia (2002), e por que não, considerá-la também como um desafio metodológico ao fazer antropológico. Numa espécie de exercício de distanciamento, o

autor, que é um etnólogo africanista, se volta a pesquisas sobre memória, tradição e patrimônio em localidades como o Benin. Ele coloca a problemática participação dos antropólogos nos registros das memórias dos grupos investigados. Para Ciarcia (2002), o antropólogo, durante sua “estadia exótica”, participa do “avatar” da tradição: intervém com suas atividades (documentos escritos e suas representações) nas práticas locais que muitas vezes seriam mais destinadas a determinações familiares de autoridade e menos a uma reconstrução objetiva do passado. Esses “lugares etnográficos” a que se refere Ciarcia (2002, *on-line*), designam:

[...] os contextos que tenham sido objeto de intensa atividade de investigação científica e, por vezes, de um conhecimento livresco. Estes seriam lugares marcados pela presença constante de pesquisadores onde seria possível observar a estratificação de uma memória e de uma tradição de matriz etnológica onde concorrem, de forma variada e antagônica, os diferentes atores sociais envolvidos na prática da pesquisa. (Tradução minha²¹⁶).

Nas palavras de Ciarcia (2002), ainda que um “livro etnológico” não cristalice o conteúdo de uma tradição ele o fará numa etapa posterior, quando de sua formalização. Além disso, continua o autor, essa reconstrução objetiva do passado reforça seu valor icônico “como elemento determinante num processo de institucionalização da uma narração.” Nesse ponto, Ciarcia lembra a contribuição de Pierre Bourdieu (1980), que:

[...] sublinhou a importância crucial da relação entre o etnólogo e seu informante, como um aspecto de diferentes “economias”, materiais e simbólicas, implicadas nesta forma de troca de poder. [...] A reflexão erudita do pesquisador a partir das interpretações “autóctones” ampliam o campo da querela local em torno da tradição concebida como “capital simbólico”. (CIARCIA, 2002, *on-line*, tradução minha²¹⁷).

²¹⁶ Texto original: “[...] les contextes qui ont fait l’objet d’une intense activité d’enquête scientifique et, parfois, d’une notoriété livresque. Il s’agirait de lix marqués par une présence assidue de chercheurs où il serait possible d’observer la stratification d’une mémoire et d’une tradition de matrice ethnologique auxquelles puisent, selon des formes variées et antagonistes, les différents acteurs sociaux impliqués dans la pratique de la recherche.”

²¹⁷ Texto original: “[...] a souligné l’importance cruciale de la relation entre l’ethnologue et l’informateur, comme un aspect des différentes ‘économies’, matérielles et symboliques, impliquées dans cette forme d’échange de pouvoir. Le savant travaille sur un corpus de notions qui, avant qu’il ne s’y interesse, sont affectées par des luttes intestines au sein de chaque société. La réflexion érudite du chercheur sur les interprétations ‘autochtones’ élargit le champ de la querelle locale autour de la tradition conçue en tant que ‘capital symbolique’.”

Como bem destacou Bourdieu, a intervenção do etnólogo modifica os termos do “enfrentamento da memória”. Numa outra perspectiva, também Abreu (2005) questiona o caráter cristalizador de instrumentos, como o registro de manifestações culturais²¹⁸.

Contudo, caberia relativizar um pouco a participação dos antropólogos, pois não são só esses profissionais que interferem em processos de patrimonialização. No caso analisado dos Kaxuyana, nos últimos 3 anos houve algum tipo de intervenção do programa de extensão universitária da UFF nesse sentido. Incluo aí a mim mesma, bem como outros professores e estudantes que integram nossa equipe

Mas diante de uma rede complexa de projetos e sujeitos, vi e observei, ao longo de 4 anos, despontar o protagonismo dos Kaxuyana. Sob a liderança do *pata yotono* da aldeia, *Mauro Makaho*, juntamente com outros líderes, como *Juventino Petirima Junior* e *João do Vale Pekiriruwa*, os Kaxuyana balizam suas ações de projeto de futuro a partir das memórias dos velhos e de seus ensinamentos aos jovens. Colocaram por terra, pois, os prognósticos pessimistas de Friel, Polykrates e outros que temiam pelo desaparecimento da cultura Kaxuyana. Assim, ao contrário do que muitos possam pensar, a iniciativa kaxuyana não pode ser circunscrita a um mero desdobramento de políticas salvacionistas, como aquelas que tiveram lugar na Unesco e grande repercussão no Brasil, voltadas a salvar os últimos vestígios de uma cultura sobrevivente, mas que está irremediavelmente fadada à dissolução.

Por fim, o importante a destacar é o protagonismo Kaxuyana em suas histórias. Eles interagem com as políticas públicas no contexto de seus anseios e projetos. Como sujeitos de seus processos, os Kaxuyana se apropriam legitimamente dos instrumentos que têm à sua disposição. Os Kaxuyana se mostram, então, como agentes de sua própria história.

²¹⁸ A autora discute as possibilidades de engessamento de bens culturais minuciosamente pesquisados e descritos em dossiês especialmente voltados ao “Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial” no âmbito do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, criados através do decreto nº 3.551, de 04/08/2000.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assolados por doenças e em número bastante reduzido, os pouco mais de 60 indivíduos Kaxuyana, no ano de 1968, vivenciaram um processo migratório extenso no espaço e no tempo. Em decorrência de poucas possibilidades de se casar, ter filhos e manter vivas suas tradições, esse povo abandonou suas terras no rio Cachorro e, dividido em dois grupos, foi viver em terras distantes com outros povos karib – no rio Paru de Oeste, com os Tiriyo e no rio Nhamundá, com os Hixkaryana.

Esta pesquisa percorreu sobre parte dos Kaxuyana que, migrados para o Paru de Oeste (Terra Indígena Parque do Tumucumaque), se organizou no final dos anos de 1990 para reocupar o rio Cachorro, onde abriu uma de suas antigas aldeias, a aldeia *Warahatxa Yowkuru*, também conhecida, em português, como aldeia *Santidade*. Essa foi a aldeia onde viveu um importante líder Kaxuyana, *Juventino Matxuwaya*, com sua família extensa. Antes de migrarem, *Matxuwaya* e seus parentes viviam numa casa denominada *tamiriki*, em kaxuyana. Nesse local, filhos e parentes desse *pata yotono* decidiram também reerguer esse tipo construtivo, passados quase 40 anos que não o faziam. Eles se valeram de um programa do governo federal – Prêmio Culturas Indígenas do MinC – para conseguir apoio para essa iniciativa.

Na verdade, o que ficou evidenciado, ao longo desta pesquisa, é que a construção dessa casa – a *tamiriki, pata yotono kwama* (casa do dono do lugar), ou *kwama akani* (casa grande) – integra um conjunto de ações desses Kaxuyana em torno de suas memórias, em torno de sua tradição, num processo objetivado e deliberado de valorização de seu *kwe'toh kumu*, o jeito de ser Kaxuyana.

Entre os anos de 1940 a 1970 pesquisadores como Protásio Friel e Gottfried Polykrates, que estiveram em campo entre os Kaxuyana, no rio Cachorro, registraram a depopulação desse povo e o eminente risco de extinção de sua cultura.

Para Friel (1970a), por exemplo, o processo migratório dos Kaxuyana para viverem com os Tiriyo, no Tumucumaque, apresentava aspectos positivos e negativos. Ele não tinha dúvidas de que a saúde dos Kaxuyana, tão debilitada na ocasião da migração, seria em pouco tempo restabelecida. Por outro lado, ele temia pela existência desse povo como grupo étnico. Apenas dois anos depois da migração, ele escreveu:

[...] a respeito da sobrevivência como grupo, os Kaxuyána talvez não tenham tanta sorte. Mas é cedo ainda para querer fazer prognósticos; pois o desenvolvimento da situação está nos começos ainda. [...] Como grupo próprio, étnico, possivelmente desaparecerão dentro de uma ou duas gerações ou até antes. (FRIKEL, 1970a, p. 49).

Quase uma década antes do texto de Friel, Polykrates (1963a, p. 8) afirmou que os Kaxuyana, tal qual outros povos indígenas que visitara com Jens Yde, estaria prestes a desaparecer: “trouxemos conosco coleções, fotos e filmes, que permitirão que esse povo que está perto de ser extinto tenha viva e preservada a sua cultura, seus modos e costumes.”

Mas, ao contrário disso, os Kaxuyana vêm demonstrando que tais prognósticos não se confirmaram. Eles têm evidenciado isso de diferentes maneiras, num exercício de sobrevivência e de resistência cultural.

Nesta pesquisa, detive-me a responder às seguintes questões: por que os Kaxuyana decidiram construir um tipo de casa que não construíam há quase 40 anos? O que a construção da *tamiriki* poderia revelar? Tinha como pressuposto, que a *tamiriki* poderia ser “boa para pensar”.

De fato, os relatos e aquilo que observei na aldeia sobre a construção da *tamiriki* se prestaram a um exercício de reconstrução conceitual da edificação “*tamiriki*”. Ao extrair camadas desse processo construtivo, as evidências se tornaram cada vez mais contundentes: havia ali um processo de objetivação e valorização de uma cultura, levado adiante deliberadamente pelos próprios Kaxuyana. Não só por eles, não por eles isoladamente, mas, sobretudo, por eles. Esse foi o viés escolhido para narrar minha experiência etnográfica.

No âmbito do Prêmio Culturas Indígenas, bem como de muitas outras ações que aconteceram no Brasil, o protagonismo dos sujeitos envolvidos, no caso os Kaxuyana, foi cada vez mais preponderante, como ficou claro ao longo dos capítulos desta tese.

