



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

O'RAMAKO KAHYANA : **R**eativações no *Kahu*

DYEDRE ALVES PEDROSA

Manaus-AM

2023

DYEDRE ALVES PEDROSA

O'RAMAKO KAHYANA : Reativações no *Kahu*

Dissertação de mestrado

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do título de mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas, Ufam, sob orientação do Profº Drº Carlos Machado Dias Júnior.

Manaus-AM

2023

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

P372o Pedrosa , Dyedre Alves
O'ramako kahyana : reativações no Kahu / Dyedre Alves Pedrosa
. 2023
126 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Carlos Machado Dias Júnior
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade
Federal do Amazonas.

1. Kahyana. 2. Yana. 3. Kahu. 4. Rio Trombetas. 5. Guiana. I.
Dias Júnior, Carlos Machado. II. Universidade Federal do
Amazonas III. Título

BANCA EXAMINADORA

Professor Dr. Carlos Machado Dias Júnior
(Presidente)

Professor Dr. Gabriel Coutinho Barbosa
(Membro)

Professora Dr^a. Ana Carla dos Santos Bruno
(Membro)

RESUMO

Esta pesquisa trata-se de exercício etnográfico sobre o fenômeno de reocupação de aldeias antigas realizado pelos Kahyana, complexo coletivo indígena caribe-guianense. Os Kahyana habitam desde tempos imemoriais a paisagem do extremo norte- amazônico, rio Trombetas, e têm nessa paisagem o *locus* das suas principais referências mitológicas que eles nomeiam pela palavra *Kahu*. Procurei demonstrar ao longo deste trabalho que a reativação das aldeias antigas no *Kahu* pelos Kahyana mobiliza um movimento criativo onde há distintos entrelaçamentos. Pretendo, mais especificamente, abordar narrativas sobre o movimento de migração mais recente das famílias Kahyana que saíram dos aglomerados missionários para viverem no *Kahu*. A volta ao *Kahu*, considerado território tradicional dos Kahyana, como veremos pode ser entendida enquanto produto de interação contínua entre lugares, pessoas, substâncias, heróis míticos, seres, cultivares. Tudo isso acontece num só fluxo em contínua transformação.

Palavras-chave: Kahyana, -Yana, Kahu, Rio Trombetas, Guiana, transformações, lugares ameríndios, cosmopolítica, coexistências, socialidade.

ABSTRACT

This research is an ethnographic exercise about the phenomenon of reoccupation of ancient villages carried out by the Kahyana, a complex caribe-guianense indigenous collective. Since time immemorial, the Kahyana have inhabited the landscape of the Trombetas River, in the far north of the Amazon, and this landscape is the locus of their main mythological references, which they call *Kahu*. I have tried to demonstrate throughout this paper that the reactivation of the ancient villages in *Kahu* by the Kahyana mobilizes a creative movement where there are distinct interweavings. More specifically, I intend to address narratives about the more recent migration movement of Kahyana families who left the missionary settlements to live in *Kahu*. The return to *Kahu*, considered the traditional territory of the Kahyana, as we will see can be understood as a product of interaction and continuity between places, people, substances, mythical heroes, beings, cultivars. All this happens in a single flow in continuous transformation.

Keywords: Kahyana, -Yana, Kahu, Trombetas River, Guiana, transformations, cosmopolitics, reactivations, coexistence, sociality.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos Kahyana, sem a inestimável colaboração dos meus amigos e parceiros de pesquisa, este trabalho se quer poderia existir. Em especial, agradeço as aldeias que me receberam: *Kaxpakuru*, *Araçá* e *Purho Miti*. Agradeço pela confiança, por compartilharem comigo um pouco de seus dias, conhecimentos e boa companhia.

À Associação dos povos indígenas Katxuyana, Tunayana Kahyana AIKATUK, e também a Associação dos povos indígenas do rio Trombetas Mapuera-APITMQ. E suas lideranças, e seus compromissos, dos quais eu estimo uma profunda admiração.

Ao meu orientador, professor Carlos Machado Dias Jr, pela sua generosidade, paciência e trocas positivas de conhecimentos.

À minha querida família.

Por fim, gostaria de estender minha gratidão a todas as pessoas em que algum momento ao do processo de construção deste trabalho puderam transmitir alguma forma de estímulo, informação, sugestões, críticas. Este trabalho é sem dúvidas fruto deste engajamento múltiplo. Seguimos.

LISTA DE ABREVIATURAS, SIGLAS.

AIKATUK -Associação Indígena Kaxuyana, Tunayana E Kahyana

CPT- Cachoeira Porteira

CTI- Centro De Trabalho Indigenista

SPI- Serviço de Proteção aos Índio

FAB -Força Aérea Brasileira

FUNAI- Fundação Nacional Do Índio

IEPÉ- Instituto De Pesquisa E Formação Indígena

TI -Terra Indígena

TQ- Terra Quilombola

UFM- Unevangelized Fields Mission

OFM-Ordem dos frades menores

CEDI- Centro Ecumênico de Documentação e Informação

CASAI- Casa de Saúde Indígena

RCID-Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação de Terra Indígena.

SIL -Summer Institute of Linguistics

IBGE -Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ISA- Instituto Socioambiental

MPF- Ministério Público Federal

DNER- Departamento nacional de estradas de rodagem

REBIO- Reserva Biológica do Rio Trombetas

IBDF -Instituto brasileiro de Desenvolvimento Florestal

PPTAL- Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal

PGTA - Plano de Gestão Territorial e Ambiental

IBAMA- Instituto Brasileiro do Meio Ambiente

MEVA- Missionários da missão evangélica na Amazônia

LISTA DE ILUSTRAÇÕES: MAPAS, FOTOS E CROQUIS.

- Figura 1.** Mosaico de Terras Indígenas no extremo Norte-Caribe guianense.
- Figura 2.** Contexto do trabalho de campo. Mapa 2020.
- Figura 3.** Uma casa nuclear, rio Cachorro, década de 1950.
- Figura 4.** Mapa de rotas, caminhos, aldeias antigas –*yana*, 1958.
- Figura 5.** Missão Tiryó, 1973.
- Figura 6.** A estrada aberta em Cachoeira Porteira na década de 1970.
- Figura 7.** Missões concentradas no contexto norte-caribe.
- Figura 8.** Mapa de dispersão de aldeias menores na missão Tiryó em 1990.
- Figura 9.** Festa de natal na missão Tiryó, 1974.
- Figura 10.** Antônio *Kanhaxte*, pata yotono *Kahyana*.
- Figura 11.** *Pata yotono* Juventino *Perisima* Junior e *Kanhaxte*. 2021.
- Figura 12.** Frederico *Yakrawatxi*, missão Tiryó, 1972.
- Figura 13.** *Konori* e seu bastão (*ne waha wotoimó*).
- Figura 14.** *Ester* Imeriki na missão Tiryó, alimentando seus *pets*.
- Figura 15.** Maria Viera *Ayanaru* na cozinha da missão Tiryó, 1978
- Figura 16.** Maria Viera *Ayanaru* na cozinha na aldeia *Purho Mitï*, 2018.
- Figura 17.** Vista aérea da missão Tiryó, 1975.
- Figura 18.** Saias *monenbó* das mulheres *Kahyana*, década de 1950.
- Figura 19.** Saia com sementes secas de fruta-pão (*tutkoimo*), 2018.

SUMÁRIO

Apresentação.	9-10.
Introdução.	10-17.
Capítulo I: Movimentos e transformações	18-50.
1.1 <i>O Kahu</i> e as pessoas.	
1.2. A chegada dos missionários.	
Capítulo II: Os donos dos lugares.	51-88.
2.1. Sobre líderes e donos.	
2.2. O chamado ao <i>Kahu</i> .	
Capítulo III: Voltas e alianças: outras sagas Kahyana	89-120.
3.1. Entre malocas e redes de alteridades.	
3.2. Pelos lugares na floresta (<i>yutu</i>).	
Conclusão. Epílogo	109-110.
Referências bibliográficas	111-126

APRESENTAÇÃO

O objetivo geral deste presente estudo é contribuir com uma investigação etnográfica sobre o fenômeno de reativações das aldeias antigas do povo Kahyana na bacia do rio Trombetas.

Durante o final da década de 1960 e começo da década de 1970, pessoas a quem nos reportamos genericamente pelo nome Kahyana passaram a viver em diferentes postos de atração missionários, localizados no norte amazônico, nos rios Mapuera, Nhamundá e Paru de O'este, e nas fronteiras dos atuais países, Guiana e Suriname.

Nos dias atuais, os Kahyana estão se organizando territorialmente nas Terras Indígenas localizadas ao longo do território *Wayamu*. A palavra *Wayamu* está presente em diferentes línguas do tronco caribe guianense, é uma referência ao animal jabuti-do pé-amarelo. O território *Wayamu* representa a união dos povos que habitam as calhas fluviais dos rios: Cachorro, Trombetas, Turuni, Mapuera e Nhamundá, Jatapu, Jatapuzinho nas TI's: Trombetas Mapuera, Nhamundá-Mapuera e Katxuyana-Tunayana. A escolha do nome *Wayamu* também se trata de uma analogia a presença do animal jabuti nas relações cosmo-ontológicas povos caribe-guianense. Além disso, para os Kahyana a presença do animal *wayamu* na floresta pode ser associada a um símbolo de força e resistência. “O *wayamu* possui um casco que pode ser dificilmente quebrado, é resistente porque consegue sobreviver durante muito tempo, sem água ou comida, mesmo que demore, ele consegue chegar até o seu destino. E assim, as pessoas devem ser” (Comunicação pessoal/ AIKATUK, 2021). A paisagem do médio-alto curso do rio Trombetas, inserida no território *Wayamu*, será o lugar onde localizado de certa forma, o ‘recorte’ geográfico e de maior fôlego descritivo desta pesquisa. Tal paisagem está inserida etnologicamente no contexto das Terras Baixas da América do Sul, no Planalto das Guianas, rodeada pelas bacias do rio Amazonas, canal Casiquiare, Orinoco e oceano atlântico numa vasta extensão conectada aos países Brasil, Venezuela, Guiana, Suriname (cf. RIVIÈRE2001; FARAGE,1991).

Realizei a maior parte do meu trabalho de campo no médio curso do rio Trombetas, em três aldeias Kahyana (*Kaxpakuru*, *Araçá*, *Purho Mití*), na TI Katxuyana-Tunayana. A TI-Katxuyana Tunayana segundo um levantamento demográfico mais recente, conta com uma população aproximada de 1.560 habitantes (AIKATUK, 2019/ CASAI, 2020). A Terra Indígena Katxuyana Tunayana é constituída especialmente por aldeias menores formadas por famílias nucleares, às vezes extensas, normalmente centralizadas na presença de sogros-chefes, uma imagem clássica já conhecida da literatura etnológica guianense (cf. RIÈVERE 1969; VIVEIROS DE CASTRO, E. 1985; GALLOIS et al, 2015).

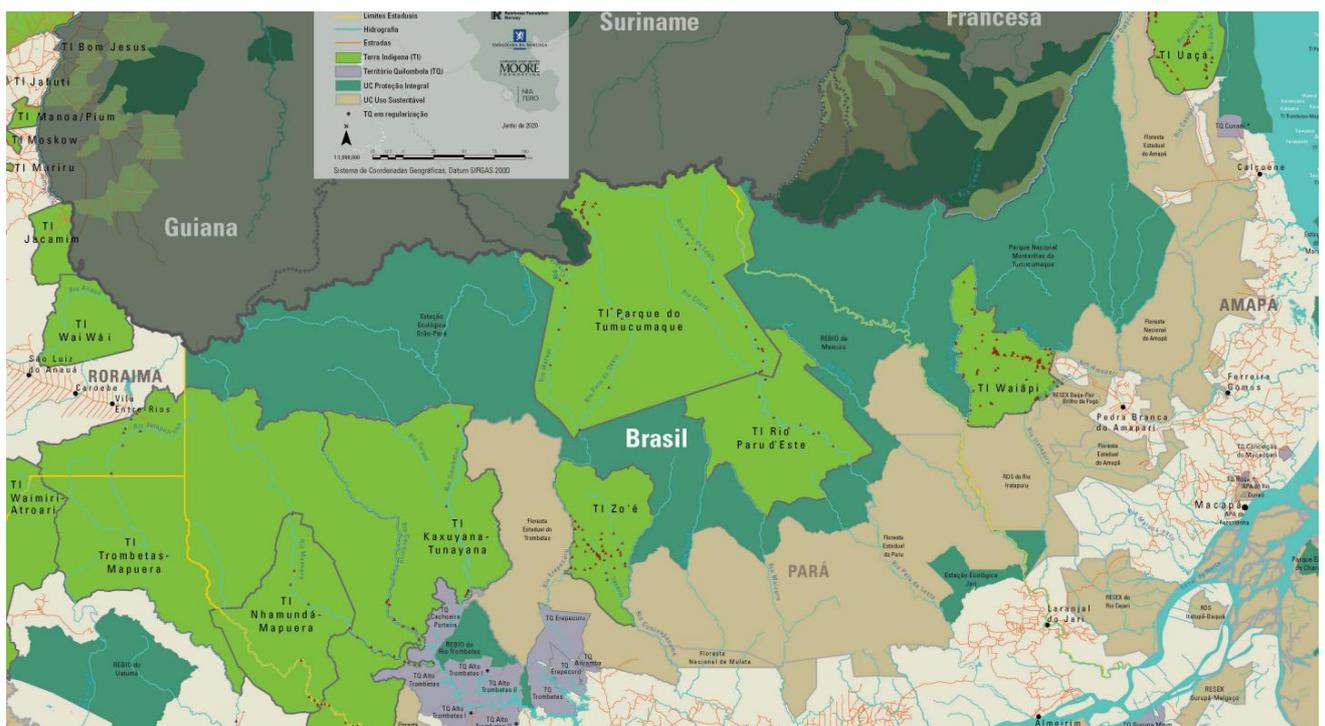


Figura 1. O mosaico de Terras Indígenas no extremo Norte-Caribe. Fonte: IEPÉ, 2020.

Sobre a pesquisa e caminhos.

Esta dissertação de mestrado é resultado de um percurso intelectual, no qual venho me dedicando nos últimos cinco anos deste o presente texto. Antes de seguirmos, gostaria de pontuar algumas questões relevantes sobre a trajetória da pesquisa, escolha do tema, e sobre como surgiu a parceria com os Kahyana das aldeias do rio Trombetas.

No final do ano de 2017, estava finalizando o curso de graduação em antropologia na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), em Santarém-

PA. Naquele momento, ainda que pouco familiarizada com a disciplina etnológica, pude levar algumas inquietações de ordem teórica para o desenvolvimento de um projeto de pesquisa de conclusão de curso denominado “etnologia trombetana: pessoas e lugares”.¹ Para o projeto, realizei um mergulho em algumas das principais bibliografias disponíveis² de cunho mais etnográfico que foram realizadas no contexto da bacia do rio Trombetas. A princípio, a ideia do projeto consistia em investigar uma possível rede de parentesco consolidada entre as aldeias do rio Trombetas e a formação de alguns “bairros” na paisagem urbana da cidade de Oriximiná.³ Naquele momento, obtive certa inspiração na obra etnográfica “de volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro” (LASMAR, 2005).

No entanto, o projeto teve que ser engavetado devido “a inovação temática”. Isso porque o trabalho investigativo demandaria muito tempo de dedicação, disponibilidade de altos recursos financeiros para transitar entre aldeias e a cidade de Oriximiná/Santarém, onde eu estava residindo. Gostaria de destacar aqui, que meu interesse pesquisar a temática de etnologia na bacia do rio Trombetas surgiu de maneira autônoma, sem vínculo com algum projeto de pesquisa, ou orientação acadêmica previamente estabelecida.

Além disso, uma questão de ordem- motivacional-, ou digamos, -afetivo-, somou ao meu esforço de realizar uma pesquisa acadêmica na bacia do rio Trombetas: passei mais da metade da minha vida vivendo na cidade de Oriximiná. No mesmo ano (2018), voltei a navegar pela literatura bibliográfica etnológicas das Guianas. Momento em que passei a me dedicar a um estudo mais minucioso sobre a literatura do universo *-yana* trombetano (cf. Fajardo & Andrade et al, 2015). Ao observar a literatura sobre os Kahyana, Katxuyana, Tunayana⁴, comparando ao

¹A partir da qual elaborei este projeto com base numa ementa de um curso denominado “Seminários de TCC/Território e Identidade”, ministrado pelo professor Eduardo Nunes. Agradeço ao Eduardo por ter me apresentado aos textos do laboratório da Antropologia T/terras e outros textos clássicos a respeito do debate da categoria de “lugar ameríndio” “Território” “Terra Indígena”; algo que mais tarde, também me rendeu boas inspirações e referências para o desenvolvimento do meu projeto de pesquisa do mestrado.

² Mais detalhes sobre essas referências ver capítulo I: “ Movimentos e Transformações”.

³ Oriximiná está localizado na região do baixo Amazonas, região oeste do estado Pará. População está estimada em 71.078 hab. numa área de 107.602,99 km², fonte: IBGE/ 2017. Oriximiná tem como principais afluentes os rios Trombetas, Cuminá, Erepecuru, Mapuera, Amazonas na divisa nos limites geográficos com município de Óbidos.

⁴ Um destaque para os trabalhos “clássicos” de Protásio Friel (1953, 1955, 1956, 1958, 1966, 1970a, 1971a), Kruse (1935, 1955), Polykrates (1957, 1959), Wallace de Paula (1970).

grande volume de textos clássicos, datados das décadas de 1950-1970 sobre as aldeias do médio-alto curso do rio Trombetas, percebi haver pouquíssimas referências etnográficas contemporâneas⁵. Logo de imediato, através da literatura disponível, sabia que as aldeias atuais da TI-Katxuyana Tunayana foram abertas nas mesmas localizações de lugares em que no passado, antes das ondas missionárias, habitavam os anciões conhecidos pelos nomes Kahyana, Katxuyana, Tunayana, Katwena e outros *-yana*. Foram esses anciões junto com seus parentes que promoveram um importante movimento de reocupação/remigração em direção às suas aldeias antigas.

Outro fato bastante corriqueiro pôde acender certa faísca mental na decisão de “recorte” da minha pesquisa: uma reportagem na televisão. Estava almoçando num restaurante em Santarém, na minha frente havia uma televisão ligada no jornal local chamado “TV Tapajós e região”, onde foi anunciando pela jornalista uma reportagem com as seguintes palavras: “povos da calha norte exigem a presença do governador durante reunião sobre demarcação de uma terra indígena no município de Oriximiná”. Fiquei atenta à reportagem em questão, o evento se tratava de uma reunião conhecida no contexto regional como “assembleias gerais”, naquele momento, em especial, a assembleia local teria sido mobilizada para estabelecer diálogos e avanços sobre a situação de demarcação da TI-Katxuyana Tunayana. Na reportagem, observei pessoas adultas, jovens e velhos indígenas, todos usavam uma camiseta estampada com os seguintes dizeres: “sempre existimos, nunca desistimos, somos Kahyana”. Além de alguns representantes de Estado, ONGs e antropólogos. Fato que me fez olhar para os registros etnológicos da pesquisa que eu estava iniciando e muitas vezes me indagar “quem eram os Kahyana?”. Gostaria de antecipar ao caro leitor, que este trabalho não pretende responder tal pergunta pretenciosa, por outro lado, busco apresentar um entrelaçamento dos diversos encontros produtivos que tive com pessoas

⁵ Me refiro aqui principalmente as pesquisas de cunho mais etnográficas realizadas nas últimas duas décadas nas aldeias de pessoas conhecidas genericamente pelos nomes Katxuyana, Kahyana e Tunayana no médio-alto curso do rio Trombetas (cf. Girardi, 2011; Russi, 2012; Valentino, 2019; Alcântara e Silva 2016; Katxuyana, 2018). O Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) elaborado por Caixeta de Queiroz 2015; artigos do livro “entre águas bravas e mansas: indígenas e quilombolas de Oriximiná”, organizado por Denise Fajardo e Lucia Andrade.

autorreferidas/denominadas pelo nome genérico Kahyana. Seguindo o fio, no meio de 2018, passei a indagar a segunda pergunta “que aldeias antigas são essas pessoas estimam reativá-las e habitá-las?”. Meu esforço, para esta dissertação, se concentra muito mais em tentar uma responder esta última pergunta.