Se o aspecto público dessa casa foi um elemento-chave para compreender a casa kaxuyana *tamiriki*, seria possível sugerir, a partir de alguns relatos, que a ideia de público estaria associada à de coletivo. O que quero ressaltar aqui é que as famílias aparentadas ao *pata yotono* (os grupos domésticos que vivem na aldeia) estão articuladas umas às outras por regras e/ou normas de conduta e prestações de serviços. Isso se expressa em seu sistema de relacionamento, que organiza a vida da aldeia e seu sentimento de pertença a um grupo local específico. Nesse sentido, a figura do dono da aldeia, o *pata yotono*, é central na organização dessa coletividade, para que as pessoas não fiquem como “cachorro solto”, como nos explicou um dos velhos. Dessa maneira, a casa comunal *tamiriki* é *locus* privilegiado para os encontros festivos e de deliberação dessa coletividade organizada. Sua construção indica a

materialização do desejo desse grupo de se organizar e se mostrar organizado sob a liderança do *pata yotono*. Outro aspecto muito relevante que surgiu nesta investigação, é que essa casa, onde também funciona a escola formal, é *locus* de processos educativos pautados no aprender-vendo, aprender-fazendo. Ela foi erguida com esse propósito, entre outros. Ao assumir a liderança da coordenação dos trabalhos de construção da *tamiriki*, a figura do *pata yotono*, apagada durante o período em que esse grupo viveu entre os Tiriyó, acabou sendo evidenciada, colocada em destaque, o que seguiu a par com a reconstrução de sua forma tradicional de relacionamento em uma aldeia kaxuyana.

É claro que essa ação de valorização de sua cultura não ocorreu de forma isolada. Esse complexo processo em torno do *kwe'toh kumu*, se por um lado teve como protagonistas os próprios Kaxuyana, por outro se fez possível pela extensa rede de relações que eles construíram com outros sujeitos e instituições – antropólogos, pesquisadores, missionários, Funai, entre outros. Interpretei esse fenômeno que observei ocorrer entre os Kaxuyana, como a construção de uma “autoconsciência cultural”, nos termos de Marshall Sahlins (1997a, 1997b), ocorrida em uma conjuntura nacional, na qual a fragmentação do indigenismo monolítico do Estado deu espaço à eclosão de um processo de autonomia indígena, como relata Oliveira (2002).

Abreu (2012) chama a atenção para o fato de que, nas últimas décadas, diversos grupos sociais passaram a lidar com projetos nos quais precisaram escrever e/ou descrever seus “patrimônios culturais”. Como ela afirma, surgiram “novos sujeitos coletivos de direito”. Além disso, propus uma reflexão a partir de questões levantadas por Abreu (2005) e também por Gaetano Ciarcia (2002) sobre a participação cada vez mais contundente de antropólogos no campo do patrimônio. Também Oliveira (2002) analisa a participação de antropólogos e indigenistas nesse novo cenário de autonomia indígena. Ao que parece, de certa forma, o caso da *tamiriki* kaxuyana ilustra isso.

Na análise deste caso, procurei colocar em evidência o processo que os Kaxuyana da aldeia *Santidade* têm vivido nos últimos anos tomando como ponto de partida de análise a construção da *tamiriki*. Esse caso, a meu ver, corrobora aquilo que Abreu (2012) aponta em seu artigo, ou seja, os Kaxuyana, tal qual inúmeros outros grupos das chamadas “comunidades tradicionais”, se apropriaram de aspectos das políticas públicas voltadas para o patrimônio para conduzir seu processo de valorização cultural, voltado ao seu *kwe'toh kumu*. Ao final do trabalho, abordei como os Kaxuyana têm dado continuidade a esse projeto de valorização cultural, ao experimentarem, entre outras iniciativas, participar do programa de

extensão universitária da UFF, que coordeno, voltado à formação continuada de docentes como professores/pesquisadores em etnoeducação.

Diante de uma rede complexa de projetos e sujeitos, vi e observei, ao longo de pouco mais de quatro anos, despontar o processo de autonomia sociocultural dos Kaxuyana, a partir do espaço de dialogia aberto pela fragmentação das políticas indigenistas, por uma série de diferentes instituições, tal como escreveu Oliveira (2002).

Sob a liderança do *pata yotono* da aldeia, *Mauro Makaho*, juntamente com outros líderes, como *Juventino Petirima Junior* e *João do Vale Pekiriruwa*, os Kaxuyana balizam suas ações de projeto de uma vida autônoma, a partir das memórias dos velhos e de seus ensinamentos aos jovens. Eles colocaram por terra, como mencionei, as suposições negativas de Protásio Friel, Gottfried Polykrates, e outros que temiam pelo desaparecimento da cultura kaxuyana. Assim, ao contrário do que muitos possam pensar, a iniciativa kaxuyana não pode ser circunscrita a um mero desdobramento de políticas salvacionistas, como aquelas que tiveram lugar na Unesco e grande repercussão no Brasil, voltadas a salvar os últimos vestígios de culturas sobreviventes, mas que estão irremediavelmente fadadas à dissolução. Os Kaxuyana estão vivos. A cultura kaxuyana está viva.

Muito havia a ser pesquisado, pouco foi o tempo. Entre os desdobramentos desta pesquisa, vislumbro, desde já, a perspectiva de uma outra pesquisa voltada para a análise das coleções de artefatos kaxuyana, material inicialmente coletado durante o estágio doutoral PDSE, financiado pela Capes. Entendo que esse tipo de pesquisa poderá contribuir de alguma maneira com as investigações sobre coleções etnográficas dos indígenas que vivem no Brasil, mas penso que, acima de tudo, poderá auxiliar na continuidade das ações e projetos dos Kaxuyana por seu *kwe'toh kumu*. Um outro desdobramento, também já em andamento, se refere à elaboração de um filme sobre o que se coloca nesta tese, registrado em horas de material audiovisual, coletado durante os quatro anos em que realizei pesquisa de campo na aldeia; são imagens e relatos preciosos que merecem um tratamento apropriado e que poderá narrar, numa outra linguagem, aquilo que se discutiu ao longo dessas páginas²¹⁹. Os Kaxuyana da aldeia *Santidade* se mostraram anfitriões cordiais e mestres generosos com quem muito aprendi sobre sua cultura.

²¹⁹ Guardadas as devidas nuances, diria que o olhar antropológico relativizador que procurei imprimir neste trabalho me fez lembrar, em parte, aquele descrito por Abreu (2005), acerca de sua pesquisa realizada no final dos anos de 1980 no Museu Histórico Nacional. O exercício de uma reflexão sobre a questão da valorização do *kwe'toh kumu* kaxuyana da doutoranda passou, de alguma maneira, pela perspectiva interessada de intervenção da docente universitária. Espero que a perspectiva acadêmica, reflexiva, com suas especificidades, tenha sido arejada com o debate interno de um programa de extensão universitário, voltado para a atuação no campo do patrimônio.

À guisa de conclusão, a reconstrução da casa *tamiriki* condensa o binômio invenção/permanência. Valorizar a cultura kaxuyana, a partir da casa, mostrou que a própria memória social se constitui de seleção e não de reprodução do passado.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Regina. *A fabricação do imortal: memória, história e estratégias de consagração no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1996.
- _____. Quando o campo é o patrimônio: notas sobre a participação de antropólogos nas questões do patrimônio. *Sociedade e Cultura*. Goiânia, v. 8, n. 2, p. 37-52, jul./dez. 2005.
- _____. O diálogo entre intelectuais franceses e brasileiros e a fundação de museus etnográficos no Brasil: a antropologia da ação em Darcy Ribeiro e em Paul Rivet. *Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares*, Rio de Janeiro: UERJ, v. 2, p. 23-32. 2008.
- _____; CHAGAS, Mario (Orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.
- _____. *A patrimonialização das diferenças e os novos sujeitos de direito coletivo no Brasil*. Relatório da pesquisa “Patrimonialização das diferenças: a categoria conhecimento tradicional e os novos sujeitos de direito coletivo no Brasil” ao CNPq. Rio de Janeiro, 2012.
- AGUIAR, Braz Dias de. Trabalhos da comissão brasileira demarcadora de limites – primeira divisão – nas fronteiras da Venezuela e Guianas Britânicas e Neerlandesas, de 1930-40. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA. 9., 1942, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: Conselho Nacional de Geografia, 1942.
- ALMEIDA, Maria da Penha C. *Relatório referente ao projeto de construção da hidrelétrica de Cachoeira Porteira (Trombetas)*. Processo FUNAI 3115/81. Brasília: Arquivo Instituto Sócio-Ambiental (ISA), 1981a.
- _____. *Relatório de eleição e delimitação das áreas dos PIs Nhamundá e Mapuera (divisa dos Estados do Amazonas e Pará)*. Processo FUNAI 2989/80. Brasília: Arquivo Instituto Sócio-Ambiental (ISA), 1981b.
- AMARAL, Rita de Cássia. *Festa à brasileira: sentidos do festejar no país que “não é sério”*. São Paulo: Ed. Ebooks Brasil, 2001.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. O Kaxuyana, esse bem-educado. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 24 out. 1978. p. 5.
- APPADURAI, Arjun. *A vida social das coisas*. Niterói: EdUff, 2008.

ARANTES, Antonio Augusto. *Produzindo o passado*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. Patrimônio Cultural. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza (Coord.). *Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Rio de Janeiro/Brasília: Contra Capa/LACED/ABA, 2012. p. 110-123.

ARVELO-JIMENEZ, Nelly. *Political relations in a tribal society: a study of the Yekuanas Indians of Venezuela*. Ithaca: Cornell University/ Latin American Studies Program. Dissertation Series, 1971.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA). Convenção para a grafia dos nomes tribais. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, ano 2, n. 2, 1954.

ASSOCIAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS TIRIYÓ, KAXUYANA E TXIKUYANA (APITIKATXI). *Tamiriki: construindo uma casa e reconstruindo uma cultura*. Projeto submetido ao Edital Prêmio Culturas Indígenas, edição 2007. São Paulo, 2008.

BAINES, Stephen G. “*É a FUNAI que sabe*”: a frente de atração Waimiri-Atroari. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi; Brasília: SCT/CNPq, 1991.

BALDUS, Herbert; WILLEMS, Emilio. Tradição. Verbete. In: _____; _____. *Dicionário de etnologia e sociologia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939. (Iniciação Científica, 17).

_____. A lenda do curare. In: BALDUS, Herbert. *Estórias e lendas dos índios*. Rio de Janeiro: Livraria Literart Ed., 1960.

_____. Os carimbos dos índios do Brasil. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 13, p. 8-75, 1961-1962.

BARBOSA, Gabriel Coutinho. Das trocas de bens. In: GALLOIS, Dominique (Org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Assoc. Humanitas/FAPESP, 2005.

BARTH, Fredrik. Problems in conceptualizing cultural pluralismo, with illustrations from Somar. In: MALBURY-LEWIS, D. (Ed.). *The prospects for plural societies*. Washington, D.C.: The American Ethnological Society, 1984.

_____. The analysis of culture in complex societies. *Ethnos*, v. 54, n. 3-4, p. 120-142, 1988.

BHABHA, Homi K. *The location of culture*. London/New York: Routledge, 1995.

BASTIDE, Roger. Mémoire collective et sociologie du bricolage. *L'Année Sociologique*, v. 21, p. 65-108, 1970.

BEAUDET, Jean- Michel. Rire: un exemple d'Amazonie. *L'Homme*, tomo 36, n. 140, p.81-89, 1996.

BECHER, Hans. Protásio Friel (1912-1974). *Indiana*, v. 3, p. 294-301, 1975. Disponível em: <http://www.iai.sph-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/ndiana_3/IND_03_Friel.pdf>. Acesso em: 13 dez. 2013.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: ADORNO, T. *et al. Teoria da cultura de massa*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 221-254.

BENNETT, Wendell C. Habitations. *Handbook of South American indians*. Washington: Smithsonian Institution , v. 5, p. 1-20, 1949.

BERNARDI, Bernardo. *Age class systems: social institutions and polities based on age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

BONAVIDES, Paulo. *Ciência política*. São Paulo: Malheiros, 2001.

BOURDIEU, Pierre. *Les sens pratique*. Paris: Éditions de Minuit, 1980.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Poder Executivo, Brasília, DF, 5 out. 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm>. Acesso em: 12 out. 2012.

_____. *Constituição da República Federativa do Brasil*: de 5 de outubro de 1988. São Paulo: Ed. Atlas, 1992.

_____. Ministério da Cultura. Edital de Concurso Público nº 2, de 14 de setembro de 2006. Prêmio Culturas Indígenas 2006. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 20 set. 2006. n. 181. Seção 3. p. 7.

_____. Ministério da Cultura. *Plano Setorial para Culturas Indígenas*. Brasília, DF, 2012.

BROMBERGER, Christian. Habitation. Verbete. In: BONTE, Pierre; IZARD, Michel (Dir.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. 4. ed. Paris: Quadrige/PUF, 2012. p. 317-320.

CAIAFA, Janice. *Aventura das cidades: ensaios e etnografias*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2007.

CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. *Trombetas-Mapuera: território indígena*. Brasília: FUNAI/PPTAL, 2008.

_____; GONÇALVES GIRARDI, Luisa. Dispersão e concentração indígena nas fronteiras das Guianas: análise do caso Kaxuyana. *Revista Brasileira do Caribe*, Goiânia: Universidade Federal de Goiás, v. 13, n. 25, p. 15-42, 2012.

CALABRE, Lia. *Políticas culturais no Brasil: história e contemporaneidade*. Fortaleza: Banco do Nordeste, 2010. (Coleção Textos Nômades, 2).

CANCLINI, Néstor Garcia. Diversidade e direitos na interculturalidade global. *Revista Itaú Cultural*, São Paulo: Itaú Cultural, n. 8, p. 143-152, abr./jul. 2009.

CANDAU, Joël. Mémoire collective et mémoire individuelle fonctionnent-elles selon le même modèle? *Le Mensuel de l'Université*, n. 25, avril 2008.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O processo de assimilação dos Terêna*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1960.

_____. *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992.

_____. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____; ALMEIDA, Mauro W. B. Quem são as populações tradicionais? *Unidades de Conservação no Brasil*. Site. Disponível em: <<http://uc.socioambiental.org/territórios-de-ocupação-tradicional/quem-são-as-populações-tradicionais>>. Acesso em: 13 dez. 2013.

CASTRIOTA, Leonardo Barci. *Patrimônio cultural: conceitos, políticas, instrumentos*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: IEDS, 2009.

CASTRO FARIA, Luís de. Origens culturais da habitação popular do Brasil. *Boletim do Museu Nacional: Antropologia*, Rio de Janeiro: Museu Nacional, n. 12, 1951.

CAVALCANTI-SCHIEL, Helena Moreira. *O vermelho, o negro e o branco: modos de classificação entre os Karajá do Brasil central*. 2005. Dissertação (Mestrado) – USP/FFLCH, São Paulo, 2005.

CHIARADIA, Clóvis. *Dicionário de palavras brasileiras de origem indígena*. São Paulo: Ed. Limiar, 2008.

CHING, Francis D. K. *Dicionário visual de arquitetura*. Tradução Julio Fischer. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

CIARCIA, Gaetano. Notes autor de la mémoire dans les lieux ethnographiques. *Ethnologies comparés*, n. 4, 2002. Disponível em: <<http://recherche.univ-montp3.fr/cerce/r4/g.c.htm>>. Acesso em: 10 out. 2012.

_____. Le Mythe ethnologique Dogon comme bien culturel. CIARCIA, Gaetano. *De la mémoire ethnographique: l'exotisme du pays Dogon*. Paris: EHESS, 2003.

CIARCIA, Gaetano. La perte durable: etude sur la notion de “patrimoine immatériel”. *Le Carnets du Lahic*. Paris: Lahic, n. 1, 2006.

CLIFFORD, James. *Routes: travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1997.

COHN, Clarice. Culturas em transformação: os índios e a civilização. *Revista São Paulo em Perspectiva*. São Paulo: SEADE, v. 15, n. 2, p. 36-42, 2001.

CORONA, Eduardo; LEMOS, Carlos Alberto Cerqueira. *Dicionário da arquitetura brasileira*. São Paulo: EDART, 1972.

CORTEZ, Roberto. *O diaconato indígena: articulação étnica no recôncavo do Tumucumaque Brasileiro*. 1977. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1977.

COSTA, Maria Heloisa Fénelon; MALHANO, Hamilton Botelho. Habitação indígena brasileira. In: RIBEIRO, Darcy (Ed.). *Suma etnológica brasileira*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 27-92. v. 2.

COUDREAU, Olga. *Voyage au Trombetas 7 aout 1899-25 novembre 1899*. Paris: A. Lahure: Imprimeur-éditeur, 1900.

CRULS, Gastão. *A Amazônia que eu vi: Óbidos – Tumucumaque*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1954. (Brasiliana, Série 5, 113).

CURY, Marília Xavier. Comunicação e pesquisa de recepção: uma perspectiva teórico-metodológica para os museus. *História, Ciências, Saúde*, Rio de Janeiro: Manguinhos, v. 12, (suplemento), p. 365-380, 2005.

DE OLIVEIRA, Adolfo; DE OLIVEIRA NEVES, Lino João; SANTILLI, Paulo. Política indígena no Brasil: da execução à dialogia. *L'Ordinaire Latino-Americain*, Toulouse: Université de Toulouse-le Mirail, n. 184, p. 75-86. 2001.

DERBYSHIRE, Desmond. *Report on the Kaxuyana (Carib) language*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1958a.

_____. *Formulário padrão Kaxuyana*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1958b.

_____. Notas comparativas sobre três dialetos karib. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Belém, 1961. (Série Antropologia, 14).

DETERING, Dascha. Flechtwerke und flechttechniken der kaschuyana indianer nordost-brasiliens. *Baessler Archiv*, Berlin, Band 10, n. 1, p. 63-104, 1962.

DODEBEI, Vera; ABREU, Regina (Orgs.). *E o patrimônio?* Rio de Janeiro: Contra Capa/PPGMS UNIRIO, 2008.

DOMINGUES, João. *Programa cultura viva: políticas culturais para a emancipação das classes populares*. Rio de Janeiro: Luminária Academia, 2010.

DURHAM, Eunice Ribeiro (Org.). *Bronislaw Malinowski*. São Paulo: Ática, 1986.

ESQUERRE, Arnaud *et al.* Entrevista com Jeanne Favret-Saada. Tradução Melissa Moura Melo e Marco Antonio Saretta Pogli. *Cadernos de Campo*, São Paulo: USP/ FFLCH, n. 20, p. 191-203, 2011.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. Tradução Ana M. Goldberger Coelho. 2. ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1978.

FARABEE, William Curtis. The Amazon Expedition. *The Museum Journal*, Philadelphia: University of Pennsylvania, v. 6, n. 1, p.1-54, 1915.

FARIA, João Barbosa. *Contribuição para o estudo da arqueologia pré-histórica do baixo Amazonas*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard, 1977.

_____. Ser afetado. Tradução Paula Siqueira. *Cadernos de Campo*. São Paulo: USP/FFLCH, ano 14, n. 13, p. 155-161, 2005.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1975.

FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/MinC-IPHAN, 2005.

FREIRE, José Ribamar Bessa. A descoberta do museu pelos índios. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mario. *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

FRIEDMAN, Jonathan. Being in the world: globalization and localization. In: FEATHERSTONE, M. (Org.). *Global culture*. London: Sage, 1990. p. 311-328.

FRIKEL, Protásio. Kamani: costumes e preceitos dos índios Kachúyana a respeito do curare. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 7, p. 257-274. 1953.

_____. Tradições histórico-lendárias dos Kachuyana e Kah.yana (versão Kachuyana). *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 9, 1955.

_____. Sinais e marcos de orientação e advertências indígenas. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 4, n. 3, 1956.

_____. Classificação linguístico-etnológica das tribos indígenas do Pará setentrional e zonas adjacentes. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 6, n. 2, 1958.

_____. Os Tiriyó: notas preliminares. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi: Nova Série – Antropologia*, Belém: MPEG, n. 9, 1960.

_____. Morí: a festa do rapé (índios Kachuyana, rio Trombetas). *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi: Nova Série – Antropologia*, Belém: MPEG, n. 12, 1961a.