No ano de 2014, quando ingressei no curso de antropologia passei a estabelecer alguns contatos mais estreitos nos ambientes da universidade com colegas de origem Kawtena, WaiWai, Tunayana (povos que também vivem nas aldeias do território *Wayamu*). No terceiro ano de graduação, após uma conversa sobre minha intenção de pesquisa na TI-Katxuyana Tunayana com colega de turma do curso de antropologia chamado Roque *Yaxikma*, do povo WaiWai, ele sugeriu que eu fosse procurar duas jovens indígenas, que ele chamava pelo nome de “as Katxuyana”. Roque, dizia que seria “mais tranquilo” conversar com elas antes de passar de fato na AIKATUK (associação que representa os Kahyana-Katxuyana e outros povos da TI-Katxuyana Tunayana), com sede em Oriximiná. As jovens mencionadas por Roque se chamam Ana Lúcia e Neide *Imayawara*, na época, Ana era estudante do curso de biologia e sua irmã Neide do curso de história. Deste encontro, costumo dizer que não encontrei apenas “duas interlocutoras” para minha pesquisa, Neide e Ana se tornaram duas apoiadoras para a construção da minha pesquisa, e foram muitas de nossas conversas que deram mais “sentido” para pensar numa etnografia com os Kahyana.

Em agosto de 2018, obtive anuência da AIKATUK para realizar pesquisa na TI-Katxuyana-Tunayana, junto as aldeias Kahyana. Fui autorizada pela associação a participar de uma expedição de um mês como colaboradora nos Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA). ⁶Com isso, minhas primeiras visitas as aldeias Kahyana, buscavam colaborar com a TI-Katxuyana-Tunayana a partir da minha formação como antropóloga, e em segundo plano, pensar como delinear um projeto de pesquisa com as pessoas das aldeias Kahyana. E assim, aconteceu.

⁶ O Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) na TI-Katuyana Tunayana vem sendo executados - Instituto De Pesquisa e Formação Indígena-IEPÉ, Fundação Nacional do Índio- FUNAI em parceria com as associações indígenas locais. Em campo, 2018, pude contribuir para alguns dos levantamentos prévios no âmbito do PGTA das aldeias Kahyana. Realizei entrevistas que já envolviam o meu tema pesquisa: “histórico” das aldeias Kahyana no rio Trombetas”, e também colaborei com levantamento “etnoambiental”.

Para seguir para as aldeias habitadas pelos Kahyana, primeiramente, utilizei o transporte fluvial, existem embarcações específicas que saem⁷do porto da cidade de Oriximiná. Do porto, elas seguem em uma viagem acerca de treze horas até a comunidade de Cachoeira Porteira. Ao chegar nessa comunidade, “vizinhos mais próximos” das aldeias do rio Trombetas, segui-se para outra viagem, onde é necessário uso de outra embarcação menor, uma “voadeira”, como é conhecida regionalmente a embarcação de motor de popa. O trajeto de voadeira para a primeira aldeia Kahyana é de aproximadamente cinco horas. Tal trajeto é sem dúvidas, o mais -animado- , -perigoso-, -memorável-impresvisível-⁸ todos, devido à presença de muitas cachoeiras e caminhos com igarapés estreitos. Podendo ser ainda mais demorado em períodos de estiagem dos rios e igarapés, nos meses de agosto-setembro, principalmente.

A segunda opção é o transporte aéreo, seguindo de monomotor até a comunidade de Cachoeira Porteira, onde há disponível uma pista de pouso. Até o presente momento em que escrevo este texto não existe uma pista de pouso nas aldeias Kahyana em que eu realizei trabalho de campo. Gostaria de dizer que todas as pessoas das aldeias Kahyana foram receptivas quanto a escolha do meu tema de pesquisa em questão: pesquisar sobre as aldeias antigas dos Kahyana e suas trajetórias de reocupação mais recentes. Embora que eventualmente ao encontrar com algumas dessas pessoas na cidade de Oriximiná, muitas vezes, acabavam me associando como funcionária da FUNAI, ou de uma outra instituição indigenista

⁷ As aldeias do rio Trombetas das TI- Trombetas- Mapuera e TI- Katxuyana Tunayana não dispõem de um barco próprio até o momento. Portanto, dependem também dos barcos fretados, que cobram passagens que variam de quarenta e cinco a cinquenta e cinco reais por pessoa, alguns dos barcos são “Silva Moda” “Fruto da fé”. Até onde eu sei essas embarcações são das famílias quilombolas e de regionais de Oriximiná. A rota de viagem para subir para as comunidades quilombolas é também a mesma a ser realizada pelos indígenas para “subirem o rio” e encurtarem o trajeto até suas aldeias. Por esse motivo, existe uma superlotação de pessoas nos barcos, o que torna a viagem altamente perigosa. Principalmente pela quantidade de galões de combustível, botijas de gás de cozinha transportados próximo das pessoas nos barcos. No meu segundo trabalho de campo para as aldeias Kahyana (2019), em que estive acompanhada de uma família Kahyana, não havia mais espaço para colocarmos nossas redes na parte superior do barco, e tivemos que ir dormir na parte inferior, ao lado de vários galões de combustível. O cheiro forte de gasolina permaneceu durante toda a viagem. As aldeias do rio Trombetas até hoje possuem demandas para conquistarem uma balsa própria para suas viagens e fretes de combustível e demais cargas transportadas da cidade para as aldeias.

⁸ Tentei usar alguns termos que expressassem alguns sentimentos que senti ao realizar tal trajeto de viagem por quatro vezes. (2018-2019).

que atua em seus territórios. Isso fazia com que eu tivesse de reafirmar minha relação com as aldeias Kahyana, o que eu fazia e quem eu era algumas boas vezes. E claro, isso não me livrou das desconfianças, algo, a meu ver, necessário num contexto de desmontes e tensões que envolviam questões fundiárias TI- Katxuyana Tunayana, no início do tenebroso governo bolsonarista.

No final do ano de 2018, passei a residir por mais sete meses seguidos em Oriximiná. Com isso, dei continuidade a minha pesquisa encontrando eventualmente com meus anfitriões Kahyana na cidade. Diversos encontros e desencontros aconteceram neste intervalo de tempo, principalmente em lugares como: a Casa de Saúde Indígena-CASAI, nos barcos no porto hidroviário da cidade, no centro comercial conhecido regionalmente como “beira”, em residências alugadas pelos indígenas cidade, e na minha própria residência.⁹Por vezes, quando alguns dos meus amigos Kahyana estavam na cidade, recebia ligações perguntando se eu também estava, pois, queriam contar alguma novidade das aldeias, de caráter mais pessoal ou alguns assuntos “espinhentos” que envolviam as questões fundiárias da TI.

Os Kahyana sabiam muito bem que eu estava fazendo uma “pesquisa de antropóloga”. É não era nenhuma novidade a presença de antropólogos no cotidiano nas últimas décadas (nos ambientes das missões ou em aldeias menores). Desde do meu primeiro dia de campo, eles sabiam que eu estava ali para ouvir algumas de suas histórias e tentar “traduzi-las” para o mundo dos brancos, que eles chamam pelo termo *Karaiwa*. “Os *karaiwa* são movidos pelo papel e caneta, a gente não existe para *karaiwa* não tiver no papel”, disse-me o ancião *Kanhaxte*, após ter voltado de uma reunião na cidade sobre a questão da demarcação da TI- Katxuyana Tunayana.

⁹No decorrer do processo de construção desta pesquisa com agravamento da pandemia do covid-2019, em abril de 2020, que afetou principalmente os povos indígenas e tradicionais, a minha pesquisa teve que ser radicalmente modificada e adaptada. E assim, passei a buscar meios para contornar tal situação, como já mencionei a cima, usando dados dos meus campos anteriores (2018-2019). No âmbito do PGTA foram instalados pontos de internet Wi-fi nas aldeias da TI-Katxuyana Tunayana, em fevereiro de 2021. (Fabrício Amorim, comunicação pessoal, 2021). Com isso, durante a pandemia pude manter de certa forma outros contatos com alguns parceiros de pesquisa por meio do campo virtual.

Em março de 2019, pude voltar as aldeias Kahyana no rio Trombetas (*Kaxpakuru*, Araçá, *Purho Mitî*, respectivamente), dessa vez, apenas acompanhada dos meus anfitriões Kahyana. Durante um dos percursos de trabalho de campo, no trajeto de voadeira passamos por diversos lugares: aldeias antigas, cachoeiras, igarapés e pequenas praias, capoeiras em diferentes porções da floresta. Aos poucos, durante o trajeto da viagem esses lugares passavam a ser nomeados por meus anfitriões e mais tarde evocados em suas narrativas. Como me disse uma das companhias de viagem chamada Maria *Txäruyi* “Todos esses lugares têm nomes, e também várias histórias”.

Em campo busquei acompanhar o cotidiano das aldeias, em vinte e cinco dias de campo, participar de atividades roqueira. Pude também, ainda que em curto tempo, acompanhar a derrubada de capoeira (antiga aldeia). Realizei uma série de registros de dados em campo. Páginas de anotações em meu caderno de campo, gravações de áudio e vídeo, desenhei croquis, manuseei *GPS*, *softwares* de programação de prospecção de uso de terra. Era comum ouvir: “Dyedre eu lembrei do nome daquela aldeia antiga, vou te contar” “viajei para o Tumucumaque encontrei com uns velhos eles me contaram sobre a história daquele lugar” “encontrei com meu tio no Suriname, ele é um antigo Kahyana, ele queria conversar com você”, são alguns exemplos. Isso tudo, fez com que eu amontasse cadernos de campo, que às vezes virava “piada” entre meus próprios amigos: “olha ela está com outro caderno, esse é mais bonito que o velho”, disse minha amiga Selma *Tunara*, aos risos. Durante o trabalho de campo nas aldeias ou na cidade, para conversar com anciões contei com a colaboração de tradução dos diálogos em idioma *wërikyana* ¹⁰para o português de alguns dos netos, filhos e outros parentes destes anciões. O objetivo era respeitar ao máximo os limites ao tentar buscar certas traduções para o português.

Na perspectiva da metodologia de pesquisa, este trabalho trata-se de uma pesquisa etnográfica e investigada. Isso porque durante cinco anos através de algumas viagens e parcerias acadêmicas pude realizar levantamentos e consultas

¹⁰ Agradeço aqui especialmente: Samuel *Kaukuma*, Neide, Lázaro *Kawama*, Antônio *Kanhatxe*, Salomão *Kanhatxe*, Perici *Pinini*, Ana Lúcia, Vaneusa, Silvana, Selma, Leonardo, Donato e outras pessoas que puderam me auxiliar com as traduções não apenas do idioma *Wërikyana*, mas do *Tiryó*, *Kwatena-Tunayana*, *WaiWai*.

bibliográficas relevantes a paisagem em que se insere a minha pesquisa. Tive acesso a diversas pastas e registros documentais como cartas, relatórios técnicos, arquivos relacionados as implementações de missões no extremo norte-paraense, acervos arqueológicos e fotografias. Parte desses acervos se encontram em espaços "físicos como a Prelazia de Óbidos/PA e Recife/PE, nos acervos da FUNAI em Brasília/DF e Manaus/AM, no Museu Goeldi em Belém/PA, na casa da memória de biblioteca pública Enéas Calvante em Oriximiná/PA. Além de outras fontes, não menos importantes que compõem arquivos pessoais de anciões (indígenas e não-indígenas) residentes da cidade de Oriximiná e Óbidos. Realizei entrevistas abertas com pessoas envolvidas em diversos aspectos de alteridade do mundo dos Kahyana, quilombolas na comunidade Cachoeira Porteira, antigos extrativistas, mateiros, antigos missionários. Veremos uma parte destes compilados e incursões de trabalho de campo, eles molduram uma pesquisa de caráter "multisituado", ou seja, em total movimento, para além das aldeias Kahyana.

Durante o desenvolvimento da minha pesquisa pude ler, reler alguns destes documentos e dados obtidos nos levantamentos bibliográficos. O que me levou muitas vezes a ter inquietações mentais exaustivas ao perceber que a etnografia estava sendo construída entre muitos recortes e deslocamentos de diferentes temas. Em alguns assuntos, nos limites da escrita do que poderia ou não ser publicado, dito e não-publicado. Diante de tal fato, é importante mencionar como descreveu Michael Pollak seu artigo "memória, esquecimento e silêncio":

O sujeito se confessa a si mesmo e aquilo que ele pode transmitir ao exterior." A fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável, separa, em nossos exemplos, uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou o Estado desejam passar e impor. (POLLAK: 1989:8).

"Agradeço algumas pessoas que também puderam disponibilizar alguns destes documentos digitalizados para o uso da minha pesquisa: Vitor da Mata Martins, Joanan Marques, a senhora Adaliana, Frei Marcos, Isonaide Oliveira, Maria Duarte e os funcionários da biblioteca pública de Oriximiná, do Museu Paraense Emílio Goeldi, CTL FUNAI em Belém e Manaus, Oriximiná. Em Brasília à Mariana, Cláudio e João Silva. As instituições públicas: Ministério Público Federal de Santarém, a secretária de meio (SEMAS) da Prefeitura Municipal de Oriximiná, à Unidade de Atenção A Saúde Indígena (CASAI) em Oriximiná, agradeço às informações solicitadas e aos funcionários que me receberam em algumas visitas.

Dito isso, penso que é de interesse desta pesquisa como manda a boa antropologia buscar um exercício prático em “levar radicalmente a sério o que as pessoas têm a dizer” (Cf. Viveiros de Castro, 2002). E assim, busquei através das páginas por vir “contar outras histórias no *devir* mundo”(cf.Haraway, 1995). A escolha do tema central desta dissertação é resultado de motivações diversas acumuladas, e de algumas inquietações de origem metodológica que vivencie na minha formação enquanto antropóloga. Seja na familiaridade com o tema sobre territorialidades, paisagens ameríndias ou do próprio interesse de diálogo mais aberto dos Kahyana sobre os assuntos que sejam relacionados à terra ou a ação de habitá-la no cotidiano.

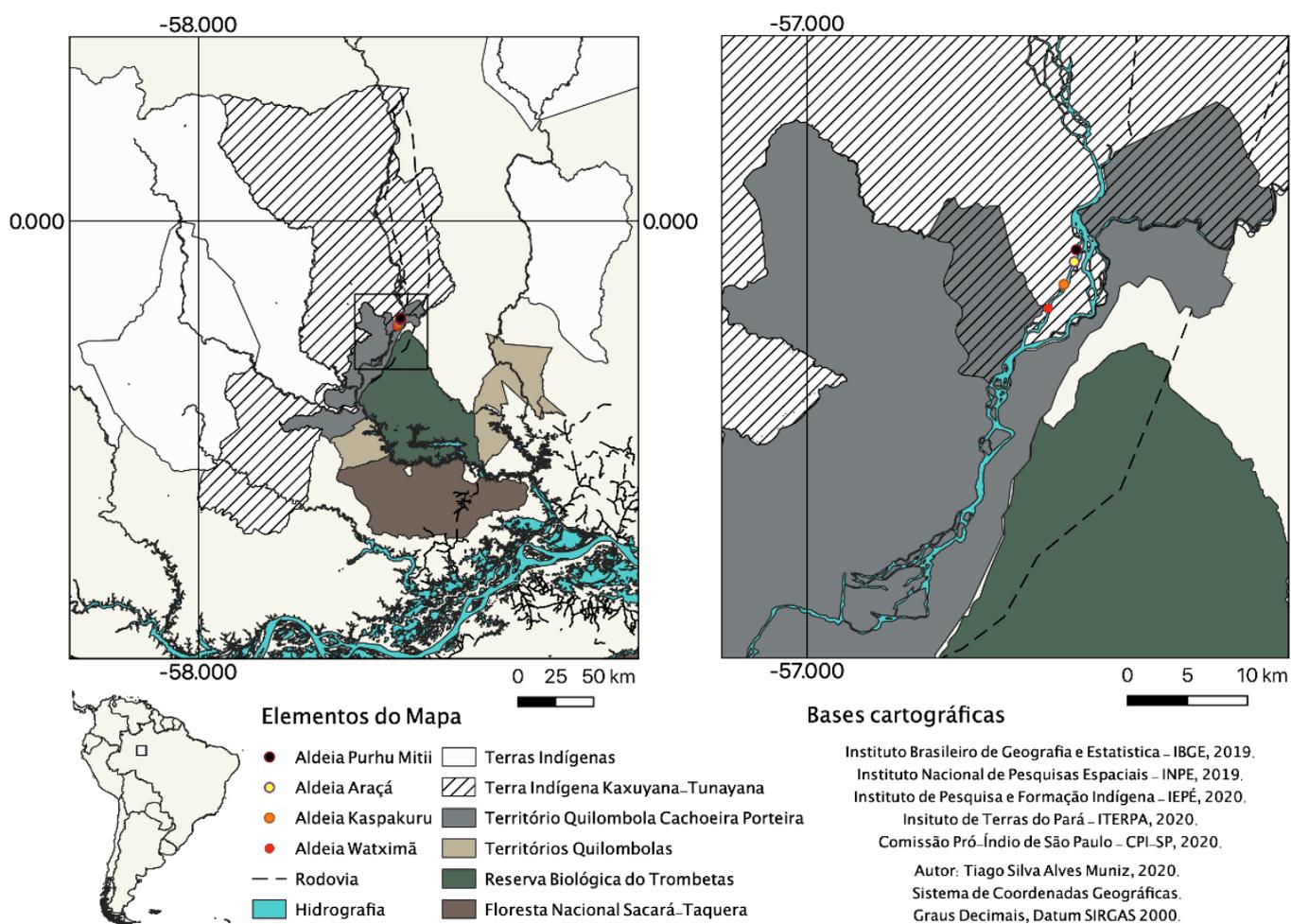


Figura 2. Mapa de contexto do trabalho de campo.

Estrutura dos capítulos.

Capítulo 1) Movimentos e transformações.

Neste capítulo, a primeira parte dedica-se a apresentar um breve panorama a respeito da literatura histórica e etnológica da paisagem trombetana, a partir da perspectiva do fenômeno das redes de relações (cf. Gallois, 20015). A memória com os lugares evidencia uma miríade de transformações paisagem do rio Trombetas, algo que ocorre desde os tempos mitológicos. Eventos como “ondas missionárias”, a chegada de frentes de exploração em direção as malocas do rio Trombetas evidenciam movimentos de aliança e predação na paisagem. Busco por fim, situar os Kahyana no caleidoscópio – *yana* da bacia do rio Trombetas (cf. Friel 1940-1970a), contribuindo para as etnografias produzida no contexto regional (cf. Girardi, 2011-2019; Alcântara e Silva, 2016; Valentino, 2019, Dias Jr, 2005; Lucas, 2014; Caixeta de Queiroz, 2008-2015, Fajardo&Andrade et al, 2015;).

Capítulo 2. Os donos dos lugares.

Neste capítulo parto de uma descrição etnográfica a partir de alguns fios de trajetórias de alguns idosos, antigos xamãs e chefes do rio Trombetas conhecidos pelo termo “*Pata Yotono*” para retornar e reabrir suas antigas aldeias do rio Trombetas. A partir disso proponho abordar o fenômeno de reabrir lugares, a partir da ótica do parentesco-terra conectado com as memórias e historicidade desses lugares (Cf. Ingold, 1996; Gow, 1991). No universo ameríndio amazônico é comum nas etnografias que as relações entre os planos sociopolíticos e redes de alteridade estejam construídas ao longo de aproximação e distanciamentos entre os tempos histórico e os tempos cosmológico (Cf: Viveiros de Castro, 1986, Gallois, 1983, Hugh-Jones, 1993, Caýon, 2008).