_____. Fases culturais e aculturação intertribal no Tumucumaque. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi: Nova Série – Antropologia*, Belém: MPEG, n. 16, 1961b.

_____. Aculturação intertribal no Tumucumaque. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS. 35., México, 1962. *Actas memórias...* México, 1962.

_____. Das problem der Pianokotó-Tiriyó. *Völkerkundliche Abhandlungen: Niedersächsischen*. Hannover: Landesmuseums/Band I, 1964.

_____. Tradição tribal e arqueologia no Tumucumaque. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo: Museu Paulista, n. 14, 1965.

_____. Os últimos Káhyana. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo: IEB, n. 1 separata, 1966.

_____. *Plano de trabalho*. Belém: Arquivo documental Museu Paraense Emilio Goeldi, 1967. Mimeo.

_____. *Relatório de trabalho*. Belém: Arquivo documental Museu Paraense Emilio Goeldi, 1968. Mimeo.

_____. Os Kaxuyana: notas etno-histórica. *Publicações Avulsas*, Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, n. 14, 1970a.

FRIKEL, Protásio. O “código de civilidade” Kaxúyana. *Universitas*, Salvador, n. 6/7, separata, maio/dez. 1970b.

_____. *A mitologia solar e a filosofia de vida dos índios Kaxúyana*. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1971a.

_____. Dez anos de aculturação Tiriyó: 1960-1970. Mudanças e problemas. *Publicações Avulsas*, Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, n. 16, 1971b.

_____; CORTEZ, Roberto. Elementos demográficos do alto Paru de Oeste, Tumucumaque Brasileiro: índios Ewarhoyána, Kaxúyana e Tiriyó. *Publicações Avulsas*, Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, n. 19, 1972.

_____. Os Tiriyó: seu sistema adaptativo. *Völkerkundliche Abhandlungen*, Hannover: Kommissionsverlag Münstermann-Druck, KG, v. 5, 1973.

FUNARI, Pedro Paulo; PELEGRINI, Sandra de Cássia Araujo. *Patrimônio histórico e cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

FUNES, Eurípedes. *Nasci nas matas, nunca tive senhor: história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas*. 1995. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

_____. *Comunidades remanescentes de quilombos do alto Trombetas*. Projeto Manejo dos Territórios Quilombolas. São Paulo: Comissão Pró-Índio, 2000.

GALLOIS, Catherine. *Sentidos e formas do habitar indígena: entre mobilidade e sedentarização – estudo de caso entre os Wajãpi do Amapá*. 2004. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

GALLOIS, Dominique Tilkin. *Migração, guerra e comércio: os Wayãpi na Guiana*. São Paulo: USP, 1986.

_____. A etnificação de bens culturais indígenas. In: COLÓQUIO GUIANA AMERÍNDIA: HISTÓRIA E ETNOLOGIA. 2006, Belém. *Anais eletrônicos...* Belém, 2006. Disponível em: <<http://www.vjf.cnrs.fr/wwwisis/ACQ.01/ERE2006.pdf>>. Acesso em: 30 dez. 2010.

_____. (Org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Assoc. Ed. Humanitas/Fapesp, 2005.

GALLOIS, Dominique; RICARDO, Carlos A. (Coords.). *Povos indígenas do Brasil: Amapá e Norte do Pará*. São Paulo: CEDI, 1983. v. 3.

GALLOIS, Dominique; GRUPIONI, Denise Fajardo. *Povos indígenas no Amapá e Norte do Pará: quem são, onde estão, quantos são, como vivem e o que pensam*. São Paulo: IEPÉ, 2003.

GAMA MALCHER, José Maria da. *Ficha (manuscrita) com catalogação de etnias*. Rio de Janeiro: Arquivo Museu do Índio, 1950.

_____. *Tribos da área amazônica*. Belém: Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA), 1958.

_____. *Índios: grau de integração na comunidade nacional, grupo linguístico, localização*. Rio de Janeiro: CNPI, 1964. (Conselho Nacional de Proteção ao Índio, 1, Nova série).

GARCÍA CANCLINI, Néstor. Diversidade e direitos na interculturalidade global. *Revista Observatório Itaú Cultural*. São Paulo: Itaú Cultural, n. 8, p.143-151, abr./jul., 2009.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GILDEA, Spike. *On reconstructing grammar: comparative Cariban morphosyntax*. New York, 1998.

GILLIN, John. Tribes of the Guianas. In: STEWARD, Julian H. *Handbook of South American Indians*, New York: Cooper Square Publishers Inc., 1963. v. 3. p. 799-860.

GIRARD, Victor James. *Proto-carib phonology*. 1971. Tese (Doutorado) – University of California, Berkeley, 1971.

GIRARDI, Luisa. A terra e a gente: considerações sobre a transitividade em uma demarcação. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (RBA). 27., 2010. Belém. *Anais...* Belém, 2010a.

_____. Cosmopolítica Kaxuyana: notas sobre uma demarcação de terra indígena. In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS (ANPOCS). 34., 2010b. Caxambu-MG. *Anais...* Caxambu, 2010b. Disponível em: <<http://www.sec.adevento.com.br/anpocs/inscricao/resumos/0003/TBR0283-1.DOC>>. Acesso em: 30 dez. 2010.

_____. *Gente do Kaxuru: mistura e transformação entre um povo indígena Karib-Guianense*. 2011. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

GOEJE, Claudius. H. de. Beiträge zur Völkerkunde von Surinam. *Aus Int. Arch. für Ethnografie* (separata). Leiden: Buchhandlung und Druckerei vormals E.J. Brill, n. 19, 1908.

GOLDMAN, Irving. *The Cubeo: indians of Northwest Amazon*. Urbana: The University of Illinois Press, 1963.

GOLDMAN, Marcio. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. *Cadernos de Campo*, São Paulo: USP/ FFLCH, ano 14, n. 13, p. 149-153, 2005.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 264-275, 1988.

_____. *Retórica da perda*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1996.

_____. (Org.). Apresentação. In: CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

_____. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário. *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina. 2009.

GONGORA, Majoi Fávero. *No rastro da cobra-grande: variações míticas e sociocosmológicas – a questão da diferença na região das Guianas*. 2007. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

GREGORY, Chris A. *Gifts and commodities*. London: Academic, 1982.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Tradição. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza (Coord.). *Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Rio de Janeiro/Brasília: Contra Capa/LACED/ABA, 2012. p. 186-197.

GRUPIONI, Denise Fajardo. Catolicismo, protestantismo e conversão: o campo de ação missionário entre os Tiryó. In: WRIGHT, Robin (Org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

_____. Tempo e espaço no Guiana Indígena. In: GALLOIS, Dominique (Org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2005.

_____. Povos recuperam antigos locais de moradia. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. *Povos indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

GRUPIONI, Denise Fajardo. *Arte visual dos povos Tiryó e Kaxuyana: padrões de uma estética ameríndia*. São Paulo: IEPÉ, 2009.

_____. *Kaxuyana: de volta à sua terra de origem*. 2010. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaxuyana>>. Acesso em: 20 jun. 2010.

_____. Kaxuyana. Verbete. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. *Povos indígenas do Brasil (2006-2010)*. São Paulo: ISA, 2011.

HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la memoire*. Librairie Alcan, 1925; Paris: Editions Albin Michel, 1994.

_____. *Le mémoire collective*. Paris: Alban Michel, 1997.

_____. *A memória coletiva*. Tradução Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HANNERZ, Ulf. *Cultural complexity*. New York: Columbia University Press, 1992.

_____. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da Antropologia Transnacional. *Revista Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 3, n. 1, p. 7-39, 1997 a.

_____. Frontières. *Revue internationale des sciences sociales*. Paris: Editeur ERES, n.154, p. 597-610, 1997 b.

HAU'OFA, Epeli. *Corned beef and tapioca: food distribution systems in Tonga*. Canberra: Development Studies Center/Australian National University, 1979.

HENLEY, Paul. *The Panare: tradition and change on the amazonian frontier*. New Haven: Yale University Press, 1972.

_____. Intergeneration marriage amongst the Caribe-speaking peoples of the Guiana: a preliminary survey. *Antropologica*, Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, p. 59-62, 1984.

HERIARTE, Mauricio de. *Descrição do Estado do Maranhão-Para-Corupa-Rio das Amazonas*. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1964.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Eds.). *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 1982.

HOUTONDJI, Paul. Culture and development in Africa: lifestyles, modes of thought and forms of social organization. In: WORLD COMMISSION ON CULTURE AND DEVELOPMENT. Paris: Unesco, 1994.

HOWARD, Catherine V. Pawana: a farsa dos “visitantes” entre os Waiwai da Amazônia setentrional. Tradição Eduardo Viveiros de Castro. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP/FAPESP, 1993. p. 229-264.

HURLEY, Jorge. Vocabulário dos aborígenes dos rios Trombetas, Cachorro e Jacycury. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará*, Belém, n. 7, p. 229-235, 1932.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Os indígenas no censo demográfico 2010*. Brasília, DF, 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf>. Acesso em: 13 dez. 2013.

KANT DE LIMA, Roberto. Antropologia jurídica. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza (Coord.). *Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Rio de Janeiro/Brasília: Contra Capa/LACED/ABA, 2012. p. 35-54.

KILANI, Mondher. *Anthropologie: du local au global*. Paris: Armand Collin, 2009.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Vom Roraima zum Orinoco: ergebnisse einer reise in nordbrasilien und Venezuela in den Jahren 1911-1913*. Band: Ethnographie: Stuttgart, 1923.

KRUSE, P. Albert. Etwas von den Kaciana: indianern. De Lose Blläter vom Cururu, Santo Antonio-Provinz zeitschrift du Franziskanen in Nord-Brasilien. *Revista da Prelazia Franciscana do Nordeste Brasileiro*, Bahia, v. 1, n. 2, 11. jan. 1933.

_____. *Purá: das Höchste wesen der Arikena*. *Antropos*, Switzerland, v. 50, n. 1-3, p. 404-416, 1955.

LATOUR, Bruno. Not the question. *Antropology Newsletter*, v. 37, n. 3, p.1-5, 1996.

LEDERMAN, Rena. Changing times in Mendi: notes towards writing highland New Guinea history. *Ethnohistory*, Durham: Duke University Press, v. 33, n. 1, p.1-30, 1986.

LE GOFF, Jacques. Memória. Verbete. In: EINAUDI, Guilio. *Enciclopédia Einaudi*. [S.l.]: Edição Portuguesa Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984. v. 1.

LENCLUD, Gérard. Groupe domestique. Verbete. In: BONTE, Pierre; IZARD, Michel (Dirs.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. 4. ed. Paris: Quadrige/PUF, 2012. p. 313.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Totemismo hoje*. Tradução Malcom Bruce. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. *Antropologia estrutural*. Tradução Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975?.

_____. *Myth and meaning*. New York: Schocken, 1978.

_____. *O pensamento selvagem*. Tradução Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.

_____. *L'identité*. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss professeur au Collège de France 1974-1975. Paris: Presses Universitaires de France/Éditions Grasset et Fasquelle, 2010.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira; BELTRÃO, Jane Felipe; ECKERT, Cornelia (Orgs.). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007.

LOPES DA SILVA, Maria Aracy de Pádua. *Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1976. (Os Pensadores).

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAYBURY-LEWIS, David. *A sociedade Xavante*. Tradução Aracy Lopes da Silva. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1984.

MCCALLUM, Cecília. Alteridade e sociabilidade Kaxinauá: perspectivas de uma antropologia da vida diária. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, out. 1998.

MELLO, Adriana Russi Tavares de. A cestaria como trançado de memórias: a estética da produção cesteira na região do Rio Juquiá-Guaçu. 2001. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

MEIRA, Sergio; FRANCHETTO, Bruna. The southern cariban languages and the cariban family. *International Journal of American Linguistics*, v. 71, p. 127-192, 2005.

MEIRA, Sergio. A família linguística Caribe (Karíb). *Revista de Estudos e Pesquisas*, Brasília: FUNAI, v. 3, n. 1-2, 2006.

MELATTI, Julio Cezar. *Índios do Brasil*. São Paulo: HUCITEC, 1980.

_____. Guianense Oriental. *Página do Melatti*. Site. 2011. Disponível em: <<http://www.juliomelatti.pro.br/areas/10guori.pdf>>. Acesso em: 20 maio 2012.

MELLO, Adriana Russi T. *A cestaria como trançado de memórias: a estética da produção cesteira na região do rio Juquiá-Guaçu*. 2001. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

MIRANDA, Marlui. *Ponte entre povos: a música dos índios e a música erudita no Amapá/Brasil*. São Paulo: SESC, 2005.

MOODIE, Dunbar. Social existence and practice of personal integrity: narrative of resistance on the South African gold mines. In: SPIEGEL, A. D.; MCALLISTER, P. A. (Orgs.). *Tradition and transition in Southern Africa*. Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1991. p. 39-63.

MOURA, Margarida Maria. Festas, ritos e celebrações. In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS RURAIS E URBANOS. 34., São Paulo, 2007. *Anais...* São Paulo: CERU, 2007.

NIMUENDAJU, Curt. Die Palikur-Indianer und ihre Nachbarn. Kungl. Vetenshapseoch Vitterhets-Samhaelles Handlingar, Goeteborgs: Fjaerd Foeljden, v. 31, n. 2, 1926.

NORDENSKIÖLD, Erland. *The ethnography of South-America seen from Mojos in Bolivia. Comparative ethnographical studies*, 3. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1924.

NORA, Pierre. Entre mémoire et histoire: la problématique des lieux. In: _____ (Org.). *Les lieux de mémoire: la République*. Paris: Gallimard, 1984. v. 1.

NOVAES, Sylvia Caiuby (Org.). *Habitações indígenas*. São Paulo: Nobel/EDUSP, 1983.

OLIVEIRA, Adolfo de. Fragmentos da etnografia de uma rebelião do objeto: indigenismo e antropologia em tempos de autonomia indígena. *Anuário Antropológico/98*, Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, p. 109-130, 2002.

_____. *Of life and happiness: morality, aesthetics and social life among the southeastern Amazonian Mebengokré (Kayapó), as seen from margins of ritual*. 2003. Tese (Doutorado) – University of St. Andrews, 2003.

OLIVEIRA, Adolfo de. Os povos indígenas: uma constelação cambiante. In: RUSSI, Adriana; ROCHA, Gilmar (Orgs.). *Inventário do artesanato tradicional de Oriximiná/PA*. Niterói: [s.n.], 2012.

_____. Reflexões mais ou menos benjaminianas sobre indianidade no Médio Solimões: discurso acadêmico e obliteração da memória indígena. *Revista Especiaria*, Ilhéus: UESC, v.12, n. 20, 2014. No prelo.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *“O nosso governo”*: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero/CNPq, 1988.

_____. A viagem de volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas do Nordeste. In: ATLAS das terras indígenas/Nordeste. Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional/UFRJ, 1994. p. V-VIII.

_____. Uma antropologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Revista Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 4, n. 1, p. 47-77, abr. 1998.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *Cultura é patrimônio: um guia*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2008.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA (UNESCO). *Recomendação sobre a salvaguarda da cultura tradicional e popular*. Paris, 1989.

OVERING, Joanna. Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, central Brazilian and North-West Amazon socio-political thought. *Antropologica*, Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, n. 59-62, p. 331-348, 1984.

_____. The aesthetics of production: the sense of community among the Cubeo and Piaroa. *Dialectical Anthropology*, n. 14, p. 159-175, 1989.

_____. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. *Revista de Antropologia*, n. 34, p. 7-33, 1991.

_____; PASSES, Allan. *The Anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London/New York: Routledge, 2000.

_____. Estruturas elementares de reciprocidade: uma nota comparative sobre pensamento sociopolítico nas Guianas, Brasil Central e Noroeste Amazônicos. *Caderno de Campo*, n. 11, p. 121-138, 2002.

PARTIDO DOS TRABALHADORES (PT). *A imaginação a serviço do Brasil*. São Paulo, 2003.

PAULA, Ruth Wallace de Garcia. Notas fonológicas da língua kaxuyana. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém: MPEG, n. 43, 1970.

_____. Harmonia vocálica nos afixos de posse na língua Kaxuyâna. *Revista Brasileira de Linguística*, São Paulo: Vozes, ano II, v. 3, n. 2, 1976.

PAULA, Ruth Wallace de Garcia. *Língua Kaxuyana: fonologia segmental e afixos nominais*. 1977. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1977.

_____. Comparação de afixos de posse em línguas Karib. *Boletim do Museu do Índio*. Série Linguística, Rio de Janeiro, n. 2, 1983.

PEIRANO, Mariza Antropologia no Brasil: alteridade contextualizada. In: MICELI, Sergio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Ed. Sumaré/ANPOCS; Brasília: Capes Antropologia, 1999. v. 1.

PELEGRINI, Sandra C. A. Cultura e natureza: os desafios das práticas preservacionistas na esfera do patrimônio cultural e ambiental. *Revista Brasileira de História*, São Paulo: ANPUH, v. 26, n. 51, p.115-140, 2006.

PEREIRA, Maria Denise Fajardo. *Resgatando a escola junto com os Tiriyo e Kaxuyana*. São Paulo: NHII/USP, 1998.

_____. Parque Indígena de Tumucumaque: novos parceiros, novos desafios. In: RICARDO, Carlos Alberto (Ed.). *Povos indígenas no Brasil 1996/2000: Amapá/Norte do Pará*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2001.

PERRONE, Rafael Antonio Cunha. *O desenho como signo da arquitetura*. 1993. Tese (Doutorado) – FAUUSP, São Paulo, 1993.

PÉTESCH, Nathalie. *La pirogue de sable: pérénite cosmique et mutation social chez les Karajá du Brésil central*. Paris: Louvain, Peerters/Selaf, 2000.

POLLACK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. Tradução Dora Rocha Flaksman. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: Ed. Revista dos Tribunais, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

POLYKRATES, Gottfried. Ein beusch bei den Indianern am Rio Trombetas. *Ethnos*, Stockholm: The Ethnografical Museum of Sweden, v. 3-4, p. 128-147, 1957a.

_____. *Kurzer bericht ueber einen besuch bei den Uarikia'na + Arike'na – Kashuia'na + Kachu'yana – Cashue'na – Kahia'na am Rio Cashorro und Rio Trombetas*. Relatório datilografado, arquivo do British Museum. Zeichnungen und Bilder, 1957b.

_____. Kashuiena'ernes Kuringuri-fest: hos indianere i Amazonas jungle. *Vor Viden*, København, haeft 223, p. 449-455, 1958.

POLYKRATES, Gottfried. Zweiter besuch bei den Indiern am Rio Trombetas. *Ethnos*, Stockholm: The Ethnografical Museum of Sweden, n. 3-4, p. 208-212, 1959a.

_____. Verdens skabels-hos Kashuieína-indianerne: myten om de første mennesker, som den er fortalt til. *Vor Viden*, København, haeft 261, p. 29-32, 1959b.

_____. Banandåben: en indiansk myte om oprindelsen til en forunderlig ritual skik. *Vor Viden*, København, hæft 257, p. 705-710, 1959c.

_____. Einige holzschnitzereien der Kashuiéna: indianer. *Folk*, København: Nationalmuseet Soertryk Folk, reprint., v. 2, p. 115-120, 1960.

_____. Beiträge zur: antropologie, ethnografie und sprachforschung der Kashuiéna indianer sowie akkulturationserscheinungen. *Ethnos*, Stockholm: The Ethnografical Museum of Sweden, v. 26, n. 1-2, p. 56-74, 1961.

_____. Beiträge zum verständnis der religion und variationen der materiellen kultur der Kashuiéna-indianer. *Folk*, København: Nationalmuseet, v. 4, p. 70-89, 1962.

_____. *Puragudens folk*. Copenhagen: Hernov, 1963a.

_____. Blandt amazonlandets karibiske indianere. *Naturens Verden*, København, p. 264-286, sept. 1963b.

POMIAN, Krzysztof. Coleção. In: ENCICLOPÉDIA Einaudi. *Memória-história*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1984. v. 1.