Capítulo 3. Voltas e alianças: outras sagas Kahyana.

As aldeias antigas não são para eles meros resquícios do passado, e sim parte de suas redes de relações que puderam ser perpetuadas e atualizadas com as alianças estabelecidas entre outros lugares, com outras pessoas, como ocorreu no espaço das aldeias missionárias. Como menciona Peter Gow para o caso dos Piro “são as pessoas e suas histórias que dão sentido aos lugares” (Gow, 1991, p. 43). Para este capítulo, busquei para a descrição etnográfica sobre esses movimentos entre pessoas, malocas, a partir dos tempos de andanças de alguns dos meus interlocutores mais velhos, e outras narrativas de seus parentes.

Capítulo 4. Reativações Kahyana.

O último capítulo desta dissertação, os primeiros tópicos buscam contribuir para uma descrição etnográfica sobre o fenômeno de reativação das aldeias antigas pelo Kahyana no rio Trombetas. O último tópico “lugares infindos”, busquei apresentar um breve ensaio sobre o *Kahu* dos não-humanos e suas interações com os Kahyana. Desde tempos imemoriais os humanos verdadeiros (*pirehno*) interagiam com outros cohabitantes da paisagem: donos-mestres dos animais e vegetais, espíritos, todos possuem seus próprios lugares de moradia. Alguns deles nos dias atuais regem uma diplomacia especial para transitar na floresta (*yutu*), e assim, há pelo regime cosmopolítico.

CAPÍTULO I.

Movimentos e transformações



Desde pelo menos o século XVIII, em diversos relatos antigos no contexto do vale rio Trombetas, viajantes exploradores já se reportaram aos ameríndios pelos nomes genéricos “Cachuianãs” “Cachuanas” “Káhyana” “Kahuyana”, “Ariquena” (Cf. Coudreau, 1898: 20, Souza, 1878, Derby, 1897 p. 98, Barbosa Rodrigues, p.5, 1875. Cruls, p. 16, 1928; H. Schomburgk, 1859, p.184).¹² Algo que contribuiu para a formação de um considerável volume de acervo documental na bacia do rio Trombetas, ainda que com descrições bastante datadas.

Os atuais Kahyana destacam diversos elementos em suas narrativas dos tempos pronto-históricos, por ora, mitológicos: localizações geográficas precisas com nomes de suas aldeias antigas, personas, chefes, eventos importantes. Principalmente os velhos, são capazes de extrair uma miríade de narrativas com o pano de fundo semelhante: a formação de intensas redes de relações¹³ formadas desde as cabeceiras dos rios Trombetas, Mapuera até o alto Essequibo. Como bem demonstra a literatura, as redes de relações e trocas acontecem no cenário de vida guianense desde tempos imemoriais, dentre outras distâncias inimagináveis. (cf. GALLOIS et al, 2015). Na paisagem do contexto do rio Trombetas, ao longo de distintos lugares-tempo, a memória dos Kahyana também é capaz de realocar uma história mais recente, destacadas por meio das suas relações de alteridades e afinidade. Em momentos que oscilavam também eram nutridos pela e guerra declarada, articulações de intercâmbios que acabavam em trocas de cônjuges e rituais festivos, algo considerado convites de pacificação e contra-pacificações (Cf. HOWARD, 2002). Além disso, há também no âmbito das redes de relações guianenses outros meios de trocas invisíveis. Onde se destacam as agressões

¹² Não tenho intenção de detalhar neste momento tais obras; sobre tais notas histórias ver: Frei Francisco de São Manços (1728); Robert Schomburgk (1835-1839, 1840-1844); Barrington Brown e William Lidstone (1878); Henri Coudreau (1886 e 1889); Olga Coudreau (1900, 1901 e 1903); Orville Derby (1897-1898); Adolpho Ducke (1913); William C. Farabee (1924); Walter Roth (1929); Braz Dias de Aguiar (1941).

¹³ Sobre o assunto de redes de trocas e intercâmbios no cenário das Guianas ver (Barbosa, 2009); (Gallois et al, 2015).

xamânicas e outras ações de comunicação entre o domínio humano e não-humano (Cf. SZTUMAN, 2005).

A questão posta, é que não existe a possibilidade da paisagem do rio Trombetas que conhecemos hoje como algo que poderá ser configurada em uma perspectiva de uma fronteira rígida. Isso também é válido para pensar a noção de lugar habitado, ou o conceito sociológico de aldeias no universo de vida guianense. O antropólogo Peter Rièvere chamou atenção para refletir sobre as mudanças e formação das aldeias a partir de questões múltiplas como: sociais, políticos, rituais, econômicos. O que para ele esse fluxo de abertura ou abandono de lugares estaria conectado a um “*ethos* de autonomia karíb” (Rièvere, 2000, p. 252-253). Segundo Rièvere seria um erro considerar uma ênfase na aldeia como algo geograficamente localizado ou como entidade física. Sobretudo, é “preferível concebê-la como um conjunto de pessoas que moram juntas no mesmo lugar. (RIVIÈRE, 2001: 10). E assim, a ideia de aldeia passa ser um caminho para o multilocal no cenário guianense. Tanto as pessoas no presente quanto os lugares do por elas hoje ocupados, são antes de tudo fruto de relações estabelecidas com os lugares anteriormente percorridos, e com outros grupos aliados, “revelados em suas amplas redes”(cf. Fajardo, 2005: 10-12). Portanto, o conceito etnológico de “uma aldeia” no cenário de vida guianense, portanto, “não se constituir nem em um microcosmo e nem em uma unidade indiferenciada” (Gallois, 1988:80). É importante destacar, que ao longo deste trabalho veremos que tanto as sucessões de lugares de habitação ou perambulação dos Kahyana (antigos ou atuais) só operam através de jogo de relações entre o interior (*socius*) e o exterior (*cosmo*).

1.1.O *Kahu* e as pessoas.

“Os *Karaiwa* (brancos) chamam isso tudo aqui de rio de Trombetas, nós chamamos de *Kahu*, as nossas raízes estão aqui desde que o mundo começou”, frase proferida por Frederico *Yakrawatx* no primeiro dia em que eu estive numa aldeia Kahyana, do *Kahu*, em agosto de 2018.

Segundo uma extensa narrativa mítica dos Kahyana a paisagem do rio Trombetas como hoje conhecemos, se trata da localização geográfica exata do

lugar em que ocorreu a criação e transformação do universo. Segundo essa narrativa, o *Kahu* compreende desde um conjunto extensivo que divide o mundo aquático ao da terra firme diversas camadas existentes do cosmo. Quando o universo foi criado aconteceram dois eventos extremos climáticos/cataclismos: o primeiro houve uma grande enchente (*tuna-imo*); depois um grande fogo (*wehoto-imo*). Depois desses eventos, o *Kahu* foi surgindo num horizonte celeste que se põem ao ponto do zênite, com pontos de luzes finos onde há o firmamento da terra firme (*y'tawi*) (cf FRIKEL, 1971, p. 10-16; KRUSE 1955). Quando o universo se constituiu os demiurgos trabalharam nas modulações de andares até chegar na terra firme, para isso *Pura* criou primeiros dois céus diferentes, o primeiro é o próprio *Kahu* e o segundo o chamado *Kahimo*. Foi *Pura* em quem criou as divisões entre o céu celestial (*kahu*) e a terra (*röno*), garantido assim uma boa distância promovida pelos astros e a ordem de todas as coisas, algo recorrente em diversas narrativas ameríndias amazônicas (cf. Lévi-Strauss, 1964).

A paisagem do *Kahu* foi construída a partir uma complexa obra de dois demiurgos: os irmãos *Pura* e *Mu'ra*. ¹⁴*Pura* é considerado o irmão mais velho, ele foi mencionado por meus anfitriões Kahyana como “antigo Deus” “o criador dos homens” e *Mu'ra* como “o auxiliar”, “o ajudante” “o irmão mais novo”. Os demiurgos não apenas apresentados com alguns adjetivos e qualidades próprias, eles também receberam uma imagética corporal das pessoas que narram suas participações nos mitos do *Kahu*. Dizem, que os demiurgos gostavam de usar brincos e rosários de miçangas, por isso sempre são “belos” “enfeitados”. Eles costumam pintar sua pele com a raiz do jenipapo, por isso é vermelha. “*Pura* e *Mu'ra* possuem uma aparência como dos humanos eles têm corpos como o nosso”, contou um indígena chamado *Atiti* ao etnógrafo Albert Kruse, na década de 1950. *Atiti* também afirma que os heróis-míticos eram bonitos, mas de pequena estatura, e que eles não envelheciam porque como a aranha, mudavam a cada cinco a dez

¹⁴ Há outras transcrições semelhantes nas etnografias e trabalhos acadêmicos do mesmo contexto regional outras versões e transcrições mais detalhadas sobre esta narrativa mítica (cf. Kruse 1955; Frikel 1970-1971; Fajardo, 2009, Girardi 2015, Gongora, 2007; Caixeta de Queiroz, 2015). É claro, outras versões da narrativa mítica com a chegada dos brancos/missionários nas malocas Kahyana, Katxuyana passou a ter um pano de fundo semelhante aos das narrativas apocalípticas euro-cristão.

anos. *Purá* tem olhos azuis, *Mu'ra* preto, seus cabelos são compridos e pretos, *Purá* tem uma longa barba a de *Mu'ra* não é tão longa.

Vejamos uma versão resumida do mito a partir dos relatos em que obtive em meu trabalho de campo, e das versões transcritas nos textos clássicos de Protásio Friel (1970) e Albert Kruse (1955).¹⁵

Nos primeiros tempos, os irmãos *Pura* e *Mu'ra* viviam nas cabeceiras dos rios *Kaxuru* e *Txuruwahu*: rios Cachorro e Cachorrinho, afluentes do rio Trombetas. Nestes lugares, eles faziam grandes festas, dançavam e bebiam uma cerveja especial feita do líquido amniótico extraído no interior da terra (*rono*). Contudo, eles se sentiam “incompletos”, queriam “ter mais alegria”, e para isso ser possível, decidiram criar os humanos e espalha-los pelo *Kahu*. O demiurgo *Pu'ra* pediu para seu parceiro *Mu'ra* ir até a *yutu* separar caroços das árvores como miriti, patauí, babaçu e outros e cipós rasteiros para tentar criar os primeiros humanos, mas acabou não dando certo. Dessas primeiras tentativas do demiurgo *Mu'ra* surgiram outras espécies de plantas e animais que foram ao longo do tempo domesticados e não-domesticados.

Todos hoje estão espalhados na floresta do *Kahu*. A arraia surgiu a partir de uma cabaça de fogo feita de palha de *karaná*. É por isso que ela pica e arde. O cachorro foi feito a partir de diferentes tipos de barro de diferentes cores. Assim, por isso que os cães gostam de dormir nas cinzas de madeira misturadas com terra. O jabuti: foi feito de madeira de *katauarú*. Assim, o jabuti passou a gostar de comer o fruto desta árvore. Onça-pintada: surgiu a partir de um cesto de arumã pintado, a Onça suçuarana de uma folha de *ambé*, a onça-preta da folha de sororoca. Por isso, ela gosta de ficar onde há plantas de sororoca. O Coatá: do fruto do caramurí, então ele gosta de comer suas frutas. As cobras, em especial foram criadas a partir de variedades cipó que o demiurgo *Pu'ra* tinha pintado de diferentes maneiras. Ele fez os dentes das cobras venenosas do cipó *kumaní*. Os animais com assas, como o quero-quero surgiu a partir do caroço da palmeira de *Karaná*. Por isso, gosta de

¹⁵ Agradeço à pesquisadora Adriana Russi por ter me enviado o texto de Albert Kruse original na versão em língua alemã. Agradeço a Maria Clara Grube pela tradução do alemão para o português, a qual pude ler na íntegra para Mariazinha *Txaruye*, durante meu trabalho de campo. Ela e Frederico narram suas próprias versões dos mitos, nos quais eu também me baseio para escrever o resumo a cima e outros por vir o longo deste trabalho.

comer estes grãos, muitas palmeiras que até hoje estão no *Kahu* deram origem aos pássaros.

Depois de muitas tentativas, os demiurgos conseguiram criar os primeiros homens, a partir da madeira do taxizeiro (*warahari*). Feitos os homens, ainda havia outro desafio pela frente: eles precisavam mandar os primeiros humanos numa canoa (*kanawaimó*). Todos teriam que passar por uma grande enchente, onde mais “baixo”, chegariam nas proximidades de uma cachoeira, num lugar bem estreito. Lá havia uma passagem que daria acesso à terra firme, neste exato lugar era moradia de uma anaconda fêmea ela se chamava *Marmaruimó*. A anaconda, ao ver as canoas tentando seguir para a terra firme, abria sua imensa boca e passou a devorá-los. E assim, ela passou a impedir a existência da humanidade por diversas vezes (cf. Frikel, 1970; Girardi, 2015 Gongora; 2007; Kruse, 1955). A saga enfrentada pelos demiurgos para vencer a *Marmaruimó* e criar a humanidade é descrita em detalhes na narrativa mítica transcrita pelo antropólogo-frei alemão Günther, conhecido como Protásio Frikel.

O japu morava no alto de uma sucubeira (*worhu-yáhô ktuhó*), na beira do rio. Quando enxergou a canoa grande com os homens, gritou: “*mkó miáre, Marmaru-imó!...* Lá vêm eles, A Cobra Grande, então, fez um rebujo enorme que era como o de uma cachoeira, abriu a boca que era como um porão, alagou a canoa e engoliu os homens. E *Pura*, o pai deles, não sabia. (...) Os dois embarcaram numa canoa e levaram um jamaruzinho (*korohí*) e suas “navalhas” (*yaró*). Quando chegaram perto do lugar de *Marmaru-imó*, o japu gritou da sucubeira: “*mkó miáre, marmaru-imó!* Quando chegaram perto do lugar de *Marmaru-imó*, o Lá vem eles *Marmaru imó!...*” *Pura* disse: “Já estamos perto O japu já gritou. Vamos preparar-nos!”

Eles amarraram a canoa na beira e foram primeiro experimentar as “navalhas” numa grossa sumaumeira, que partiram com um só golpe. Disseram: “Está bem, vamos embora!” Entraram com as navalhas no jamaruzinho e caíram n’água. O baldinho ia de bubuia. *Marmaru-imó* os esperava, fez rebujo, abriu a boca e os engoliu com todo o jamaru. Uma vez dentro da Cobra Grande, eles saíram do *korohí*. A barriga de *Marmaru-imó* era alta e comprida como uma grande casa. “Vamos partir o bicho!” disse *Pura*. E começaram a trabalhar. Ele cortou pela esquerda *Mura* pela direita e assim partiram a cobra da cabeça ao rabo. Quando se encontraram no ânus, entraram novamente no jamaruzinho, boiaram à flor d’água e ganharam a terra firme. (...) *Pura* tinha ido embora, para mandar a gente dele, *Yuhuru-manáo* foi esperar na boca do Cachorrinho para matar o pessoal de *Pura*. Mas *Pura*

desconfiou dele e viu tudo!, pulou por cima e escapou. E o pessoal baixou para sempre nos rios Cachorro (*Kaxúru*) e Trombetas (*Kahu*). (FRIKEL, 1970: 12-17).

Outra versão do mesmo mito foi coletada pelo frade alemão Albert Kruse numa maloca no rio Cachorro, na década de 1950. Ele teria mencionado que *Pura* esculpiu figuras de homens e mulheres com uma faca feita do tronco de algumas árvores disponíveis na floresta do *Kahu*. E assim, saíram pessoas negras a partir da madeira de jenipapo, os brancos da madeira de marupá, e mais pessoas (*-yana*) diferentes emergiram de outros cruzamentos vegetais. Desse modo, mais tarde essas pessoas se diferenciavam e foram sendo nomeadas especificamente como Kahyana (as gentes que foram viver no rio Trombetas), Katxuyana (as gentes que foram viver no rio Cachorro). A palavra ou sufixo *-yana* pode ser lida conceitualmente e traduzida na condição de “gente” “pessoa” por antropólogos. Além do sufixo *-yana*, no contexto norte-caribe nota-se também a presença de outros sufixos como (*-yó*, *-koyo*, *-so*), todos possuem o mesmo significado similar (cf. Frikel, 1958; Fajardo, 2015).

Os atuais Kahyana costumam mesclar suas narrativas cosmogâmicas-míticas a exemplo, a que vimos a cima, com outras narrativas situadas nos tempos prontos-históricos. Essas narrativas embora não consigam abranger um ordenado de conhecimento coeso, elas dão conta de apontar alguns caminhos traçados pelas transformações necessárias dos “ancestrais mais antigos” que meus anfitriões Kahyana nomeiam pela palavra *panano*. Acredito que as narrativas Kahyana situadas no tempo dos *panano*¹⁶ são “boas para pensar” não apenas os lugares que da bacia do rio Trombetas e seus afluentes, mas um conjunto de outros lugares que se conectam à ela. Elementos, não apenas geográficos ou de rotas migratórias dos povos, mas expressam certa luz para uma compressão da sociodiversidade atual. O que inclui compreender não apenas no plano sócio-cultural da língua ou da troca ritual, mas a própria cosmovisão e as alteridades entre as pessoas na condição da multiplicidade existente dentro da categoria de humanidade. Dessa maneira, a paisagem do *Kahu* nos permite considerar tanto um amplo contexto de

¹⁶ Traduzido por outros pesquisadores como “antigos” “antepassados”, “primeiros humanos” (Frikel, 0a: 11; Grupioni, 2010, Girardi, 2011:5, 2015)

transformações, reversíveis e irreversíveis, correlacionadas há a uma irrupção do cosmo na ação da constituição contínua (cf. Stengers, 1997).

A grosso modo, podemos dizer que para os Kahyana os *panano* estão numa categoria que abrange tanto uma evocabilidade “história”, de “memória” quanto uma relacionalidade mais próxima dos lugares onde estão situados seus mitos e suas narrativas. Bem como, a ausência dos corpos destes “ancestrais” se tornam presenças através das histórias contadas pelos anciões Kahyana no presente. Tais narrativas por meio das ontologias Kahyana exibem mais do que uma memória geracional perpetuada, mas uma fonte de rico conhecimento. Por isso é comum que ao anunciarem uma narrativa sobre o tempo de *panano*, os narradores destas histórias costumam dizer que as aprenderam com pessoas mais velhas. Entretanto, os lugares em que viviam os *panano* no passado, também passaram a ser alterados conforme a paisagem e eventos narrados. Apesar deles não possuírem uma cronologia fixa gravada no tempo, não deixaram de ser territorializados das “grandes narrativas”. Como me descreveu, minha anfitriã Mariazinha *Twxary* na narrativa que eu transcrevo a seguir.

A narrativa do contato: A invasão ¹⁷ *karaiwa*.

Meu pai me contou essa história, que o pai dele contou para ele, por isso hoje eu consigo eu estou contando para você. Aqui neste rio, no tempo dos *panano* existia dois irmãos, eram caciques, eles tinham saído para uma pescaria na beira do rio, até que viram os *karaiwa* chegando.