POPYGUA, Timóteo Verá. A terra é o berçário da humanidade. In: SERVIÇO SOCIAL DO COMÉRCIO-SP. *Prêmio culturas indígenas*. São Paulo, 2008.

PROGRAMA de formação de professores-pesquisadores Tiriyo e Kaxuyana do Iepé. *Aprendendo o português nas escolas Tiriyo e Kaxuyana*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Macapá: IEPÉ, 2010a.

_____. *Praticando o português nas escolas Tiriyo e Kaxuyana*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Macapá: IEPÉ, 2010b.

PORTOCARRERO, José Afonso Botura. *Tecnologia indígena em Mato Grosso: habitação*. Cuiabá: Entrelinhas, 2010.

PORRO, Antonio. História indígena do alto e médio Amazonas: séculos XVI e XVII. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. Notas sobre o antigo povoamento indígena do alto Trombetas e Mapuera. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, Belém, v. 3, n. 3, p. 387-397, 2008.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 1973.

RADIN, Max. Tradition. Verbete. In: *ENCYCLOPAEDIA of the Social Sciences*. New York: [s.n.], 1935. v. 15.

RAMOS, Alcida Rita. Vozes indígenas: o contato vivido e contado. *Anuário Antropológico/87*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 117-143, 1988.

RAPOPORT, Amos. *Pour une anthropologie de la Maison*. Tradução Anne M. Meistersheim e Maurin Schlumberger. Paris, Bruxelles, Montréal: Dunod, 1972.

REDFIED, Robert. *The primitive world and its transformation*. Ithaca-N.Y.: Cornell University Press, 1953.

REPRESENTANTES do povo Kaxuyana. *Retorno ao território tradicional*. Carta à DEID/FUNAI. 2003.

RIBEIRO, Berta G. *Diário do Xingu*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. *A civilização da palha: a arte do trançado dos índios do Brasil*. 1980. Tese (Doutorado) – USP/FFLCH, São Paulo, 1980. Mimeo.

_____. *A arte do trançado dos índios do Brasil: um estudo taxonômico*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Folclore, 1985.

_____. *Dicionário do artesanato indígena*. São Paulo: Editora USP, 1988.

RICCI, Magda. Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo entre 1835 e 1840. *Revista Tempo*, Niterói: EdUff, v. 11, n. 22, p. 5-30, jan. 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/tem/v11n2/v11n2202.pdf>>. Acesso em: 20 maio 2012.

RIVIÈRE, Peter. *Individual and society in Guiana: a comparative study of amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

RIVIÈRE, Peter. Houses, places and people: community and continuity in Guiana. In: CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen. *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 189-205.

_____. O indivíduo e a sociedade na Guiana: um estudo comparativo sobre a organização social ameríndia. Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora USP, 2001.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Evidence for Tupi-Cariban relationship. In: KLEIN, H.; STARK, L. *South American Indian languages: retrospect and prospect*. Austin: University of Texas Press, 1985. p. 371-404.

_____. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. Línguas indígenas: 500 anos de descobertas e perdas. *DELTA*, São Paulo, v. 9, n. 1, 1993.

_____. Panorama das línguas indígenas da Amazônia. *ComCiência: Revista Eletrônica de Jornalismo Científico*. Reportagem: Amazônia – Interesses e conflitos. 10 nov. 2000. Disponível em: <<http://www.comciencia.br/reportagens/amazonia/amaz6.htm>>. Acesso em: 10 jan. 2014.

RODRIGUES, Ivelise; FIGUEIREDO, Napoleão. *Catálogo das coleções etnográficas do Museu Paraense Emílio Goeldi e Universidade Federal do Pará*. Belém: MPEG, 1982.

RODRIGUES, J. Barbosa. *Exploração e estudo do Valle do Amazonas (rio Trombetas)*. Relatório apresentado ao Ilustríssimo e Excelentíssimo Senhor Conselheiro Dr. José Fernandes da Costa Pereira Junior. Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas. Comissão do Governo Imperial, 1875.

RONDON, Candido Mariano da Silva. *Índios do Brasil do norte do rio Amazonas*. Rio de Janeiro: CNPI, 1953. v. 3.

ROTH, Walter Edmund. *An introductory study of the arts, crafts, and customs of the Guiana indians*. New York: Johnson Reprint Corporation, 1924.

_____. *Additional studies of the arts, crafts, and customs of the Guiana indians: with special reference to those of Southern British Guiana*. Washington: Smithsonian Institution/Bureau of American Ethnology, 1929.

RUSSI, Adriana. Os Kaxuyana e a tamiriki: memória e identidade. In: CONVEGNO INTERNAZIONALE DI AMERICANISTICA. 33., Perugia-Italia, 2011. *Anais...* Perugia-Italia, 2011.

_____; ALVAREZ, Johnny; MACIEL, Sonia (Orgs.). *Cadernos de cultura e educação para o patrimônio*. Niterói: [s.n.], 2012.

_____; ROCHA, Gilmar (Orgs.). *Inventário do artesanato tradicional em Oriximiná: catálogo*. Niterói: [s.n.], 2012.

_____. Kaxuyana e la casa tamiriki: un processo di patrimonializzazione. In: BOLLETIN, Paride; MONDINI, Umberto (Ed.). *Etnografie amazzoniche 3*. Padova: CLEUP, 2013.

_____; ABREU, Regina. Coleções etnográficas europeias: memória e diálogo a partir de artefatos dos ameríndios Kaxuyana. In: REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA. 4., Fortaleza, 2013. *Anais...* Fortaleza, 2013.

_____. Coleções etnográficas europeias: memória e diálogo a partir de artefatos dos ameríndios Kaxuyana. *Revista Especiaria*, Ilhéus: UESC, v. 12, n. 20, 2014. No prelo.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte 1). *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997a.

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte 2). *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p.103-150, 1997b.

SALISBURY, Richard. Affluence and cultural survival: an introduction. In: SALISBURY, Richard; TOOKER, Elizabeth (Orgs.). *Affluence and cultural survival*. Washigton, DC: The American Ethnological Society, 1984. p. 1-11.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 38, out. 1998. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69091998000300010>>. Acesso em: 26 nov. 2012.

SÃO MARCOS, Francisco de. Rapport présenté au roi par le frère F. de São Marcos sur son voyage par la rivière Trombetas le 6.11.1728. In: RIO BRANCO, Paranhos Barão. Limites entre le Brésil et la Guyane Anglaise. *Anexe au 1^{er} Mémoire*, Paris, v. 3, p. 42-52, 1903.

SCHMIDT, Max. Das haus im Xingu-Quellgebiet. In: LEHMANN, W. (ed.). *Festschrift Eduard Seler dargebracht zum 70: Geburtstag von Freunden, Schülern und Verehrern*. Stuttgart: Strecker und Shröeden, 1922. p. 441-470.

SCHMIDT, Wilhelm. *Ethnologia Sul Americana*. Tradução Sérgio Buarque de Holanda. São Paulo: Editora Nacional, 1942. (Coleção Brasileira).

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileira. In: PACHECO DE OLIVEIRA FILHO, João (Eds.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Marco Zero, 1987.

SEKI, Lucy. A linguística indígena no Brasil. *DELTA*, São Paulo, v. 15, n. especial, p. 257-290, 1999.

SERVIÇO SOCIAL DO COMÉRCIO (SESC). Katxuyana. In: PRÊMIO Culturas Indígenas: Edição Xicão Xukuru. São Paulo, 2008.

SILVA, Marcio Ferreira da. Linguagem e parentesco. *Revista de Antropologia*, São Paulo: FFLCH/USP, v. 42, n. 1-2, p.187-223, 1999.

SIMMEL, Georg. *Simmel*. São Paulo: Ática, 1983. (Coleção grandes cientistas sociais, 34).

SORRE, Max. *Les fondements de la géographie humaine: l'habitat*. Paris: Armand Colin, 1952.

SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Ed. UnB, 2000.

STALLYBRASS, Peter. *O casaco de Marx: roupas, memória, dor*. Organização e tradução Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

STRATHERN, Marilyn. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. California: University of California Press, 1990.

TAYLOR, Charles. The politics of recognition. In: GUTMAN, Amy (Ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

TORRES, Constantino M. Tabletas para alucinogenos en Sudamerica: tipologia, distribucion y rutas de difusion. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, Santiago de Chile, n. 1, 1986.

TRILLING, Lionel. *Sincerity and authenticity*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

TRONCARELLI, Maria Cristina (Org.). *Pape mireton yomukatohu: livro de alfabetização na língua kaxuyana*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/IEPÉ, 2010.

TURNER, Terence. The politics of culture. In: SPOONER, B. (Ed.). *Conservation and survival*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

_____. Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapó culture and anthropological consciousness. In: STOCKING, G. (Ed.). *Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1991. p. 285-313.

_____. *The Kayapo revolt against extractivism: an indigenous people's struggle for socially equitable and ecologically sustainable production*. 1995. Mimeo.

VAN VELTHEN, Lucia Hussak. *Referências sobre o Parque Indígena Tumucumaque: população indígena, decretos, ameaças à sua integridade, notas ecológicas*. [S.l.]: CEDI, 1979.

_____. O Parque Indígena de Tumucumaque. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Nova Série – Antropologia*, Belém: MPEG, n. 76, 1980.

VELHO, Gilberto. Antropologia e patrimônio cultural. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro: Fundação Pró-Memória, n. 20, p. 37-39, 1984.

VIDAL, Lux. O espaço habitado entre os Kaiapó-Xikrin (Jê) e os Parakanã (Tupi) do médio Tocantins, Pará. In: NOVAES, Sylvia Caiuby (Org.). *Habitações indígenas*. São Paulo: Nobel, 1983.

VINHAES, Ernesto. *Aventuras de um repórter na Amazônia*. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1944.

WALLACE, Ruth. Notas fonológicas da língua Kaxuyâna. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém: MPEG, n. 43, 1970.

WAGNER, Philip L. Epígrafe. In: RAPOPORT, Amos. *Pour une anthropologie de la maison*. Tradução Anne M. Meistersheim e Maurin Schlumberger. Paris; Bruxelles; Montréal: Dunod, 1972.