Nossos *Panano* moravam no centrão do mato, eles só abriam aldeia no meio da floresta. Quando iam até à beira do rio era somente para tirar peixe e deixavam suas canoas amarradas. Eles puxavam peixe usando um “pauzinho” para ser fazer de anzol, era bem afiado chamado *kuruá* (um cipó do mato parecido com a folha do abacaxi). Ninguém plantava nada perto dessas margens, era tudo escondido, eles também pescavam em cima das pedras, porque eles tinham muito medo dos *karaiwa*. Uma vez eles foram pescar eles viram os *karaiwa*, todos correram de

¹⁷ Este título foi nomeado e narrado por Mariazinha *Twxary*, em português, registrado num aparelho de gravador por mim em meu trabalho de campo em 2019. Segundo ela se trata de uma versão antiga “de uma história do tempo do *panano*” que aprendeu com seu pai, *Konori* e *Timso* (já falecidos).

medo. Naquele tempo os *karaiwa*, ainda não usavam motor de popa, vinham de canoa remando, vinham de mansinho, eles não queriam assustar ninguém com barulho. As canoas todas cheias de coisinhas para agradar: tinham cuia, espelho, miçanga, chumbo, espoleta, pólvora. Naquele os *panano* nem sabiam usar tudo aquilo. Eles usavam a espoleta para furar as orelhas e o nariz, a pólvora eles molhavam e se pintavam todinho, igual como faziam com o urucum e jenipapo. A pasta de dente eles colocavam no beiju e comiam.

Um deles gritou para o outro: “lá vem os *karaiwa* ! vamos correr eles vão nos matar. Eles são perigosos, vão nos matar. O outro, era mais valente, e respondeu: “pode correr que eu vou ficar aqui, pode ir correr meu irmão, vá para nossa aldeia, se eu não chegar lá até amanhã diga que eu já morri”. Ele não foi embora, ele se escondeu atrás de uma árvore. Quando os *karaiwa* chegaram, eles falam uma língua diferente, não era o português, eles queriam saber onde, onde ficavam as aldeias. O homem pulou na canoa dos *karaiwa* com toda força e foi jogando tudo para terra, eram sacas de coisas: machado, tesoura, espelho, cuias. Mesmo recebendo os presentes, o homem mandou os *karaiwa* irem embora: “vocês não têm pena de ninguém, vão embora, vocês querem nos matar!”. E assim os primeiros brancos (*karaiwa*) que chegaram aqui neste rio, naquele tempo já ouviam falar dos antigos Kahyana, Katxuyana, Xerewyana, Yaskuryana.

▪

O frade-etnógrafo Protásio Frikel durante a década de 1950 descreveu em uma de suas monografias partir de suas visitas as aldeias do rio Trombetas, que as pessoas nomeadas como Katxuyana, Kahyana afirmavam que “seus mais antigos”, isto é, seus *panano*, teriam chegado até o rio Trombetas a partir de uma rota de migração “no sentido leste do rio Amazonas” (cf. Frikel, 1970a). Durante este percurso os *panano* passaram a viver em lugares nomeados como *Txurutahumu* ou *Arikamana*. Mais tarde o lugar virou a cidade de Santarém. Antes disso eles tinham morado num lugar os “mais antigos” chamavam de *Kampixi*, onde depois fizeram a cidade de Belém. [...] Conta-se que na antiga aldeia um grande chefe que mandava em todo “o português perseguiu nossa gente que fugiu”. (Frikel, 1970a: 20-21). Nesses lugares os *panano* teriam entrado em contato com os primeiros *karaiwa*. Como é comum, em diversos contextos caribe-guianense, a palavra

karaiwa é traduzida até hoje como “brancos”, esses primeiros *karaiwa*, aparecem em suas narrativas como pessoas “ferozes”, “matadores”. As pessoas que estavam vivendo em malocas dispersas no rio Cachorro, *Kuhá* e Trombetas afirmavam que num passado longínquo todos eram “de um só povo” chamado de Warikyana. Este nome é uma variante da palavra “*Arikiéna*” que significa “gente do rio Amazonas” (FRIKEL, 1958, p. 129, KRUSE, 1955). Foi a partir da existência dos Warikyana que outros “grupos” sugeriram, como o autor destacou na nota abaixo.

“Os Kachúyana e Kahyana declararam que todos os grupos que falam o dialeto. (...) eles tiveram como antepassados os Warikyana ou Arikiéna, que se misturaram, por ocasião de sua imigração, com as tribos que viviam nos rios Cachorro e Trombetas. Dizem alguns que os Warikyana foram também chamados de Ingarüne, embora esses, hoje em dia, representem apenas um grupo particular” (FRIKEL, 1958: 128).

Mais de seis décadas depois, os atuais velhos Kahyana me contaram que seus ancestrais mais antigos, também nomeados por eles como *panano* “não tinha apenas um lugar, mas toda a terra”. Eles contam uma narrativa muito semelhante à versão coletada por Frikel sobre a rota migração, sentido Leste da foz do rio Amazonas para o vale do rio Trombetas dos Warikayana. Como destaco a seguir em um trecho de uma extensa narrativa que foi narrada pela anciã *Ayanaru* em ¹⁸meu trabalho de campo.

Os nossos antigos subiram para o lugar onde hoje é a cidade de Óbidos, lá eles se reuniam em uma grande aldeia chamada (*Pawisi*) ficava na boca do rio Amazonas (*Warikuru*). Mais tarde os brancos chegaram, não era os brasileiros, eram os *pananakari*, ¹⁹eles vieram de muito longe. Nesse tempo houve muitas mortes e guerra, nossos *panano* [ancestrais mais antigos] eram bravos e também mataram muitos brancos. Só mataram os brancos que eram ruins, eles roubam nossas meninas e faziam maldades. *Panano* mudou de lá para não se acabar, chegou em Oriximiná (*Parawapotpīri*) viram que a terra (*rono*) era boa, tinha muita caça, muito peixe e o rio era bom. Lá os *panano* aprenderam

¹⁸ Traduzida para o português por Ana Lúcia.

¹⁹ O termo *paranakiri* é registrada entre diversos contextos ameríndios caribe-guianense que pode ser traduzido como “europeus”, “pessoas que vieram do mar”. “*Paranakëë* significa literalmente ‘aquilo que emerge do mar’, no contexto colonial guianense os *paranakiri* eram os ingleses, holandeses, espanhóis” (FARAGE: 1991: 184).

a fazer canoas de madeira cedro, suas panelas de barro, naquele tempo não existiam os brancos na cidade, nem negros em *parawapotpiri*. Depois de um tempo, os brancos chegaram e *panano* teve que fugir novamente, eles estavam se acabando. Eles saíram andando por terra, outros pelo rio, foram descendo devagar até que chegaram hoje é a Cachoeira Porteira nós chamamos aquele lugar como (*etawunu*), lá era uma grande aldeia e depois foram se espalhando por todo canto rio a cima, os parentes antigos se escondiam para não se acabar, eles estão morrendo por culpa dos *karaiwa*.

“Eles viviam espalhados em aldeias pequenas por todo canto desse rio”, contaram meus anfitriões sobre esses *panano*. Nas monografias clássicas realizadas no rio Trombetas na segunda metade do século XX (cf. Frikel, 1970a; Kruse 1955; Polykrates, 1957), destacam a presença de malocas nucleares (*kwama*) formadas a partir de um parentesco comum. As *kwama* estavam espalhadas pelos principais cursos de águas do rio Trombetas, como o Cachorro, *Yaskuri*, Turuni, *Kuhá*, *Kaspakuru*. Em alguns dos lugares onde haviam essas malocas, também havia a presença de “grandes casas circulares abertas” chamadas de *tamiriki*. Na década de 1950 ao redor de uma *tamiriki* foi registrado que número de pessoas vivendo em uma única aldeia que oscilava entre 15 a 30 (FRIKEL, 1966: p. 156- 158). Também haviam casas diferenciadas denominadas “casa dos homens” *totó-kwámane* e “casa das mulheres” denominada *worêdz-kwamane*. (FRIKEL, 1970a, p.288). Todas essas malocas/casas coletivas estavam conectadas com outros lugares muito mais distantes a partir de suas redes de trocas, entre diferentes pessoas –*yana*, que assim possibilitaram em momentos oportunos criar outros arranjos matrimoniais ao longo de diferentes lugares-tempos.

E assim, outros movimentos de redispersões e concentrações foram moldados aos poucos os “grupos múltiplos”, muito diversos e linguisticamente complexos” à redução em “grupos menores, mais próximos”. Algo marcante no cenário de vida ameríndia guianense. Ainda que a mistura entre –*yana* distintos sempre existiu, ainda que ao longo do percurso desta contínua mistura alguns elementos diferenciadores como a língua ou as sociomológicas tenham fracionado uma ideia de “grupos”, a partir de distintas categorias de diferenciação.²⁰

²⁰ Sobre o assunto ver (FARJARDO, 2015).

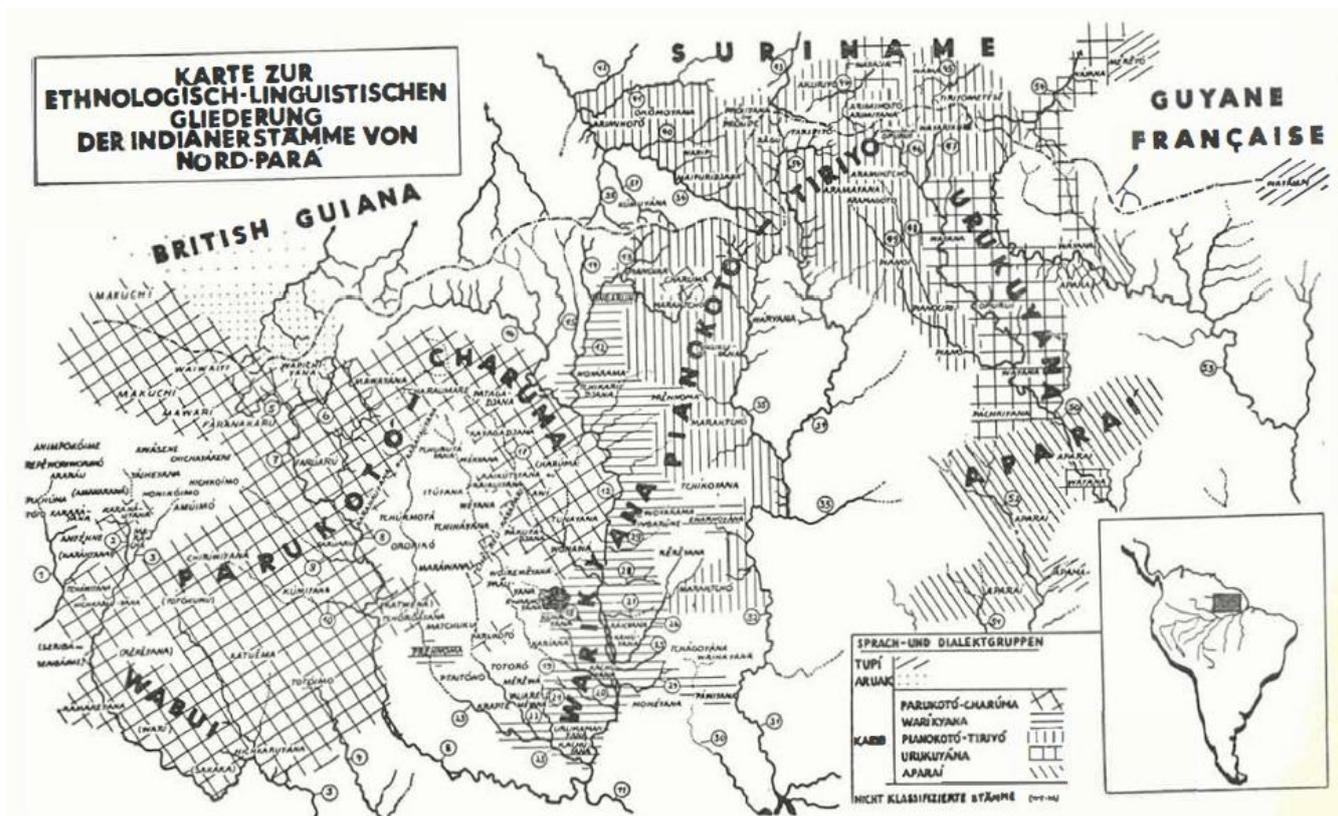


Figura 3. Mapa de rotas, caminhos, aldeias antigas –yana norte caribe. Autoria: Frikel, 1958

Não é nenhum exagero dizer que a diversidade de composições das redes –yana passou a ser reconfigurada profundamente desde tempos imemoriais. Numa perspectiva mais recente da história, desde pelo menos a década de 1940, os registros clássicos já deixaram boas pistas da impossibilidade de distinguir uma “origem linear” de qualquer grupo ou “complexo” do contexto norte-caribe guianense. Destacou Frikel, ainda na década de 1950, que aquelas pessoas que estavam vivendo em malocas dispersas conhecidas pelos nomes Kahyana, Katxuyana, já afirmavam para o frade-etnógrafo que eles eram “um povo de sangue misturado”²¹

“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

²¹ A mistura (*toskemî*) entre –yana é sempre visto nas aldeias do rio Trombetas e Cachorro como algo “bonito” e “positivo”, algo que traz ao corpo felicidade. Do ponto de vista Kahyana a mistura produz uma boa memória do corpo e a possibilidade de continuidade enquanto gente de verdade (*purëhno*). Sobre o assunto mais detalhes ver a dissertação de mestrado de Luísa Girardi (2011).

brigaram; depois se ajeitaram; e por fim se misturaram [...].
(FRIKEL, 1970a, p. 9).

Ainda segundo Protásio Frikel, ao realizar um extenso levantamento denominado “etnolinguístico do norte guianense” (cf. Frikel 1958), Frikel classificou “144 tribos”, “grupos”, “clãs”, vivendo em diversas aldeias dispersas, em diferentes cursos d’água da bacia trombetana. Na verdade, se tratavam de 144 nomeações diferentes, entre esses nomes estavam: Katxuyana, Tikyana, Tunayana, Onamayana, Ingarüne, Ewarohyana e outros tantos. Antes de seguimos, gostaria de afirmar, mais uma vez, que apesar do nome Kahyana se assumir como um nome coletivo neste trabalho, isso não significa dizer que esse nome represente uma “unidade dada”, ao rigor de uma identidade étnica.

Logo iniciei parte dessa pesquisa sobre as trajetórias de reocupação das aldeias antigas dos Kahyana, percebi a questão de profusão de nomes *-yana*²² parece ser algo fundamental muito mais entender a própria noção de lugar-habitado do que questões identitaristas. Anos antes de seguir para meu trabalho de campo com os Kahyana, quando era estudante de graduação em antropologia, ouvia do meu colega classe Roque da aldeia Mapuera, que “seus verdadeiros *-yana*” eram o Mawayana, WaiWai porque foram a partir deles que nasceram seus avós, seus pais e ele próprio, mas que “seus *-yana* eram misturados”, algo que transmitia orgulho para ele.

Em diferentes momentos do meu trabalho de campo, era comum ouvir frases como: “nós somos um povo misturado”, “somos de origem de diversos *-yana*”, “somos vários”, “não existe isso de *-yana* puro”. E, não é nenhuma novidade para pesquisadores contemporâneos, ao irem para as aldeias do rio Trombetas ou em outros contextos das Guianas, também encontrem nos discursos nativos “a memória da mistura de seus corpos”.

Certo momento em meu trabalho de campo, quando tentando indagar meus anfitriões sobre o assunto dos *-yana*, um deles, chamado Pageu me disse: “*para mim tudo é gente daqui desse rio, é tudo a mesma coisa*”. (*grifos meus*). Eu prontamente o questionei: “como é tudo igual se você me disse que você é Kahyana

²² Me referiro aqui aos trabalhos clássicos as etnografias mais recentes realizadas no contexto trombetano (cf. Girardi, 2011; Russi, 2011; Alcântara e Silva, 2015; Valentino 2019).

e não WaiWai? ”, Pageu logo me respondeu: “Tudo igual é essa coisa da mistura. Olha, a minha mãe era dos Kahyana e meu pai Kwatena, falavam línguas diferentes, mesmo assim se casaram, foram tudo se misturando”.

No universo *-yana* os nomes e as ações que envolvem o processo de nomeações é algo que chega até “causar certa dor de cabeça nos antropólogos”. Palavras de ²³Ângela *Amanakwa*, ao iniciar uma conversa sobre o “*-yana* do Norte-Caribe” em numa palestra em que estive presente. Em meu trabalho de campo a “dor de cabeça” com a flexibilidade dos nomes não foi diferente, entre os Kahyana pude perceber que para eles, nomes além de variar não apenas classificam, mas são potencialmente criativos para cada pessoa em particular. Sobre os nomes *-yana* a antropóloga Denise Fajardo em um artigo com título “os *Yana* caribe guianenses na região de Oriximiná: que coletividades são essas? ”, destacou:

Com efeito, o padrão de ocupação territorial que se observou na longa história dessa região, e que se estendeu até meados do século XX, era baseado em uma altíssima dispersão e mobilidade, em que aldeias não apenas se espalhavam mais amplamente, como seus moradores, ora diferenciavam-se, fissionando-se, física e nominalmente em coletividades distintas; ora se identificavam, fundindo-se em uma única coletividade, para mais adiante fissionarem-se novamente. Os tantos nomes encontrados nas fontes sobre a região estariam lá para comprovar o grau de fracionamento das unidades sociopolíticas, bem de acordo com a lógica centrífuga que, no modelo proposto por Pierre Clastres (FAJARDO:136, 2015).

O Caso das identificações coletivas genéricas está presente em diferentes contextos etnológicos das Guianas, como observou Peter Rivière, “o termo “Trio” é um termo genérico para designar diferentes grupos dispersos e autônomos” (Rivière, p. 11, 1969). O termo “WaiWai, por exemplo, se deu a partir de uma relação de proximidade com os Wapixana, eles nomeavam pessoas que viviam nas bacias do rio Essequibo, Mapuera e Trombetas como WaiWai, que significa “pessoa da pele de tapioca”, “povo da mandioca” (Fock 1963:5; Howard, p.30, 2001; Dias Jr,p17:2006). Em uma entrevista com um homem chamado *Yewira*, a antropóloga

²³“Dinâmicas de Educação Superior Intercultural: Ensino, pesquisa, extensão”. Com o tema “Panorama Etnográfico e Histórico da Bacia do Rio Trombetas” aconteceu em 2016. Na Universidade Federal do Oeste do Pará, UFOPA, em Santarém. Estudantes indígenas Katxuyana e Waiwai presente.

Catherine Howard, teve a seguinte resposta, ao questioná-lo sobre uma “identidade WaiWai”:

Todos dizem “nós somos waiwai”, “nós somos waiwai”. Bem, eles estão apenas falando. Você deveria saber que ninguém é realmente waiwai (*waiwaixa*). Nenhum de nós é waiwai! Os últimos waiwai eram *Kimiya*, *Foríxa* e *Tupuna*, já falecidos. O restante de nós é alguma outra coisa. Mesmo aqueles entre nós que afirmam ser waiwai verdadeiros são na verdade Parukwotho. Nós apenas nos chamamos “Waiwai”, mas não somos realmente. É assim que é entre nós. (HOWARD, 2001, p. 404, tradução nossa).

O antropólogo Carlos Dias, que realizou pesquisa sua tese de doutorado num contexto intercomunitário, argumenta que dentro do universo social o nome WaiWai promove uma articulação entre diferentes tipos de “Outros-eu” “blocos étnicos”, “vizinhanças” e “parentelas”/*kindred*. O desafio contemporâneo, por meio da alteridade com o mundo dos brancos passa a ser, então, encontrar fundamentos para um “senso de identidade étnica” que responda pelo pertencimento a uma Comunidade. Como resposta a tal argumento, o autor indica que o caminho é extraí-lo do próprio discurso WaiWai, associa “forma de conduta” e “estado emocional” a uma “educação sentimental” que permite descrever e analisar quatro sentimentos indicativos da interação do modelo social. (DIAS JR, 2005:155).

Portanto, podemos pensar a profusão de nomes diferentes, que apareceram na lista “de 144 tribos” registrada por Protásio Frikel, não como uma garantia de filiação genealógica, mas talvez muito mais como uma proximidade linguística. Ou mais que isso, uma “ideia” de pertencimento intangível ao lugar de origem imemorial, como vimos no começo deste trabalho com o mito de origem dos Warikyana. Uma das perguntas que recebi quando fui me apresentar contei de onde eu vinha, ao responder, ouvi aos risos dois adultos que brincavam dizendo: “ela é *paraenseyana*”. Muitas vezes nas aldeias do rio Trombetas, as pessoas comparam as nomeações diferenciadas dos *-yana* com as “identidades regionais”, no geral brasileiros, como “paraense”, “mineiro”, “paulista”. Fato que fazem com que as pessoas preferiam destacar menos os nomes pessoais dos estrangeiros, e mais do lugar em que eles vieram/ são: “o antropólogo mineiro”, “a antropóloga

paraense”. No contexto contemporâneo devido aos modos *operadi* da alteridade, alguns dos os nomes *-yana* passaram a ser instituídos no mundo de papel dos *karaiwa* (brancos). Ainda que sejam formadas a partir de uma ideia fictícia de “unidade efetiva”, principalmente quando se trata de traçar limites visíveis em relação às questões fundiárias atuais.

Além disso, meus anfitriões me ensinaram que atualmente o nome Kahyana passa a estabelecer um sentido “coletivo” muito maior, onde é possível abranger todas as pessoas que viveram, vivem e viverão na paisagem do rio Trombetas (*Kahu*). Para eles todas as pessoas são matrizes dos primeiros humanos criadas “Deus/*Pu’ra*”, isto é, são gente, mas existem fatores que os diferenciam “dos Outros” enquanto “gente de verdade” (*purëhno nee*). Como notou a antropóloga Luísa Girardi, ao ser acompanhado do sufixo *-ri*, o termo *purehno* transforma-se em *purehriri* – termo traduzido como ‘parente’ ou, literalmente, como aqueles que ‘são gente’ – acionada em referência aos parentes próximos ou aos corresidentes. (GIRARDI: 92:2011).

Em momentos distintos do percurso da minha pesquisa, os termos grafados: *pirehno/ purëhno* foram me traduzidos na condição de “minha gente”, “meus parentes”. Nesse sentido, esses termos dizem muito mais a respeito de uma relativa distinção entre “nós, os parentes”, “nós, um coletivo”. Em total oposição a categoria dos Outros, como, por exemplo, os *karaiwa*, aos *tarëno* do Suriname ou do Paru d’Oeste. Algo destacado no relato de minha anfitriã Mariazinha *Txaruyi*.

Muitos dos nossos nunca saíram daqui dessa terra, aqui é lugar que os *pirehno* moram. Quando eu era criança nossos pais seguiram o caminho para a missão, outros tiveram que se esconder dos brancos, eles tinham medo de morrer. Muitos dos nossos estavam se acabando, crianças, velhos estavam todos indo embora, isso aconteceu por culpa das doenças dos *karaiwa*, eles subiam o rio no tempo de tirar balata, castanha e depois iam embora. Alguns dos nossos ficaram, mas tiveram que se esconder no meio do mato, eles nunca abandonaram nossa terra, vocês chamam de isolados e nós chamamos de *inkarini, ingariyana*, são nossos *pirehno*.

É comum ouvir de pessoas mais velha entre os Kahyana que para eles os *pirehni* “seu pessoal” “sua gente” são aqueles com quem puderam compartilhar

no passado a mesma calha de rio e, viveram juntos em uma mesma maloca (*kwamana*).²⁴ Além disso, é possível incluir outras pessoas do convívio mais íntimo ligado por suas rede de trocas, conjugues e outras alianças. O que nos sugere que nomes como “Kahyana” “Katxuyana”, mais cristalizados após o contato com o mundo dos brancos, se diferem da autodefinição “*pïrehno*”, isso porque não está implicando a uma noção de pertencimento a um grupo com fronteiras definidas, mas a um modo localização de suas existências no mundo e seu compartilhamento com o outro.

Tais nomes desempenham uma reflexão maior, desde um momento de diferenciação ou definições, como sugere Wagner, sobre a socialidade Daribi, nomes “eliciam”, “convocam” as coletividades no ato de distingui-las. “Os nomes simplesmente delineiam um modo de criatividade cujo aspecto mais sério, ao menos em termos nativos, é o da troca de riquezas”. (WAGNER: idem:247). As autodesignações coletivas também devem ser consideradas construídas no regime de uma multiplicidade de perspectivas. Elas dizem mais sobre os limites entre o “eles” e o “nós”, como apontou o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro:

Isso é consistente, aliás, com uma difundida evitação da autorreferência no plano da onomástica pessoal: os nomes não são pronunciados por seus portadores, ou em sua presença; nomear externalizar, separar (do sujeito.) [...] Assim, as autodesignações coletivas de tipo “gente” significam “pessoas”, não e elas são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios. (VIVEIROS DE CASTRO, p. 254, 2002.)

Neste sentido, os nomes no contexto *-yana* norte-caribe dizem mais sobre importantes marcados de diferenças, e que devido a relacionalidade, os nomes acabam por definir “com quem se fala e com quem responde a elas”.

²⁴ Essa descrição foi-me narrada pela anciã *Txamu*/ traduzida pelo seu filho Simão. *Txamu* habitou /visitou diversas dessas malocas/aldeias entre o médio-alto *Kahu* entre os anos 40-69, antes de seguir para missão na Guiana.

1.2. A chegada dos missionários.

Durante o século XX mais especificamente, nos primeiros anos da década de 1950 até o começo da década de 1970, postos de atração missionários foram instaladas em contextos específicos do extremo norte amazônico.

Como bem demonstra a literatura regional²⁵, as ondas missionárias promoveram um jogo expressivo entre os discursos proféticos²⁶ por parte de alguns líderes/xamãs. Eles buscavam aliar seus discursos cosmológicos aos discursos escatológicos aprendido com os missionários. Em certas oportunidades saíam espalhando pelas malocas coletivas promessas de viver “juntos numa terra farta, sem males”, onde todos poderiam viver “bem e unidos”. As promessas de salvação, eram a base das expedições de atração. Visto que a maioria das pessoas que estavam vivendo nas malocas do rio Trombetas, sofriam com sucessíveis violentas reduções demográficas devido às doenças contraídas pelo contato com os brancos.

Segundo os registros de Protásio Frikel nos anos 1920-1925, havia um número aproximado de 500 pessoas vivendo em malocas dispersas somente no médio curso do rio Trombetas. Em decorrência as doenças de contato introduzidas por castanheiros e outros exploradores brancos²⁷, em apenas duas décadas depois, no ano de 1945, no médio curso do rio Trombetas “havia três grupos dos rios Ambrósio, Cachorro e Trombetas não contavam muito mais do que 60 pessoas, no total.” (Frikel, 1970: 44-45). Frikel ainda sugeriu que entre os anos 1945 e 1950 outro grupo familiar maior que vivia numa maloca do rio Trombetas, teria se estabelecido em duas malocas com, no máximo, 30 indivíduos (Ibidem: 156). Além disso, no alto curso do rio *Kaxpakuru*, haviam também três aldeias na região à vista, juntas somavam pouco mais de 50 pessoas, 1958: 155-156).

²⁵ (Cf. DOWDY, 1963; HOWARD, 2001; DIAS JUNIOR, 2005; GROTTI, 2007; CAIXETA DE QUEIROZ, 2008; VALENTINO, 2011; FAJARDO, 2010; MARTINS 2011 e outros).

²⁶ Sobre o assunto ver (CLASTRES, 1978; SZTUTMAN, 2012)

²⁷ No ano de 1925, o antropólogo britânico Walter Edmund Roth, visitou os Waiwai e os Taruma no Sul daquele país e descreveu que os “Os Taruma haviam sido praticamente exterminados por uma gripe”. (YDE 1965, p. 4, 20) A antropóloga Dominique Gallois afirma que na mesma época outros até a foz do Oiapoque lugares habitados por outros grupos indígenas caribe-guianenses também teriam sofrido com surtos de sarampo, o que levou a dezenas de mortes. (GALLOIS, 1983:38-40).

Todos esses sobreviventes das doenças de contato que assolavam as malocas dispersas no médio e alto curso do rio Trombetas foram contactados, por duas frentes missionárias: protestantes e uma católica/franciscana. No geral, todas as sedes missionárias funcionavam como postos de assistências, onde dispunham de pistas de pousos, casas de alvenaria, água encanada, ambulatórios, escolas, igrejas, ect. (cf. CEDI, 1988). Tudo isso foi gradualmente transformado a partir da lógica de vida das diferentes pessoas *-yana*, e assim, é parte expressiva das trajetórias das pessoas desde as últimas seis décadas.

No começo da década de 1950, as missões de cunho protestantes se instalaram na tríplice fronteira: Brasil-Suriname-Guiana com a supervisão dos norte-americanos da instituição *Unevangelized Fields Mission* (UFM). A princípio, sob o comando dos norte-americanos Robert Hawkins e seu irmão Neil Rader. Eles conseguiram estabelecer contato com uma casa coletiva chamada *Yakayaka*, na margem esquerda do rio Essequibo. Tempos depois, a linguística Robert Hawkins foi responsável por traduzir a bíblia para o idioma Waiwai. Algo que foi crucial para fomentar um processo de alfabetização da própria língua todos aqueles que foram atraídos para aquela missão. Os Waiwai inicialmente relutaram ao aceitar as primeiras tentativas de evangelização dos protestantes norte-americanos. Alguns de seus líderes haviam armado um plano de assassinar Robert Hawkins, pois, acreditavam que ele seria o “chefe” dos missionários e que matando o chefe, todos iriam embora (Cf. Howard, 2001; Dias Jr comunicação pessoal, 2020). Nos anos seguintes, com auxílio do casal missionário norte-americano Claude e Bárbara Leavitt, e dos próprios líderes indígenas já convertidos ao evangelho, foram fundadas as missões vizinhas nomeadas *Alalapar* no rio *Paruma* ao sul do atual país Suriname.

Alguns dos pastores convertidos dos WaiWai já estabelecidos nas missões da Guiana/Suriname passaram a adentrar com mais frequência o rio Trombetas, buscando ‘atrair’ aqueles que ainda se encontravam nas malocas à jusante das calhas do rio (FOCK, 1963; HOWARD 2001:287-290). Entre essas malocas, estavam vivendo as famílias nucleares dos Katxuyana, Kahyana, Mînpoyana, Yaskuyana, Tunayana, Xerewyana e outras gentes (*-yana*). Em 1977, missão *Ararapar* transferiu-se, também para o sul do Suriname, para a aldeia *Kwamarasîmiti*.

Segundo a narrativas de alguns dos meus anfitriões mais velhos das aldeias do rio Trombetas, muitos de seus parentes (vivos ou já falecidos) teriam se aliado ao pessoal que vivia nas malocas dispersas que viviam nas cabeceiras do rio *Kuruni*, afluente do Sipaliwini. Ou seja, essas pessoas também teriam sido atraídas pelos WaiWai convertidos, e seguiram com outro pessoal que ficou conhecido pelos nomes genéricos Kwatena e Tunayana, que também viviam no alto curso do rio Trombetas.

Entre o final da década de 1970 e o início da década de 1980, muitos grupos que estavam na missão da Guiana chamada *Kanaxen* (“Deus ama você”, em Waiwai), voltaram a viver no território Brasileiro. Os motivos principais foram: a expulsão dos missionários norte-americanos da Guiana, após a entrada de governo com tendência socialista na mesma região. Entretanto, o retorno ao Brasil se deu após acordos estratégicos entre o governo brasileiro com apoio da força aérea nacional-FAB, e de alguns pastores indígenas, entre eles os irmãos *Yakuta* e *Ekwá*. Com auxílio da FAB, o regresso se deu para dois lugares principalmente: o rio Mapuera, no Estado do Pará, e Jatapu em Roraima. Aos poucos os grupos passaram a se descentralizar em diversas frentes. (HOWARD, p.51, 2003). Da parte dos militares, houve a criação de duas pistas de pouso para bases próximas nas zonas de fronteiras do território brasileiro.

Por conseguinte, podemos afirmar com isso, que pessoas que eram nomeadas como Kahyana ao se unirem com o pessoal dos Tunayana e Kwatena mais tarde, em momentos distintos viveram tanto na missão *Kanaxen*, na Guiana e posteriormente para as missões do atual país Suriname (ALCÂNTARA e SILVA, 2016:107; VALENTINO 2019:72). Nos relatórios da delegacia da FUNAI²⁸, em Belém, há evidências que mesma época havia uma prática rotineira, em que os aviões da FAB sobrevoassem os pontos de antigas aldeias. Com intuito de monitor a presença de possíveis “grupos arredios”, ²⁹isto é, grupos indígenas não convertidos ao cristianismo, que viviam em isolamento voluntário. Como bem demonstrou a literatura regional, isso só se tornou possível porque dentro do espaço das missões

²⁸ Relatórios sobre assuntos da missão que pude consultar em Brasília, 2018, pasta 340, FUNAI.

²⁹ Chamados pelos WaiWai “arredios”/*enîhni komo* (“povos não-vistos”). (cf. Howard, 2003, Dias Junior, 2005).

evangélicas discursos de “evangelização”/“waiwaização”³⁰ possibilitavam na lógica indígena de transformar os “estrangeiros” em semelhantes, em pessoas familiarizados (cf. MENTORE, 1984; DIAS JR, 2005; HOWARD, 2001; CAIXETA DE QUEIROZ ,2008). As novas expedições passaram a ter cada vez mais apoio de recursos financeiros do Estado brasileiro. Após isso, já no território brasileiro ser tornando a (Missão Evangélica da Amazônia, doravante MEVA), suas bases se deram no rio Mapuera no Estado do Pará, e na aldeia Anuá, afluente do rio Novo, em Roraima.

Voltando o fio histórico na década de 1960, no território brasileiro, no alto curso do rio Paru de O’este, foi instalada a missão franciscana batizada de “missão Tiryó”. Na época, Brigadeiro Camarão, em nome da Força Área Nacional- FAB colaborou diretamente para a construção de pistas de pouso no alto curso do rio Paru de Oeste. O plano de fundação dessa missão havia sido idealizado dentro de um modelo de atuação denominado “trinômio”(indígenas-missionários-militares). O projeto da expansão da missão franciscana foi supervisionado pelo bispo D. Floriano Loewenau, responsável pela Prelazia franciscana do baixo Amazonas, onde se instalou a província Antônio do Brasil, com sede no município de Óbidos, estado do Pará. A parte dos militares, a proposta era “levar os militares para fronteira do Norte Amazônico, garantindo a proteção do território brasileiro de estrangeiros” ³¹e do bispo concretizar “um sonho antigo de abrir uma missão no coração do Norte da Amazônia”,³²para isso, teria convidado o Frei-antropólogo Protásio Friel para trabalhar em prol da “atração dos indígenas”. Com recursos, e

³⁰ Há, por outro lado, como bem mostra a literatura (Howard 2001; Dias Jr 2005) uma perspectiva sobre o que segurem os momentos de Waiwaização (Olhar para esse processo que as aglomerações constituem para aldeias – étnicas) é o mesmo processo que os missionários olham e percebem as aldeias através da evangelização – Mesma história; Howard (2003) descreve que houve ao longo das festividades WaiWai um conjunto de transformações do exterior que a partir das missões principalmente na década de 60 as festas comunitárias começaram a operar outras lógicas, através da conversão ou “wawaização” de um movimento de sentido à pacificação (2003: 287) . E assim, eram promovidos para que pudessem assimilar de melhor maneira em momentos de reuniões maiores como natal, páscoa e batizados dos modos religiosos” (Howard, 2001: 91). A figura entre os chefes, ex-xamãs já convertidos ao cristianismo se fazia marcada por uma dualidade que auxiliava no plano de organização social de sua aldeia também era possuidor dos conhecimentos xamânicos.

³¹ Relatórios avulsos referentes a transição do SPI para a FUNAI. Delegacia da FUNAI, Belém, 1971.

³² Citação livre, relatório “fundação de uma missão karib”. Arquivo da FUNAI, Belém. Pasta sobre a Missão Tiryó, 1985)

apoio dos militares, Frikel chegou a realizar uma expedição de dois meses partindo do rio Erepecuru até as Serras do Tumucumaque, na companhia de mateiros regionais, onde haviam encontrado mais 17 malocas dispersas. A expedição buscava encontrar outras malocas que ainda não haviam sido contactado, porque estavam em lugares de difícil acesso, nas cabeceiras dos rios. Frikel conheceu a maioria das malocas estabelecidas nos cursos d'água do médio rio Trombetas primeiro como pesquisador/bolsista do Museu Paraense Emílio Goeldi, e depois como Frei/missionário aliado do “trinômio”.

A missão Tiryó foi oficialmente fundada em 1963, um dos objetivos declarados publicamente por parte dos militares, era aproveitar o “deslocamento” dos indígenas que estavam vivendo em malocas dispersas passando a concentrá-los “num só lugar”. Os militares acreditavam que logo os indígenas dariam origem a um novo “povoando as fronteiras do território brasileiro e assim poderiam protegê-las das tentativas de possíveis invasores estrangeiros” (Martins, com pessoal, 2021). Em fevereiro de 1968, 68 pessoas (velhos, crianças e homens e mulheres) foram levados para a missão Tiryó. Pouco tempo depois, uma família de sete pessoas de origem do rio Cachorro teria seguido para uma missão protestante no Nhamundá (cf. Cedi: 1983, Frikel & Cortez, 1961; dados das certidões de batismo da missão Tiryó, 1972).

Segundo a memória de alguns velhos Kahyana, Katxuyana sobre o dia de “ida” para a missão Tiryó, este dia teria se estabelecido num caráter semi forçado³³. No começo dos anos de 1968, os líderes, João do Vale *Pekiriruwa* e Honório *Awahuku*, alarmados com o aumento de mortes em decorrência das doenças de contato com os regionais teriam solicitado ajuda com os missionários franciscanos. Eles teriam passado aproximadamente mês na missão “estudando” a possibilidade

³³ Um seminário sobre povos indígenas e ditadura militar foi realizado pelo Ministério Público Federal-MPF em parceria com a Universidade Federal do Oeste do Pará 11/07/18. Estive presente, pude ouvir a minha amiga Neide *Imayawara* falando ainda que de maneira muito tímida, sobre esse tema delicado em uma mesa redonda. Ao seu lado estavam representantes do Ministério Público Federal e a Comissão de direitos humanos da Universidade. É importante destacar, que o caso da “remoção forçada” ano de 1968 das famílias indígenas do Trombetas não consta no relatório da comissão da verdade, para o poder público e para Neide o caso dessas famílias se encaixa numa tentativa de genocídio, pois houve remoções forçadas e uso de discursos coercitivos não por parte dos indígenas e sim por parte dos brancos (militares). Além disso, nas últimas décadas há uma omissão do Estado, que mesmo sabendo dos interesses econômicos por parte de empresas multinacionais que realizam estudos e explorações ilegais no território tradicional indígena.

de levar seus parentes para lá. Quando o dia chegou, alguns homens Kahyana não aceitaram seguir com os missionários no avião da FAB, e tentaram negociar o trajeto por meio fluvial, o que nunca aconteceu. Contam meus anfitriões que naquele tempo os xamãs acreditam que tudo que existia na terra firme não poderia “voar” ou “subir aos céus”. Em algumas interpretações de narrativas míticas, por exemplo, a presença de um espírito do urubu-rei anunciaria a volta do demiurgo-criador da humanidade *Pura*. Ele desceria dos céus no *Kahu* anunciando o fim do mundo, algo que era muito temido por eles. Mesmo após o contato com os brancos, ao avistarem aeronaves, todos corriam para suas malocas. A anciã Maria *Ayanaru*, relatou-me do dia ³⁴em que ela e seus parentes chegaram na missão Tiryó (fevereiro/1968):

Parecia que tinham fechado meus olhos naquele avião, colocado alguma coisa neles. Eu nunca quis ter saído da minha terra, não vimos o caminho de ida para missão. Chegamos em Óbidos primeiro e depois seguimos para Tiryó. Tivemos que deixar tudo para trás, me senti perdida durante muito naquele lugar estranho. Não parava de chover, muita chuva, sentia muito frio. Nunca tínhamos andado por ali, caçado, plantado algo. Chegamos lá não tinha comida para todos, as crianças choram de fome, não podia mexer na comida dos Tiryó, eles ficavam com raiva.