WRIGHT, Robin (Org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Ed. Unicamp, 1999.

YDE, Jens. *Material culture of the Wawáí*. Copenhagen: The National Museum of Copenhagen, 1965.

Trabalho revisado e formatado por Mirna Juliana.
(mirnarevisora@gmail.com)

APÊNDICES

Apêndice A

Quadro 1 - Guia de fontes: grafia da etnia, autores e obras²²⁰

Década/total trabalhos	Grafia etnia	Autor	Título trabalho	Outros dados Bibliográficos	Ano
1900 a 1909 01	Cashuaná ²²¹ ou Cachuanas	COUDREAU , Olga	<i>Voyage au Trombetas 7 aout 1899-25novembre 1899</i>	Paris. A.Lahure, Imprimeur-éditeur	1900
1910 a 1919 0	Nada encontrado				
1920 a 1929 0	Nada encontrado				
1930 a 1939 02		HURLEY , Jorge	Vocabulário dos aborígenes dos rios Trombetas, Cachorro e Jacycury.	Revista do Instituto Historico e Geográfico do Pará, 7: 229-235. Belém	1932
	Kaciana	KRUSE , Albert	Etwas Von den Kaciana (Sobre os índios Kaciana. Trad. Ingrid Lenk)	[Santo Antonio, BA]: [Provinzzeitchrift du Franziskanen in Nord], [1933]. 1v. Sep. de Lose Blätter vom Cururu, Santo Antonio, Provinzzeitchrift du Franziskanen in Nord Brasilien, 11 jan, n.2, Bahia, 1933.	1933
1940 a 1949 03		AGUIAR , Braz Dias de	Trabalhos da Comissão Brasileira Demarcadora de Limites – primeira divisão – nas fronteiras da Venezuela e Guianas Britânicas e Neerlandesas, de 1930-40	Anais do IX Congresso Brasileiro de Geografia, Florianópolis, SC	1940
	Cachuianã	VINHAES , Ernesto	Aventuras de um repórter na Amazônia	Documentos de nossa época, no. 12, 2ª. Ed. Edição da Livraria do Globo, Porto Alegre	1944
	Caxuianá	FARIA , João Barbosa ²²²	Contribuição para o estudo da arqueologia pré-histórica do baixo Amazonas ²²³	Imprensa Nacional, Rio de Janeiro	1946

²²⁰ Ao total foram localizadas 91 referências.

²²¹ Cashuaná é a forma grafada no texto de Detering (1962) e Cachuanas como está no texto de Coudreau.

²²² João Barbosa foi o etnógrafo da Comissão Rondon (expedição *Rondon à Serra do Tumucumaque e rio Cuminá – 1925-1930* que tinha por objetivo explorar a fronteira do Brasil com a Guiana Holandesa e a “grande família primitiva caraíba ou caribe”. A partir da análise de documentos do arquivo do Museu do Índio (RJ) me parece que os objetos da coleção etnográfica kaxuyana, a coleção mais antiga que se tem notícias, atualmente abrigada no Museu Nacional/UFRJ no Rio de Janeiro pode ter sido coletada durante esta expedição.

²²³ O *Relatório sobre aspectos da cerâmica arqueológica dos rios Trombetas e Jamundá*, resultante da expedição *Rondon à Serra do Tumucumaque e rio Cuminá – 1925-1930* foi publicado pouco mais de uma década depois como *Contribuição para o estudo da arqueologia pré-histórica do baixo Amazonas*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946 (publicação nº 89 da antiga Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas do Mato-Grosso ao Amazonas – “Comissão Rondon”) contém dados do Relatório sobre aspectos da cerâmica arqueológica dos rios Trombetas e Jamundá

1950 a 1959 18	Kachúyana	GAMA MALCHER, José	Ficha (manuscrita) com catalogação de etnias	Arquivo Museu do índio (Rio de Janeiro)	1950
	Caxuianá	RONDON, Candido Mariano da Silva	Índios do Brasil do Norte do rio Amazonas	Rio de Janeiro: CNPI, vol. III	1953
	Kachúyana	FRIKEL, Gunter Protasio	Kamani	Revista do Museu Paulista, Nova Série, vol 7, São Paulo, p. 257-274	1953
	Caxiuanás	CRULS, Gastão	A Amazônia que eu vi – Óbidos – Tumucumaque	Brasiliense. Série 5, v. 113. São Paulo: Cia. Ed. Nacional. Biblioteca Pedagógica Brasileira	1954
	Kasúyana	KRUSE, Albert	Purá, das Höchstes wesen der Arikéna (Purá, o ser supremo dos índios Arikéna) – tradução Laura Alves	Anthropos, v. 50, fasc. 1-3, p. 404-416, Switzerland	1955
	Kachuyana	FRIKEL, Frei Protasio	Tradições histórico-lendárias dos Kachuyana e Kahyana (versão Kachuyana)	Revista do Museu Paulista, 9, São Paulo	1955
	Kachúyana		Sinais e marcos de orientação e advertência indígenas	Revista de Antropologia, vol 4, no. 3, São Paulo	1956
	Kashuíéna	POLYKRATES, Gottfried	Ein besuch bei Indianern am Rio Trombetas (Uma visita aos índios do rio Trombetas)	Ethnos, 3-4, Stockholm, The Ethnografical Museum os Sweden, p. 128-147	1957 a
			Kurzer bericht ueber einen besuch bei den Uarikia'na + Arike'na – Kashuia'na + Kachu' yana – Cashue'na – Kahia'na am rio Cashorro und rio Trombetas (relatório datilografado)	Arquivo British Museum (Londres)	1957 b
			Kashuena'ernes Kuringuri-fest – hos indianere i Amazonas Jungle	Vor Viden, haeft 223, Copenhagen, p.449-455	1958
	Cahuiana	GAMA MALCHER, José Maria	Tribos da área amazônica	Belém: Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia - SPVEA	1958
	Kachúyana	FRIKEL, Frei Protasio	Classificação lingüístico-etnológica das tribos indígenas do Pará setentrional e zonas adjacentes	Revista de Antropologia, vol 6, no.2, São Paulo	1958
	Kaxuyana	DERBYSHIRE, Desmond	Report on Kaxuyana (Carib) language	Arquivo Museu Nacional (Rio de Janeiro)	1958 a
			Formulário padrão Kaxuyana	Arquivo Museu Nacional (Rio de Janeiro)	1958 b
	Kashuíéna	POLYKRATES, Gottfried	Zweiter besuch bei den Indianern am Rio Trombetas (Segunda visita aos indígenas no rio Trombetas)	Ethnos, 3-4, Stockholm, The Ethnografical Museum os Sweden	1959 a
			Verdens skabelsehos Kashuíéna- indianerne – myten om de første mennesker, som den er fortalt til	Vor viden, hæfte 261, Copenhagen, p. 29-32	1959 b
			Banandåben . En indiansk myte om oprindelsen til en forunderlig rituel skik	Vor Viden, hæft 257-258, Copenhagen, p. 705-710	1959 c
			Krops – og ansigtsmaling hos nogle sydamerikanske indianere	Vor Viden, hæfte 262, Copenhagen, p. 33-37	1959 d

1960 a 1969 20		BIRKET – SMITH, K.		Folk, vol. 2	1960
	Kaxuiana	BALDUS, Herbert	A lenda do Curare. In: Estórias e lendas dos índios ²²⁴	Rio de Janeiro: Livraria Literart Ed.	1960
	Kachúyana	FRIKEL, Protásio	Os Tiriýó – notas preliminares	Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, nova série – Antropologia nº 9, Belém: MPEG	1960
	Kashuíéna	POLYKRATES, Gottfried	Einige Holzschnitzereien der Kashuíéna-indianer (Alguns trabalhos em madeira dos índios Kaxuyana, tradução Marcelo Victor)	Folk, vol. 2, Kølbenhavn, Nationalmuseet, p. 115-120	1960
			Beiträge zur: Anthropologie, Ethnografie und Sprachforschung der Kashuíéna Indianer sowie akkulturationserscheinungen (Contribuição para os estudos antropológicos, etnográficos e linguísticos dos índios Kashuíéna assim como ocorrências de aculturação, tradução Sayuri Arakawa)	Ethnos, vol.26, nº 1-2, Stockholm: The Ethnographical Museum of Sweden, p. 56-74	1961
	Katxhuyana	DERBYSHIRE, Desmond	Notas comparativas sobre três dialetos Karibe	Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, série Antropologia, nº 14, Belem: MPEG	1961
	Kachúyana	FRIKEL, Frei Protásio	Mori – a festa do rapé (índios Kachuyana, rio Trombetas)	Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, nova série Antropologia, nº 12, Belem: MPEG	1961 a
			Fases culturais e aculturação intertribal no Tumucumaque	Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, nova série Antropologia, nº 16, Belem: MPEG	1961 b
	Kaxúyana	BALDUS, Herbert	Os carimbos dos índios do Brasil	Revista do Museu Paulista, nova série, vol. 13, São Paulo, p. 8-75)	1961-62
	Kaschuyana	DETERING, Dascha	Flechtwerke und flechttechniken der Kaschuyana –indianer nordost- brasiliens (Trançados e técnicas de entrançamento dos índios Kasxhuyana do nordeste brasileiro, tradução Marcelo Moreira)	Baessler-Archiv, Neue Folge, Band X, Berlin: Museums für Völkerkunde, p. 63-104	1962
	Kashuíéna	POLYKRATES, Gottfried	Beiträge zum verständnis der Religion und variationen der materiellen kulturk der Kashuíéna-indianer (Contribuição para a compreensão da religião e variações da cultura material dos índios Kashuíéna, traduçãoo Sayuri Arakawa)	Folk, vol.4 , København, Nationalmuseet, p. 70-89	1962
		FRIKEL, Protasio	Aculturação intertribal no Tumucumaque	Actas memórias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas, México	1962
	Kashuenã	GILLIN, John	Handbook os south American Indians – tribes of the Guianas	New York, Vol.3	1963
	Kashuíéna	POLYKRATES, Gottfried	Puragudens Folk	Copenhagen: Hernov	1963 a
			Blandt Amazonlandets Karibiske indianere	Naturens Verden, September, Copenhagen, p. 264-286	1963 b
	Kachuyána	GAMA MALCHER, José Maria	Índios – grau de integração na comunidade nacional, grupo linguístico, localização	Rio de Janeiro: CNPI, publicação nº 1, nova série	1964
	Kaschúyana	FRIKEL, Protasio	Das problem der Pianokotó-Tiriýó	Völkerkundliche Adhandlungen, Niedersächischen, Hannover: Landesmuseums, Band I	1964
			Tradição traibal e arqueologia no Tumucumaque	Revista do Museu Paulista, São Paulo, nº 14	1965
			Os últimos Káhyana	Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, nº 1, separata, São Paulo	1966
			Relatório de Trabalho	Acervo documental MPEG, Belém	1968

²²⁴ O texto referente à lenda do curare dos Kaxuiana com ilustração de J. Lanzellotti, é a reprodução da obra de Frikel, P: *Kamani* (1953, p.267-269)da Revista do Museu Paulista.