Em alguns registros realizados por indigenistas que trabalharam na missão Tiryó apontam os seguintes trechos: “os grupos do rio Trombetas e rio Cachorro durante muito tempo pensavam em voltar para a área de origem, pois, estariam com dificuldade de adaptação numa terra alheia” (CEDI p.220, 1983). O ancião João do Vale descreveu para a antropóloga Denise Fajardo (2010a) “nós fomos levados na marra. Parece que tinha contrato para nos tiraram daqui”. “Eu fui levado daqui que nem cachorro amarrado. Mas nunca esqueci do meu plano de voltar”, contou outro ancião chamado Benedito à mesma antropóloga.

“Nossos velhos falavam que no dia que eles saíram de nossa terra foi pior dia da vida deles, eles compararam igual uma guerra, todos já tinham visto tantas guerras. Quando eles chegaram na missão, algumas pessoas se viram no mesmo lugar que alguns dos seus antigos inimigos. Os brancos não pensavam nisso,

³⁴ Tradução do idioma wërikyana para o português: Marleide e Antônio *Kanhaxte*. 2019.

poderia ter acontecido ali mesmo uma tragédia. Nossa história não pode ser resumida a esse dia”, explicou Neide *Imayawara* em um evento na Ufopa sobre ditaduras e povos indígenas, em que estive presente. A anciã *Mawiono* narrou para Neide ao chegar na Missão Tityó no Parque do Tumucumaque, passaram por dificuldade quanto à alimentação e moradia. *Mawiono* conta que as crianças choravam com fome, mas que ninguém ajudou com comida. Só recebiam apoio temporário na questão da moradia. Ela quis retornar, mas o marido se acomodou, embora ela pedisse para voltar, “porque os filhos passavam fome, e insistisse que não tinha onde recorrer para conseguir alimentos e que tinham ido para um lugar estranho e desconhecido” (KAXUYANA: 2018, 16).



Figura 4. Missão Tiryó, 1973. Foto: Arquivos da Prelazia, Recife-PE.

Tanto a memória dos anciões, quanto alguns registros documentados pelos brancos apontam o assunto que envolve a “ida” para a missão Tiryó se trata de um caso onde não houve um consentimento definitivo³⁵ Alguns arquivos dos jornais dos religiosos franciscanos apontam o “impasse” “a recusa” recebida de parte dos Katxuyana, Kahyana que embora aceitassem os religiosos que os visitam em suas malocas, eles não teriam aceitado seguir com eles para a missão.

Em outros momentos, alguns xamãs Kahyana, Katxuyana do rio Trombetas recebiam constantemente assédios dos convertidos das missões protestantes, o

³⁵ Frei Davi. Autor de uma nota no jornal da prelazia de Obidos, 1968. n° 71. (Disponível nos arquivos das paróquias de Óbidos e Oriximiná).

que por pouco não acabou em morte. Contam meus anfitriões, que o ancião Katxuyana chamado Cecílio *Txuruwata* teria sido ameaçado de morte pelo jovem líder WaiWai chamado *Ewká*. *Ewká*, foi considerado ³⁶um xamã de prestígio entre as casas coletivas ele teria sido responsável por expedições na Serra do Acaraí, cabeceiras do rio Mapuera e outros cursos d'água do rio Trombetas. Em sua juventude, *Ewká* foi o principal interlocutor/ tradutor do antropólogo Niels Fock (cf. Fock, 1963, Dias Junior 2005; Souza, 2018).

No final dos anos 1960, *Ewká* estava em uma expedição buscando atrair outros *-yana* para o aglomerado Mapuera, ao chegar na maloca de Cecílio *Txuruwata* que naquela altura, morava com seu pessoal no rio Cachorrinho, “recusado” a evangelização do líder WaiWai. Dizem, que tal fato se deu pelos seguintes motivos: Cecílio também era um xamã prestigioso entre os Katxuyana e ele não teria aceitado ser “levado” por outro xamã que não havia feito nenhum tipo de treinamento com ele. Segundo fato é que *Ewká* teria ficado enfurecido com a recusa de outros líderes Katxuyana, Kahyana, o que levou a declarar uma série de ameaças para alguns deles. Argumentando que eles “pagariam” “poderiam sumir da terra”.

Outro fato, é que pouquíssimo tempo depois da saída das famílias Katxuyana, Kahyana e Tunayana de seus territórios tradicionais, foi viabilizado uma série de mapeamentos e estudos (1970-3) sobre a possibilidade de aberturas de atividades que envolviam a pecuária extensiva,³⁷ mineração e a implantação de hidrelétrica no médio-alto curso do rio Trombetas (cf. BRASIL, 1970). Na mesma época, o governo militar teria criado um canteiro de obras no médio curso do rio Trombetas no sentido norte do rio Mapuera, dentro do território onde estavam as malocas Kahyana, Katxuyana, Xerewyana. A paisagem mudou radicalmente com a chegada das novas obstruções capitalismo. A exemplo, com a chegada da empresa

³⁶ Recentemente o neto de *Ewká* através dos relatos de sua avó *Ahmori*, refez uma expedição para fins acadêmicos junto aos seus parentes que vivem no Jatapuzinho e Jatapu, estado de Roraima TI-Nhamundá-Mapuera. O intuito era visitar alguns lugares viviam os Karapauyana (cf. Aniceto Souza, 2018). Grupo que os WaiWai por muito tempo tentaram evangelizar (Howard, 2001). Onde até os dias atuais, próximo vivem grupos identificados como indígenas em isolamento voluntário (Queiroz, 2008:29).

³⁷ Nos relatórios dos engenheiros agrônomos que estiveram na missão no alto curso do rio Paru de O'este em junho de 1972 junho à 1973 de maio com o objetivo de implementar uma política “agropecuária” na região.

Andrade Gutierrez, contratada pelos militares pelo departamento nacional de estradas de rodagem-DNER. Logo a empreiteira estabeleceu com o principal objetivo abrir uma estrada na região de 200km que ligaria a BR 163(Cuiabá-Santarém) à perimetral norte (BR-210) aos países de fronteira (atual país Suriname). O objetivo da abertura da estrada fazia parte da construção do plano de abertura de mais de 200 km que ligaria esta vila à Perimetral norte (BR-210), conseqüentemente planejava assim “cortar toda a região de fronteira norte, ligando a capital do estado do Amapá à cidade de São Gabriel da Cachoeira” (FUNAI, p. 49, 2015). A estrada é parte do acostamento da BR-163 no sentido margem esquerda do rio Trombetas. Teriam sido abertos aproximadamente 105km de picadas cortando a floresta, soterrando alguns igarapés, até onde sei, menos de 70 km são trafegáveis dessa estrada. Seu limite está situado hoje perto da Reserva Biológica do Rio Trombetas (REBIO), a reserva teria sido criada em 1979 pelo Instituto brasileiro de Desenvolvimento Florestal-IBD.

Com as aberturas da reserva e a da estrada, empresas multinacionais ligadas aos setores de exploração mineral e madeireiro teriam sido incentivadas através das políticas de cunho propagandista do governo cívico-militar com lemas “integrar para não entregar” a se instalarem na região. O projeto de “expansão” na floresta foi batizado de “Calha Norte”. Em 1979, mesmo ano em que entrou em operação a extração da bauxita na vila da mineração rio do norte chamada Porto Trombetas, foi criada a REBIO- Reserva Biológica do Rio Trombetas (margem esquerda do rio). E em 2006 foram criadas as FLOTAS³⁸de Faro e de Trombetas. Onde estão áreas de contestações fundiárias que envolvem diretamente a Terra Indígena Katxuyana-Tunayana e a comunidade de Cachoeira Porteira.

Tais questões me levaram a associar os “limites visíveis” atuais do território tradicional dos Kahyana e demais gentes *-yana*, a um novo modelo de comunicabilidade e relações em encapsulamentos. Após o retorno dos Kahyana ao rio Trombetas, depois de três décadas, muitos lugares como: aldeias antigas, pontos de caça e pescaria, que eram efetivamente parte da vida e de andanças dos

³⁸ As florestas estaduais são Unidades de Conservação (UC) de uso sustentável, ela foi criada através do Decreto nº 2.607, de 04 de dezembro de 2006. E em 2006 foram criadas as flotas de Faro e de Trombetas, onde estão áreas de contestações fundiárias que envolvem diretamente a comunidade quilombola, e a Terra Indígena Katxuyana-Tunayana.

velhos, atualmente correspondem a espaços figurados em áreas de “proteção ambiental” como as Flotas, Rebios, estrada aberta pelos *kairawa* (brancos). Algo radicalmente questionados por eles, e que na memória dos velhos isso não quer dizer que estes lugares passaram a serem inseridos em uma categoria de “ex-lugares”. Para os Kahyana todos os lugares em que eles habitam um dia sempre estiveram em constantes transformações, e que eles independem de uma ordem antrópica para existirem. Porém, eles não deixam de questionar decisões do mundo dos brancos das regras impostas com suas linhas secas e dos movimentos de desterritorialização das pessoas de seus lugares de origem imemoriais.

Os Kahyana mais maduros se recordam de passarem o verão em lugares conhecidos como enseadas, extensas faixas de praia (*Iresitpiri*). Nas *iresitpiri*, os Kahyana costumavam montar “acampamentos”, as famílias costumavam passar semanas pescando e vendo o período de desova de tartarugas. Por sua vez, no contexto contemporâneo o mesmo lugar passou a ser conhecido como “posto do IBAMA”. Segundo meus anfitriões há uma narrativa localizada no tempo de *panano* sobre esse lugar. Por lá viva um homem chamado *Yawa*, apontado como um excelente pescador de tartarugas, nas enseadas ele também pegava muitos ovos. Sua aldeia de verdade, era exatamente no lugar onde hoje se encontra a comunidade Cachoeira Porteira,³⁹ por isso os Kahyana chamam Cachoeira Porteira como *Yawaramiti*, dentre outros topônimos de nomes de outras aldeias antigas.⁴⁰ *Yara*, gostava de viajar e andava muito, seu defeito era ser “ganancioso”, numa noite ele teria pescado muitas tartarugas. A mestre-dona das tartarugas teria ficado enfurecida e o obrigou a se casar com ela. E assim, *Yara* passou a habitar no fundo do rio, acabou se tornando um chefe no mundo aquático invisível.⁴¹

O igarapé do lugar nomeado *Wanamama youkuru*, também conhecido como ‘Km61’, referência de um trecho do acostamento da estrada construída pelos *karaiwa*, atualmente dizem os velhos que as dragas e retroescavadeiras “sugaram”

³⁹ Para não confundir o leitor, há uma aldeia contemporânea localizada no médio Nhamundá com o mesmo topônimo. Além dela, existe uma aldeia antiga dos Hixkahyana localizada no Baixo Nhamundá (cf. YDE, 1965; Lucas 2014).

⁴⁰ O ancião Tikti menciona o nome Yexamna para o lugar Cachoeira Porteira (Alcântara e Silva, 2015: 35).

⁴¹ Sobre os donos não-humanos e seus lugares de habitação ver o próximo tópico.

o leito do igarapé, por isso ele se tornou “raso demais” “trava as canoas”. Isso fez com que diversas qualidades de caça (*woto*) e pescados que existiam ao entorno “sumissem”. Esse lugar desde tempos antigos, é considerado um ponto de encontro para as pessoas, onde elas faziam no passado alguns “acampamentos” para subir o rio em direção ao alto curso do rio Trombetas.



Figura 5. Vista aérea da TQ Cachoeira Porteira. Foto: arquivos pessoais da autora, 2021.

Em um trecho do jornal ‘O Estado de São Paulo’ (em 17 de dezembro de 1974, n. 21), a seguinte notícia ganha uma repercussão nacional: “vinte e três indígenas teriam percorrido mais de 400km da Guiana teriam sido avistados no canteiro de obras da BR-163 da empresa Andrade Gutierrez”. No corpo do texto jornalístico há um relato dos trabalhadores da empreiteira que se encontraram

com indígena que estavam realizando “peregrinações até a vila Porteira (médio-Trombetas) e depois ir até o território federal de Roraima, com objetivo de participarem de uma festa dos Hixkaryana”. Algo semelhante ao fato noticiado pelo jornal foi vivenciada pelo ancião José Tavares, um idoso de 75 anos, atualmente vive na cidade de Oriximiná, com quem pude conversar sobre o assunto. O senhor José trabalhou como mecânico de máquinas pesadas na abertura da mesma estrada que hoje recorta a paisagem de Cachoeira Porteira. O ancião conta que ele e outros homens que estavam abrindo picadas na estrada, eles teriam ouvido alguns gritos e sons de flauta vindo da floresta. O fato teria deixado todos assustados, por vezes alguns homens temiam ser “atacados” pelos indígenas, e comunicaram a empresa Andrade Gutierrez. Naquela ocasião o ancião lembra que seu chefe teria se comprometido a ir até à FUNAI em Belém, mas obtiveram o seguinte questionamento: perguntaram se os mateiros e trabalhadores da vila estavam “tomando remédio para malária, porque poderiam estar sofrendo com alucinações, porque todos os indígenas estavam na missão”. Nos dias seguintes, eles avistaram quatro indígenas (três homens adultos e um menino) tomando banho perto de um igarapé. Ao serem surpreendidos pelos regionais, os quatro rapidamente correram em direção da mata. Outro episódio, José relembra ter sido chamado para consertar um trator que estava próximo no “km 50 da estrada”, ao chegar no local para sua surpresa, o trator estava todo amarrado com cipó, ele acreditava ter sido “obra de indígenas bravos”.

Nos anos 1980, o ancião descreve que chegou a presenciar homens, mulheres indígenas com crianças se “aventurando em canoas” tentando pedir “alimentos manufaturados, azol de pesca” ou tentando ir para a cidade de Oriximiná pela mata: “eles faziam menção com as mãos apontando caminho para o mato, ninguém entendia nada do que eles falavam língua deles”, contou o ancião que na época trabalhava como “marreteiro” e pescador. Para além disso, uma amiga *Katwena*, me contou que sua avó que nesta época as mulheres aproveitaram andanças de seus maridos e pediam para eles pudesse “pegar” algumas matrizes vegetais que próximo aos capoeirões, da embocadura do rio Cachorro e Trombetas, e assim como houve também uma renovação periódica através de outras gerações. Como veremos melhor no decorrer deste trabalho.

Após o abandono da empreiteira da vila, alguns grupos de famílias quilombolas que tinham parentesco em comum, e outros trabalhavam com recursos extrativistas ao redor da vila, fundaram a comunidade de Cachoeira Porteira (Cf. Funes, 1995; Farias, 2016). A extensa estrada somada a ausência do Estado facilitou uma série de atividades ilegais através de exploradores brasileiros e estrangeiros que passaram adentrar a região nos anos seguinte. Até onde a literatura história compreende, o rio Trombetas sempre foi um destino tanto de exploradores viajantes, quanto de pessoas de origem de diversos países (europeus, asiáticos, principalmente), e também de diversas regiões do norte ao sul do Brasil.

Desde pelo menos a década de 1980, há registros desses invasores tentando adentrar o rio Trombetas e Cachorro, Turuni. E continuaram acontecendo durante as décadas precedentes, tal como, garimpeiros dos países vizinhos, e de algumas empresas madeireiras ilegais brasileiras disfarçadas de extrativistas locais ⁴²(Cf. Funai, 2015; CEDI: 1983: 212). O antropólogo Ruben Caixeta menciona que com a fundação da aldeia Mapuera, no rio homônimo a aldeia chegou a receber mais de 1300 pessoas (2008:217-218). Na época, a aldeia Mapuera ainda estava sob o comando dos missionários da missão evangélica na Amazônia (MEVA). Décadas se passaram, e a aldeia cresceu ainda mais. Alguns antigos líderes Katwena, Xerewyana Tunayana que residiam na aldeia Mapuera, tiveram tentativas falhas ao buscar abrir novas aldeias longe das proximidades do aglomerado. Tanto os missionários *karaiwa*, quanto os pastores indígenas teriam “desaconselhados os residentes da aldeia sede a voltarem para as áreas anteriormente habitadas por eles no rio Trombetas, Turuni e Cachorro, alegando que a terra indígena ainda não tinha sido demarcada” (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008:208).

Ainda no interior das sedes-missionárias, com a chegada de políticas indigenistas, aos poucos foram sendo introduzindo palavras e conceitos no cotidiano ameríndio missão palavras como “território”, “demarcação” pelas lógicas do Estado, ou seja, onde os “limites se tornaram visíveis”. Como menciona a antropóloga Dominique Gallois (2004), a noção de “terra indígena” passou a

⁴² Se tratavam de algumas pessoas naturais do Rio Grande do Sul que haviam se instalado no município de Oriximiná, e estavam tentando usurpar de terras públicas para tentar produzir soja e pecuária.

vislumbrar “simplesmente uma parcela dentro de um território historicamente mais amplo”, a diferença entre “terra” e “território” remete a distintas perspectivas e atores envolvidos no processo de reconhecimento e demarcação de uma Terra Indígena. (2004: 39).

Como aponta a literatura regional, o afastamento dos postos de atração missionários se deu basicamente em decorrência ao crescimento populacional, e do esgotamento relacionado a alguns tipos de caças e pescados inclusos na dieta alimentar das famílias indígenas residentes. Com essa descentralização somente na missão Tiryó, no entorno na missão, foram formadas cinquenta pequenas aldeias dispersas (cf. Fajardo, 2000, Gallois & Ricardo, 1988).

Já nos rios Mapuera e Trombetas, durante a década de 1990, o antropólogo Ruben Caixeta menciona que na aldeia Mapuera, no rio homônimo, havia um número estipulado de 1300 pessoas vivendo concentradas (2008:217-218). Naquele momento a aldeia Mapuera ainda estava sendo residência de alguns missionários vinculados a missão evangélica na Amazônia (MEVA). Após as ondas missionárias, na calha do rio Trombetas o movimento de re-dispersões para aldeias menores só aconteceu após a definitiva expulsão dos missionários.

Tanto os missionários *karaiwa*, quanto os pastores indígenas teriam “desaconselhados os residentes da aldeia sede a voltarem para as áreas anteriormente habitadas por eles no rio Trombetas, Turuni e Cachorro, alegando que a terra ainda não tinha sido demarcada” (Caixeta de Queiroz, 2008:208). A expulsão dos missionários teria acontecido devido alguns focos de “conflitos” entre líderes-pastores locais, alguns deles afirmavam que não precisavam mais dos missionários em suas terras. (cf. Caixeta de Queiroz, 2008; Valentino, 2019; Alcântara ra e Silva, 2016). Além disso, houve por parte de alguns pastores-líderes troca de acusações, dizendo que a presença dos missionários só beneficiava apenas algumas famílias e não todos da comunidade. “Naquele tempo nossos parentes decidiram que iam ensinar a palavra de Deus sozinhos, mas *kairawa* queria se intrometer em tudo. Não podia ir pescar, sair da aldeia, eles queriam saber para

onde parente ia, viviam presos”, argumentou Leonardo *Riiko*, ele cresceu na aldeia Mapuera.⁴³

Por volta dos anos 2000, algumas famílias que viviam no aglomerado Mapuera foram impulsionadas pelos anciões a mudarem para os padrões de residências em aldeias menores (nucleares, por vezes extensa), ainda na confluência do rio Mapuera e Trombetas. No seguinte capítulo acompanharemos a importância dos chefes-líderes, donos dos lugares no movimento de retorno de suas aldeias antigas.