1970 a 1979	Kaxúyana	FRIKEL, Protasio	Os Kaxuyana - Notas etno-históricas	Museu Paraense Emilio Goeldi, Publicações avulsas, nº 14, Belem	1970 a
			O código de civilidade Kaxúyana	Universitas, 6/7, Salvador	1970 b
	Kaxuyâna	WALLACE, Ruth	Notas fonológicas da língua Kaxuyâna	Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, nº 43	1970
	Kaxúyana	FRIKEL, Protasio	A mitologia solar e a filosofia de vida dos índios Kaxúyana	Estudos sobre línguas e culturas indígenas, Summer Institute of Linguistics, Brasília	1971 a
			Dez anos de aculturação Tiriyó – 1960-1970. Mudanças e problemas	Museu Paraense Emilio Goeldi, publicações avulsas, nº 16, Belem	1971 b
	Kaxúyana	FRIKEL, Protasio e CORTEZ, Roberto	Elementos demográficos do alto Paru de Oeste, Tumucumaque Brasileiro (índios Ewarhoyâna, Kaxúyana e Tiriyó)	Publicações avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi, Belem	1972
	Kaxuyâna	PAULA, RuthWallace de G.	Harmonia vocálica nos afixos de posse na língua Kaxuyâna	Revista Brasileira de Linguística, vol.3, nº 2, ano II, Ed. Vozes	1976
	Kaxúyana	CORTEZ, Roberto	O diaconato indígena: articulação étnica no recôncavo do Tumucumaque Brasileiro	Dissertação, Rio de Janeiro, UFRJ/MN	1977
	Kaxuyâna	PAULA, RuthWallace de G.	Lingua kaxuyâna: fonologia segmental e afixos nominais	Dissertação, MN/UFRJ, Rio de Janeiro	1977
	Kaxúyana	ANDRADE, Carlos Drummond de	O Kaxúyana, esse bem-educado	Jornal do Brasil, 24/10/1978, p.05	1978
11	Kachuyana	VAN VELTHEN, Lucia Hussak	Referências sobre o Parque Indígena do Tumucumaque	CEDI	1979

1980 a 1989 10	Kachuyãna	VAN VELTHEN , Lucia Hussak Van	O parque indígena de Tumucumaque...	Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, Antropologia, nº 76	1980
	Kaxúyana	ALMEIDA , Maria da Penha C.	Relatório referente ao projeto de construção da hidrelétrica de Cachoeira Porteira (Trombetas)	Arquivo ISA – Processo FUNAI 3115/81	1981 a
			Relatório eleição e delimitação dos PIS Nhamundá e Mapuera	Arquivo ISA – Processo FUNAI 2989/80	1981 b
	Kaxuiãna	RODRIGUES , I. e FIGUEIREDO , N.	Catálogo das coleções etnográficas do Museu Paraense Emílio Goeldi e Universidade Federal do Pará	Série Guias do Museu Paraense Emílio Goeldi	1982
	Kaxuyana	?	Termo de convênio entre Missão Tiriyo e FUNAI		1982
		FUNAI	Trata da posse área aos Hixkaryana, Kaxuyana, Wai-wai, Katuena, Mamayana, Xirieu	Portaria no. 1465 de 21/nov	1982
	Kaxuyãna	PAULA , RuthWallace de G.	Comparação de afixos de posse em línguas Karib	Boletim do Museu do índio, série Linguística, nº 2, Rio de Janeiro	1983
	Kaxuyana	RICARDO , C.A; GALLOIS , Dominique	Povos Indígenas do Brasil – verbete Kaxuyana	Vol. 3 – Amapá e norte do Pará, São Paulo: CEDI	1983
Kaxúyana	TORRES , Constantino	Tabletas para alucinógenos en Sudamérica: tipologia, distribucion y rutas de difusion	Boletin Del Museo Chileno de Arte Precolombino, nº 1, Santiago de Chile	1986	
Kaxuyana	MEIRELLES , J.; LEONI , Renato; OLIVEIRA FILHO , J.	Análise de área indígena Nhamundá/Mapuera	Parecer nº 88 do GT FUNAI	1986	

1990 a 1999 1	Kaxuyana	PEREIRA, Maria Denise Farjado	Resgatando a escola junto com os Tiriyo e Kaxuyana	NHII/USP	1998
2000 a 2009 13	Kaxuyana	PEREIRA, Maria Denise Farjado	Parque Indígena do Tumucumaque: novos parceiros, novos desafios PIB – Povos Indígenas do Brasil (1996-2000)	São Paulo: ISA , vol. Amapá e norte do Pará	2001
	Katxuyana	GRUPIONI, Denise	Povos recuperam antigos locais de moradia PIB – Povos Indígenas do Brasil (2001-2005)	São Paulo: ISA	2006
	Kaxuyana	BESSA, Jucelino	Informação no. 01	FUNAI	2003
	Katxuyana	GALLOIS, Dominique; GRUPIONI, Denise	Povos Indígenas no Amapá e norte do Pará: quem são, onde estão, quantos são, como vivem e o que pensam?	São Paulo: IEPÉ/NHII/USP	2003
	Kaxuyana	Representantes do povo Kaxuyana	Retorno ao território tradicional	Carta à DEID/FUNAI	2003
	Kaxuyana	MIRANDA, Marlui	Ponte entre povos: a música dos índios e a música erudita no Amapá	Brasil	2005
	Katxuyana, Kaxuyana	GALLOIS, Dominique	Redes de relações nas Guianas	São Paulo	2005
	Katxuyana	MEIRA, Sergio	A família linguística Caribe (Karib)	Revista de Estudos e Pesquisas	2006
	Kaxuyana	GONGORA, Majoi	No rastro da cobra-grande: variações e sociocosmológicas – a questão da diferença na região das Guianas	Dissertação, São Paulo	2007
		CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben	Trombetas-Mapuera: território indígena	PPTAL. Brasília: FUNAI	2008
		APITIKATXI	Tamiriki: construindo uma casa, reconstruindo uma cultura	Projeto submetido ao Prêmio Culturas Indígenas, edição 2007	2008
		SESC SP	Prêmio Culturas Indígenas Edição Xicão Xukuru ²²⁵	São Paulo: SESC, p. 163	2008
		GRUPIONI, Denise	Arte visual dos povos Tiriyo e Kaxuyana		2009

²²⁵ Neste documento o nome da etnia aparece como Katxuyana.

2010 a 2013 12	Kaxuyana	GIRARDI, Luisa	A terra e a gente: considerações sobre a transitividade em uma demarcação	27ª. RBA	2010 a
			Cosmopolítica Kaxuyana: notas sobre uma demarcação de terra indígena	ANPOCS	2010 b
		Programa de formação de professores-pesquisadores Tiriý e Kaxuyana do IEPÉ	Aprendendo o português nas escolas Tiriý e Kaxuyana	São Paulo: Imprensa Oficial; Macapá: IEPÉ	2010 a
		Programa de formação de professores-pesquisadores Tiriý e Kaxuyana do IEPÉ	Praticando o português nas escolas Tiriý e Kaxuyana	São Paulo: Imprensa Oficial; Macapá: IEPÉ	2010 b
		GRUPIONI, Denise	Kaxuyana: de volta à sua terra de origem	São Paulo: ISA/ IEPÉ	2010
		TRONCARELLI, Maria Cristina (org.)	Livro de alfabetização na língua kaxuyana	São Paulo: ISA/ IEPÉ	2010
		GRUPIONI, Denise	verbete Kaxuyana In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany . Povos Indígenas do Brasil (2006-2010)	São Paulo: ISA	2011
		GIRARDI, Luisa	Gente do Kaxuru: mistura e transformação entre um povo indígena Karib-Guianense	Dissertação, Belo Horizonte	2011
		RUSSI, Adriana	Os Kaxuyana e a tamiriki: memória e identidade	XXXIII Convegno Internazionale di Americanistica, Italia	2011
		CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben; GONÇALVES GIRARDI, Luisa	Dispersão e concentração indígena nas fronteiras das Guianas: análise do caso Kaxuyana	Revista Brasileira do Caribe, vol. XIII, nº 25, julho-diciembre, Goiânia: Universidade Federal de Goiás, pp. 15-42	2012
		RUSSI, Adriana; ABREU, Regina	Coleções etnográficas europeias – memória e diálogo a partir de artefatos dos ameríndios Kaxuyana	IV REA e XIII ABANNE, Fortaleza	2013
		RUSSI, Adriana	I Kaxuyana e la casa tamiriki: un processo di patrimonializzazione	Etnografie Amazoniche 3, Padova: CLEUP	2013

ANEXOS

Anexo A

Alfabeto kaxuyana²²⁶

Osoto Yohu

Vogais:

A E I O U Ĩ
a e i o u ï

Consoantes:

H K L M N P R S T X W Y ´(glotal)
h k l m n p r s t x w y ´(glotal)

²²⁶ O alfabeto kaxuyana é constituído por 18 letras. Dados extraídos do livro organizado por Maria Cristina Trocarelli (2010, p. 15).