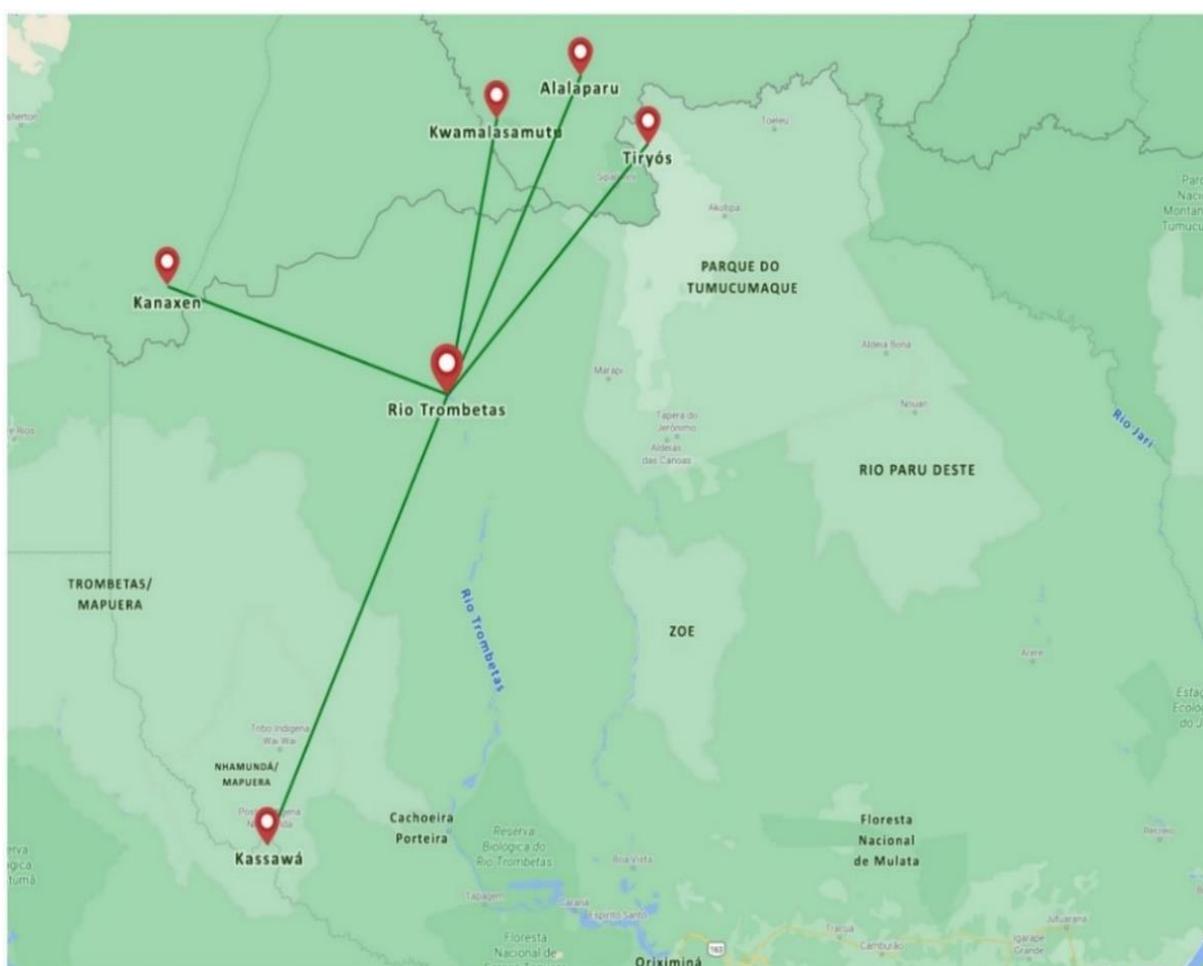


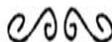
Figura 6. Missões concretadas no contexto norte-caribe. URL. Google maps.

⁴³ A exemplo, a instalação do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal- PPTAL/decreto 1775/96, e projeto de monitoramento e proteção territorial também passou a ser efetivado na aldeia Mapuera e outros lugares como o Parque Tumucumaque. Essas associações passaram a se comunicar e articular novas parcerias com os outros karaiwa *pawana* “parceiros não-indígenas”, como antropólogos, indigenistas, ONG’s, ativistas.



Figura 7. Mapa de dispersão de aldeias menores na missão Tiryó em 1990, Frei Paulo, 2014.

CAPÍTULO II



Os donos dos lugares.

2.1. Sobre líderes e donos.

No tópico anterior, vimos que a partir do final da década nos anos 1980, a imagem dos padrões de assentamentos estabelecidos nas sedes missionárias na paisagem norte-caribe guianense passou a ser radicalmente alterada. Isso se deu a grosso modo a partir da fragmentação de aldeias menores, formadas inicialmente ao entorno das missões.

A maioria dessas aldeias foram mobilizadas por pessoas de destaque nos contextos intercomunitários, conhecidos pela figura clássica guianense de “chefe-sogro” (cf. RIVIÈRE,2001a). Entre os Kahyana esses chefes ficaram conhecidos pela

expressão *pata yotono*, que no idioma wërikyana significa “dono do lugar”. Neste capítulo acompanharemos algumas incursões a partir da ideia de insurgências ao entorno da figura dos *pata yotono* e as insurgências de seus discursos durante a volta ao *Kahu*.

No contexto das Terras Baixas da América do Sul o tema em questão é extenso, na Amazônia indígena como se sabe há diversas pesquisas que apontam a complexidade nos termos “donos” “chefia ameríndia”. Como descreveu o antropólogo Carlos Fausto (2008) a palavra “dono” nas “línguas amazônicas possuem um termo bastante estável historicamente que designa uma posição que envolve controle e/ou proteção, engendramento e/ou posse, e que se aplica a relações entre pessoas (humanas e não-humanas) e entre pessoas e coisas tangíveis ou intangíveis” (FAUSTO:2008:330). Michael Heckenberger destaca que os “chefes fundadores” no alto Xingu são conhecidos pela categoria de “os donos” (*oto*). Cada *oto* possui uma estrutura social hierárquicas conectada aos momentos rituais e cerimônia conhecidos como *Kwaryp*. Segundo o autor “os chefes são chefes exatamente porque são ‘donos’ (*oto*) e administradores da arquitetura pública, das obras e dos rituais, bem como da própria aldeia (*ete*), da praça central (*hugombo*), da *kuakutu*, e da única construção doméstica comunal, o *tajühe* (os chefes que possuem estes marcadores de cargo político são denominados como *oto deles*”. (HECKENBERGER:123,2005). Na Amazônia indígena, há também uma ação de relacionalidade entre a figura das lideranças e dos donos-mestres dos não-humanos, dos encantados. Algo que foi destacado pela antropóloga Marta Amoroso sobre a categoria *Tuxuau* entre os Mura, “chefes que manipulam as forças de atração, concentração e dissensão em torno de suas figuras” (AMOROSO, 2013: 103). Tanto os discursos quanto a ação da chefia Mura estão em reciprocidade com os lugares de suas aldeias, e fora delas, onde há o movimento contínuo de pessoas, agentes, e diferentes sentidos de se “guiar no cosmos”. Por este motivo, os chefes Mura também são chamados pelo termo *Peara*, palavra que faz alusão ao animal porco-do-Mato. Ao se destacar relações um dono e sua aldeia, e também se aplica às relações do líder de um bando de animais com os membros daquela espécie, ambos devem sempre “ir à frente”.

Como veremos melhor adiante, apesar da figura dos donos dos lugares nas aldeias do rio Trombetas está articulada sociologicamente à criação de uma imagem de um determinado grupo local, antes de tudo um “dono” e suas capacidades está longe de representa uma unidade definitiva ou hierarquia de poder. Durante na década de 1950, o missionário-etnógrafo Protásio Frikel já destacava que nas aldeias do rio Trombetas ainda que houvesse a presença de um “líder do grupo”, ele era muito mais responsável por evitar conflitos e rivalidades entre os outros possuidores de cargos de destaque iguais a ele, do que evitar certas cisões no grupo. (FRIKEL, 1966:29). Pensando nisso, no passado, no rio Trombetas a categoria de “chefe” “dono do lugar” se aproxima muito mais de um conceito entre “o mais velho do grupo familiar”, onde seu cargo pode ser representado.

Se antes da “ida” para as missões e conversão ao cristianismo geralmente o posto de chefes/donos dos lugares/xamãs era ocupado pela mesma pessoa, também era possível identificar nestas mesmas pessoas diferentes capacidades em exercer maneiras de relacionamentos distintos. Sabe-se que no contexto guianense a figura dos sogros-chefes está em diálogo com a ideia da manutenção e movimentação da construção social de uma casa, é na casa dos sogros que devem viver os filhos recém-casados, genros e noras. O chefe-sogro é o responsável por excelência em promover a organização social e a cooperação econômica interior do grupo local, onde há um pertencimento à casa baseado em um princípio de afinidade.⁴⁴(cf.OVERING, 1975; RIVIÈRE,2001a).

Ainda que num passado, os antigos chefes-donos Kahyana pudessem criar a partir de uma composição sociopolíticas suas casas coletivas (*tamiriki*) uma imagem fictícia de “seu grupo” “seu pessoal”, fora delas eles também contribuíam para uma composição cosmopolítica. Meus anfitriões Kahyana mencionam que seus “melhores chefes” do passado deveriam exercer também capacidades

⁴⁴ Como também observaram, anteriormente, Willian Fock, Yde Jeans entre os Parukotó Wai Wai, durante a metade do século XX, estavam estabelecidos nas casas coletivas (*mimo*) nas cabeceiras do Essequibo, que os antropólogos definiam como unidades sociais a partir de questões mais sociológicas de “vida econômica”, como, por exemplo, a divisão trabalho entre gêneros (FOCK, 1963:3-4; YES 1965:150). “Não há divisões dentro da casa, mas cada família nuclear tem sua área bem definida na presença de um chefe”, destacou a arqueóloga Betty Meggers. (MEGGERS, 1987: 130 – 131) Fock também afirma que os Wai wai viviam entre seus irmãos/ primos cruzados criavam laços maiores de intimidade a partir das pessoas que se constituíam como seus (*epeka*) “parentes próximos” (idem: 193-194).

xamânicas, para poderem usá-las em prol de uma “boa chefia”, bem como, auxiliar o bem-viver na floresta e na construção de boas roças e casas. Nos dias atuais, é comum que os Kahyana reconheçam em seus territórios uma porção de lugares associados aos domínios de seus antigos xamãs-chefes. Estes lugares, eram considerados intransitáveis para pessoas comuns, onde apenas os chefes-xamãs “iam à frente”. Isso porque eles precisavam estabelecer comunicabilidade através da cosmopolítica com outras categorias de gentes e com outros donos (*yotono*), como veremos melhor adiante.

Meus anfitriões Kahyana contam que antigamente nas casas comunais (*tamiriki*) eram geralmente construídas pelos parentes próximos ao chefe e seus parceiros (*pawana*). Em baixo das *tamiriki*, os chefes recebiam outros grupos aliados, a partir de momentos que envolviam diretamente momentos rituais e celebrações. Sabe-se que no cenário guianense o ciclo de visitas entre as casas coletivas era considerado um momento oportuno para realizar trocas de bens e alianças matrimoniais, e momentos festivos que levam outros estímulos rituais (cf. Howard, 2001).

O antropólogo Peter Rièvere (2001), descreveu em sua pesquisa que a presença dos *Patá-entú* [sic] foi atribuída tanto para os antigos quanto para os chefes-líderes Pianakotó/Trio. Segundo o autor o líder entre os Trio deveria ser “um agente capaz de garantir o bem-estar social e econômico de todos aqueles que vivem com ele em seu local de residência”. Além disso, é seu dever ter a capacidade de “apaziguar disputas” tanto entre os seus parentes próximos (...) ele é o responsável pelo “relacionamento vital se dá entre ele e sua aldeia”. (RIVIÈRE, 2001: 105). Do outro lado da fronteira brasileira, os *Tarëno*⁴⁵ no alto curso do rio Paru d’Oeste também usam o ‘*Pataentu*’ foi traduzido pela antropóloga Denise Fajardo como “dono do lugar”. O dono do lugar para os *tarëno* está vinculado na própria noção do termo *pata* (aldeia/lugar), uma *pata* integrada a um sistema de relações sociais onde se circulavam pessoas em distintos tempos que compõem uma noção articulada a uma ou mais *pata* (cf. Fajardo, 2002, 2005).

⁴⁵ Os Tiryó, que habitam o rio Paru de Oeste identificam-se como *Wü Tarëno* que significa “Eu sou Tarëno”, “Eu sou daqui, dessa região”) permite situar no lugar “daqui, dessa região” as pessoas que se dizem tarëno (cf. Fajardo, 2010), semelhante aos Katxuyana, Kahyana e outros -yana do rio Trombetas que dizem “*so'tomo neero pirehno*” “eu sou gente daqui/ da região”.

A antropóloga descreve que após a criação da missão Tiryó foi notável a presença da figura do “diácono indígena”, a partir dela emergiram novos caciques na missão, eles ocupavam tanto posições de cunho religioso quanto nos setores administrativos – nas burocracias do mundo de papel dos brancos. “Neste caso, não tenha havido a oferta de remuneração da parte dos franciscanos, os ocupantes de tais posições, bem como seus familiares mais próximos, passaram a gozar de acesso privilegiado”(FAJARDO:np,2021a). Nos contextos de missão de origem protestante não foi diferente, outras categorias de líderes entre pastores/caciques/líderes, evangelizados/pacificadores que puderam demonstrar formas de prestígio e capacidade diplomática algo que “era tão importante quanto a instituição missionária para a manutenção de um novo aglomerado” (DIAS JR, 2005: 56).

Meus anfitriões mais velhos, afirmam que as famílias de origem do rio Trombetas quando foram viver aglomerados missionários os seus antigos *pata yotono* passaram a ser “intimidados” na presença dos líderes *Tarëno*. Um dos motivos era a “procura” missão Tiryó por homens e mulheres de origem do rio Trombetas para a prestação de alguns serviços⁴⁶(renumerados e não renumerados). Esses “serviços” envolviam atividades como “tradução”, “práticas de agricultura”, fabricação de tecidos, construção de casas, dentre outros. Segundo a anciã *Ayanaru* com isso, haviam momentos em que aconteciam “confusões” e “brigas” entre os líderes/chefes do rio Trombetas (*pïrehno*) com os do *Tarëno*.

A anciã Kahyana chamada *Patxiki* conta que na época em que ela viveu na missão Tiryó ela e seus parentes perceberam que os missionários davam preferência por diversas atividades e questões que envolviam práticas do *socius* partir de um “jeito dos *Tarëno*” e não “do jeito *pïrehno*”. Por exemplo, a escolha de cantos para as festas, adornos e grafismos corporais, a missa ser preferida no idioma *tärenno* e não no idioma *wërikyana*. Tudo isso acabava deixando alguns

⁴⁶ A exemplo, o pagamento de diárias para indígenas trabalharem em atividades agrárias na missão, manutenção de casas, e terreno ect. A diária de trabalho durante os primeiros anos da missão era em torno de 4,80 cruzados, metade do valor pago não-indígenas empreiteiros. (Fonte: arquivos da missão, relatórios dos engenheiros agrônomos, 1975.) Com isso o pessoal do rio Trombetas, conseguiram dinheiro para comprar “coisas e bens” desejados no barracão de vendas da missão Tiryó.

líderes Katxuyana, Kahyana bastante irritados. Se por um lado no contexto das missões, os missionários pregavam “a união de todos” “a boa convivência”, eles priorizavam dialogar diretamente com os líderes indígenas e suas demandas. Ainda que as “brigas” “fofocas” no contexto intercomunitário fossem inevitáveis, os líderes conseguiam apaziguá-las, ainda que temporariamente pregando “a palavra de Deus” (*kuhorkum mītani*). Como mostraram as etnografias mais recentes em contextos de aldeias maiores, os líderes e pastores afirmam com veemência e não fazem mais feitiços, mas as “fofocas” sobre o assunto nunca deixou de circular (cf. Dias Junior, 131:2005; Valentino 2019:224:2019; Brightman, 2007:34).

Desde consolidação da missão Tiryó, as famílias de origem do rio Trombetas mesmo após o casamento com pessoas *Tarëno* buscaram se diferenciar. No ano de 1973, havia aproximadamente 60 casas de famílias nucleares somente na missão Tiryó, no alto curso do rio Paru d’Oeste (FUNAI, 1972). As casas, acabaram desenhando “bairros” na missão, eles eram formados por famílias com parentesco mais estreito. Alguns deles na missão Tiryó se tornaram conhecidos por ser o lugar de residência dos chefes de origem do rio Cachorro e Trombetas, um exemplo foi *Wakapu*. Este bairro foi mobilizado pelo líder Katxuyana chamado Manoel *Kuhewiri*, estava localizado dez quilômetros de distância da sede da Missão Velha, mais tarde foi desfeita. A mesma família Katxuyana, mais tarde, teria se unido a outras famílias de origem do rio Cachorro/Trombetas e assim fundado outros lugares (cf. Calvanti & Frikel, 1971; Van Velthem, 1980).

De um ponto de vista contemporâneo, os chefes dos Kahyana, do rio Trombetas, dizem que um *pata yotono* não pode ser escolhido ou reconhecido apenas seus parentes próximos. Eles devem buscar espalhar generosidades e prestar favores que possam levar o “bem comum” não apenas em suas casas, mas ao redor em toda a vizinhança, ou seja, para além de suas aldeias.

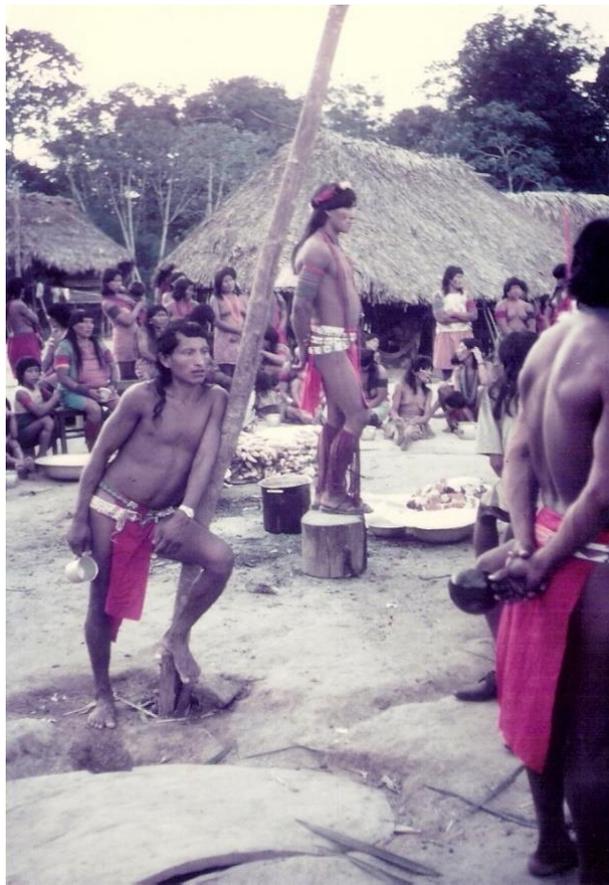


Figura 9. Líderes *Tarëno* reunidos numa festa de natal, Missão Tiryó, 1972. Foto: Arquivos da missão Prelazia/OFM.

Em outros contextos intercomunitários em que anciões Kahyana residiram, os mesmos questionamentos não eram nada incomuns de serem proferidos: “ninguém traduziu a bíblia para o nosso idioma, eram os chefes dos WaiWai que mandavam em tudo, eu não falava WaiWai, tive que aprender. Mudei para *Kwamará*, fomos enganados, eles falavam que iam ajudar a gente voltar para nossas aldeias”, descreveu o ancião *Potii*.

Percebo, que há entre os Kahyana uma sucessão desejável de lideranças entre os donos dos lugares (*pata yotono*) antigos para com os seus filhos, independente do lugar de origem. Os anciões esperam que seus filhos também se tornaram potenciais líderes de seu “pessoal”, isto é, sua família nuclear. Ainda que um “bom genro”⁴⁷ possa através das práticas do cotidiano após a morte do sogro-chefe sucedê-lo na ausência de um filho mais velho.

⁴⁷ Os termos em aspas aqui se referem à termos próprios usados pelos anciões Kahyana ao conversarem comigo sobre o assunto.

Meus parceiros de pesquisa mais jovens, por exemplo, contam que um “verdadeiro dono do lugar” (*pata yotono ne*) devem ter um duplo “reconhecimento”: no mundo das aldeias e o mundo das burocracias *karaiwa*. Devem exercer “o dom da boa palavra” durante as reuniões com instituições indigenistas, com o Estado e também no interior de suas aldeias, com seus parentes e aliados. Líderes desejáveis nem sempre são pessoas mais velhas, ainda que sejam sempre os mais destacados como “conhecedores”, principalmente por pessoas mais jovens. Como descreveu-me minha amiga Ana Lúcia, sobre a eleição de um representante da associação Katxuyana Kahyana Tunayana- AIKATUK:

Nossos antigos sabem como falar bem, a voz deles é calma, mas eles também sabem ser bravos quando necessário. A palavra é algo valorizado para gente do que aquilo que se escreve no papel. A palavra é uma forma de aliança, igual o nascimento de uma criança. Pros *karaiwa* a palavra não tem validade nenhuma, por isso nossos velhos querem que os jovens se interessem em aprender dominar tanto a palavra quando o papel e caneta. Os velhos sabem o que estão falando, os jovens deveriam prestar mais atenção. Conquistar um lugar de reconhecimento dentro das aldeias é sempre mais difícil do que no mundo dos *karaiwa*(...)

Há um evento de fundo sociopolítico bastante expressivo que reúne diversos coletivos e suas lideranças das aldeias norte-caribe guianense, são reuniões conhecidas como “assembleias gerais”. Neste momento os *pata yotono* são nomeados e apresentados como “lideranças regionais/comunitárias”. Acredito que os *pata yotono* contemporâneos também ocupem mais de uma posição social: pode ser “presidente/vice da associação”, “cacique”, “representante da saúde” “da educação”, são mediadores em importantes discussões com representantes do Estado e instituições indigenistas.

Como vimos, os movimentos de re-dispersões dos aglomerados a noção de “nós/ um coletivo⁴⁸”, ao mesmo tempo, passou a ser incorporadas durante as novas

⁴⁸ Como descreveu a antropóloga Dominique Gallois sobre a noção de “nós Waiãpi” “a identidade compartilhada pelos diferentes grupos locais e/ou territoriais Waiãpi traduz-se na expressão Waiãpi-ko, ou seja, todos nós. Essa expressão nunca é usada no cotidiano das relações intercomunitárias onde, normalmente, cada grupo se demarca dos outros (*amõ-ko*) utilizando nomes de aldeias e/ou das regiões por eles ocupadas.” (GALLOIS, 1988:82).

migrações. Com isso as “identidades genéricas” que ganharam fôlego nas formações dos contextos intercomunitários passaram a ser contestadas publicamente. Nos discursos dos antigos líderes trombetano, eles argumentavam que jamais esqueceram dos seus lugares de origem, e faziam questão de situar os seus discursos cosmológicos, esses anciões passariam a priorizar a voltar a reocupar esses lugares. E assim, passaram e emergir o uso dos discursos da etnicidade” com o-Outro. Esses discursos também possibilitam constantes redefinições, como bem mencionou o antropólogo Bruce Albert:

“Assim, na medida em que seus sistemas de construção simbólica do Outro constituem o quadro e a condição de possibilidade de sua autodefinição, as sociedades indígenas, ao confrontarem os brancos, têm, necessariamente, que passar por um processo de redefinição identitária no qual são reconstruídas as fronteiras tradicionais da alteridade desestabilizadas por esse encontro”. (ALBERT&RAMOS, 2002:13)

Dito tudo isso, penso que se por um lado as missões promoviam a generalização ainda maior da ideia fictícia de “homogeneização”, fomentada por uma imagem do Uno como diria Pierre Clastres (cf. Clastres, 2003).⁴⁹ Os contam que seus antigos *pata yotono* desde o começo das fundações das missões procuravam situar seus discursos cosmológico sobre a alteridade destacando o *Kahu* como “seu lugar verdadeiro” (*pata ne*). Mas, os discursos cosmológicos sobre os da alteridade não são interdependentes e interconectado onde o discurso político (da ideia de etnicidade) (cf. Albert&Ramos, 2002). Nesses discursos, os *pata yotono* faziam questão de mencionar que apesar da origem “misturada” de seus corpos, eles recusavam o nome “WaiWai”, e passam a ser autoreferidos pelos nomes Tikxhyana Kahyana, Katxuyana, Inkariyana, dentre outros, a partir da lógica do múltiplo e da diferença. Estes anciões passaram a se destacar nos aglomerados como “contadores de histórias de seus antigos lugares”, assim, acrescentavam em seus discursos a estima em reocupar seus lugares antigos ao mesmo tempo, em que

⁴⁹ “[a]s sociedades primitivas demonstram um viés contrário força centrípeta do Estado na recusa da unificação, é o trabalho de conjuração do Um, do Estado. São sociedades do múltiplo; as não primitivas, com Estado, são sociedades do uno. O Estado é o triunfo do uno” (CLASTRES, 2003, p. 234-241).

eles se davam as insurgências de cunho sociopolítico como a recusa dos nomes genéricos que dos brancos.

Nomes genéricos como Wa Wai e Tiryó estão presentes nos documentos como certidão de batismo, casamento e nascimento, documentado de identidade de pessoas das diversas aldeias do rio Trombetas. Elas podem ser facilmente reconhecidas por outros tantos nomes. E assim, o movimento de “deswaiwaização” “des-tiryóização” passa a estabelecer na vida das pessoas, não apenas meios de contestações formais de uma “identidade rígida” nos documentos do mundo dos brancos, mas algo fundamental na constituição da figura dos atuais coletivos norte-caribe. Como o antropólogo destacou Ruben Caixeta:

Claro que, nesse contexto, tendo sido concentrados em poucas aldeias para efeito de catequese, os índios passaram a utilizar uma única identidade genérica. Além disso, quando queriam voltar para seu local de origem, expediente que lhes permitiria “voltar” a expressar a antiga identidade, foram “desaconselhados”, primeiro pelos missionários, depois pelas lideranças indígenas convertidas – lógico, depois de um enorme esforço para concentrá-los numa única aldeia, com vistas à cristianização, a dispersão representava necessariamente uma ameaça aos objetivos da Missão. (CAIXETA DE QUEIROZ; 2008; 208).

Um exemplo do movimento de “deswaiwaização” no mundo de papel dos brancos, aconteceu com um dos meus anfitriões, o ancião Antônio *Kanhatxe*. Após diversas visitas ao seu pai, Pedro *Pekpuru*, em *Kwamará*, no Suriname, ele resolveu “projetar um futuro” para sua família: reabrir uma aldeia no rio Trombetas, lugar em que nasceu. Antônio *Kanhaxte* viveu por mais de cinco décadas, na Guiana (*Kanaxen*) e posteriormente no rio Nhamundá, estado do Amazonas. Onde, durante a década de 1990, ele e seu sogro *Konori* conseguiram mobilizar aberturas de aldeias, a afastadas da sede-missionária *Kassawá/Nhamundá*. Nos 50 anos 2000, também deixaria “para trás” um posto arduamente conquistado por ele: *Kanhaxte* era considerado um *pata yotono* “estrangeiro” entre o pessoal dos Hixkaryana. Como me contou, Marinete, filha de *Kanhaxte*:

⁵⁰ Atualmente existem outras aldeias dispersas no baixo Nhamundá, dentro dos limites da TI-Katxuyana Tunayana.

[sic]“Ele falava nas reuniões junto com os representantes das comunidades, respondia pelos professores de lá. Eles gostavam muito dele, sempre chamavam para fazer reunião. Acho que foi em 2001, eu era muito pequena, estavam fazendo reunião grande lá com as lideranças, papai chegou falando para eles que queria voltar para o lugar que ele nasceu, eles ficaram tristes, outros gritavam assim: *Kanaka* volta para sua terra, você vai conseguir”.



Figura 10. *Pata Yotono Juventino Jr e Antônio Kanhaxte. 2021, foto: Salomão Kanhaxte.*



Figura 11. Antônio Kanhaxte, *pata yotono* Kahyana. Foto: autora, 2018.

Na missão na Guiana, Antônio *Kanhaxte* foi registrado o nome *WaiWai*. Em 2014, após retornar ao Trombetas, ele teve sua bolsa e carteira furtadas num barco que estava no porto da cidade de Oriximiná. “Eu tentei mudar meus documentos duas vezes no Nhamundá, eu não queria mais o nome do. Eu só conseguir depois que voltei para o *Kahu*, deu certo, parece que foi um sinal”, conta *Kanhaxte*. O ancião *Memura*, também tentou “se deswaiwaizar no mundo de papel”. *Memura* no passado era um prestigioso xamã-líder dos Xerewyana, ele saiu da missão⁵¹ de *Kanaxen* e voltou para o Brasil em 1970, e assim passou a residir na aldeia Mapuera. Segundo ele⁵² antes de seguir a palavra de Deus, ele vivia com o seu pessoal Xerewyana espalhado em diversos lugares como o *kukuxwe* e *titko miti*, também nas cabeceiras do rio Cachorro. No começo da década de 1980, ele teria comunicado a FUNAI que gostaria de retirar o nome *Wai Wai* de seus documentos e mudar para Xerew. Além da questão afetiva com o nome Xerew, o velho acreditava que ao mudar de documentos, os órgãos brasileiros seriam obrigados a “ajudá-lo” a voltar para sua aldeia antiga o mais rápido possível. Como resposta, o funcionário da FUNAI, na época, disse ao ancião que “ele tinha feito um acordo”, “um casamento com a missão na Guiana”, por isso ele iria continuar com o nome *Wai Wai* no documento. Depois disso, ele passou a sonhar com frequência com o lugar onde estão as aldeias antigas dos Xerew, lugar em que hoje se encontram indígenas em isolamento voluntário. Ainda na mesma época, mesmo a aldeia

⁵¹ Entrevista traduzida para o português por João WaiWai, 2019.

⁵² Tradução para o português do relato do idoso foi feito por Antônio *Kanhaxte*. 2019.

Mapuera estando sob supervisão dos missionários norte-americanos, era comum ouvir falar de rotas de “fugas” que aconteciam na “calada da noite” “às escondidas”. Essas atitudes eram vistas pelos missionários e líderes-pastores WaiWai como um ato de “rebeldia” “desobediência”. As “fugas” corriqueiras aconteciam por diferentes motivos: para seguir para expedições de caça e pesca próximo às cabeceiras dos rios, bem como, também com o intuito de visitar suas aldeias antigas. Em vários momentos pastores-líderes e missionários teriam denunciado ao posto local da FUNAI de que eles deveriam tomar providências em ir “buscar esses fujões que estavam indo para a cidade e para a vila de Cachoeira” (cf. Alcântara e Silva, 2016:181; Ronaldo WaiWai, informação pessoal, 2019; FUNAI, 2020).

No final da década de 1990, o ancião *Memura* e seus parentes próximos se organizaram para sair do aglomerado-aldeia Mapuera. Mas eles teriam sido impedidos por dois pastores-líderes dos WaiWai. Eles ainda teriam mais tarde o constrangido publicamente pelos menos duas vezes em eventos bíblicos realizados para a toda a comunidade Mapuera. Durante muito tempo, acreditava-se nos contextos intercomunitários entre alguns líderes-pastores que acreditam o afastamento das aldeias-sedes levaria os jovens se afastarem da palavra de Deus, e os velhos voltariam a praticar o xamanismo (cf. Alcântara e Silva, 2016:156). Isso não foi diferente em outros contextos com a presença dos missionários, como no Suriname, Nhamundá onde viveram/vivem meus anfitriões Kahyana. Em muitos momentos haviam diversas acusações e insinuações sobre a possibilidade dos antigos xamãs, também donos dos lugares (*pata yotono*) voltassem a viver nos seus antigos lugares significaria a “volta da feitiçaria”.

As missões de cunho protestantes apostavam um vigoroso combate as possíveis práticas do xamanismo, cantos, até mesmo uso de certas pinturas corporais e adornos se tornavam extremamente proibidos. Isso acontecia em menor medida com os missionários franciscanos, ainda que algumas práticas causassem constrangimentos (cf. FAJARDO, 2010a). Em outro relato etnográfico, Frikel afirma que alguns pastores Tiryó que teriam ido para missão no Suriname (de origem protestante) ao chegarem na missão católica passavam a criticar a

“beberagem” de uma cerveja “do tipo caxiri” nas festas, acabaria fazendo com que “todos fossem para o inferno”. (cf. FRIKEL, 1970: 107).

Os *Pata yotono* do *Kahu* buscavam contornas mesmo nos contextos intercomunitários meios diplomáticos que envolviam seus discursos cosmológicos sobre a alteridade. Eles nunca deixaram espalhar um “chamado da volta ao *Kahu*”, e foram os verdadeiros catalisadores para as recentes migrações no rio Trombetas, como veremos a seguir.

2.2. O chamado ao *Kahu*.

Entre os Kahyana atuais um dos nomes mais memoráveis entre seus antigos *pata yotono* é do ancião Pedro *Pekpuru Okoyí*, um conhecidíssimo antigo xamã do rio Trombetas. Nas próximas linhas que seguirei esboçarei algumas conexões sobre a trajetória⁵³ de vida de *Pekpuru* com o movimento cosmopolítico constituído com os lugares no *Kahu*.

Pekpuru nasceu num lugar chamado *Ayawamuta*, localizado na margem esquerda do alto curso do rio Trombetas. O dia de seu nascimento “o tempo virou”, chovia tanto que o menino recém-nascido se afogou antes de chegar na maloca de seus pais (*Parawa Tikreme* e *Tewiwĩ*). No decorrer do caminho, *Parawa*, um hábil curandeiro dos Kahyana, teria avistado na floresta um raio cair perto de um jatobá, uma pequena clareira se abriu no lugar. Foi a partir desse momento, que o tempo mudou, a chuva parecia cessar aos poucos, e assim, todos puderam chegar seguros na maloca residencial. “Foi um milagre ele ter saído com vida, era um tempo em que crianças morriam no mato após o parto”, contou-me *Kanhaxte*, o narrador desta história e o filho mais velho de *Pekpuru*.

Nas recentes migrações Kahyana ao rio Trombetas, *Pekpuru* é considerado um nome de destaque por ter de articular em vida uma extensa rede de parentes próximos e aliados em prol da reativação de suas aldeias antigas. Além disso, existe uma certa imagem performática da juventude de *Pekpuru* no rio Trombetas na memória de muitas pessoas com quem conversei em meu trabalho de campo.

⁵³ Todas as descrições a cima são parte de diversas notas em meu caderno de campo, reproduzidas pelos seus parentes próximos de Pedro (filhos, netos e a viúva *Samu Waaki*).

Algumas delas faziam questão de enfatizar em suas narrativas que *Perkpuru* era visto desde jovem como “um chefe” “conhecedor”. Tais qualidades se deram devido as incontáveis expedições em que ele participava, como aliado ou como líder.

Acredito que todos os pesquisadores contemporâneos que tenham realizado trabalho de campo nas aldeias do rio Trombetas acabaram se deparado com a “história” do jovem *Pekpuru* como eu: folheando as notas da própria literatura regional (cf. Frikel, 1966,1950). *Pekperu* foi mencionado nas páginas de Frikel como “*Okoyi*”, um jovem guerreiro”, “sobrevivente” de um conflito que acabou ceifando a vida de alguns dos seus parentes em uma aldeia chamada *Maruno*, no alto curso do rio *Kaxpakuru*. Sobre tal conflito sangrento, naquela época, outro xamã chamado *Enxty* teria detalhado o que aconteceu em *Maruno* ao frade-etnógrafo Protásio Frikel. Na época (década de 1950), Frikel teria voltado ao rio Trombetas, com o intuito de “subir novamente ao *Kaxpakuru* e visitar as aldeias dos Kahyana, principalmente o chefe”. Porém, para a surpresa de Frikel, *Enxty* avisou que a família do chefe “não existia mais”, e tudo indica, que o fato trágico teria acontecido volta do ano de 1948, pouco tempo depois da visita da última visita do frade (FRIKEL,1966: 32).

A aldeia antiga *Maruno* era chefiada pelo irmão da mãe de *Pekpuru* chamado *Orkori*, ele registrado como “*amu*”⁵⁴no relato de Frikel. Segundo meus anfitriões Kahyana, naquela época havia três famílias nucleares vivendo próximo da aldeia *Maruno*. A história contada por *Enxty* à Frikel (década de 1950) sobre a “guerra” “banho de sangue” na aldeia *Maruno*, foi semelhante aquela que pude ouvir em meu trabalho de campo (2019), vejamos um resumo a baixo.

Durante uma festa o chefe *Orkori* teria violentado sexualmente uma das esposas de um chefe dos Tunayana do rio Turuni. Para se vingar do ocorrido, o chefe dos Tunayana teria envenenado a bebida fermentada de *Orkori* durante outra festa que acontecia na sua maloca. Após a morte do chefe *Orkori*, a segunda ordem era matar todos que estavam presentes em *Maruno*, a intenção era não deixar possíveis “descendentes vingadores”. Algo que não aconteceu, dez pessoas conseguiram escapar e sobreviveram, entre elas estava o jovem *Pekpuru* “*Okoyi*”.

⁵⁴ A palavra *amu* significa “vovôzinho” no idioma wërikyana, a grosso modo, é um termo “gentil” “respeitoso” para idosos de gênero (M) e o (F) “vovozinha” o termo empregado é *wiwi*.

Segundo a anciã *Samu Waaki*, naquela época havia acontecido “outra guerra” entre o pessoal dos Kahyana do *Kaxpakuru/Kuhá* e o pessoal do rio Turuni. Em decorrências aos decorrentes conflitos entre os Kahyana e Tunayana, algumas pessoas buscavam se refugiar no interior das matas e abandonarem suas aldeias. Um dos lugares conhecidos como “ponto de refúgio”, foi o entorno da mata do igarapé chamado *Kahyáhu* (chamado também de Damiana em português). Depois de “apaziguar” os conflitos, algumas dessas pessoas voltaram a reabrir algumas capoeiras no alto *Kaxpakuru*. Frikel também descreveu algo semelhante no final de sua nota sobre o conflito: “Os Kahyana de *Márunu* destruíram ainda as casas e as roças de seus parentes derrotados, regressando em seguida” (cf. Frikel, 1966:23).

Os homens adultos que sobreviveram ao conflito *Maruno* se juntaram com seus parentes “procurando vingar” as mortes causadas. E assim, novas sequências de conflitos se desencadearam, dessa vez, os ataques foram em direção à algumas malocas no rio Turuni, *Pekpuru “Okoyí”*, chegou a comandar algumas delas. Devido às sequências de mortes por meio da vendeta, o fato de *Pekpuru “Okoyí”* ter conseguido sobreviver a todos os conflitos que envolviam os Kahyana (1940-1970) também foi considerado um segundo “milagre” diante de sua trajetória de vida por seus parentes próximos. Quando ele saiu do rio Trombetas para ir para uma missão evangélica na Guiana, ele já tinha aproximadamente 40 anos. Antônio *Kanhaxte*, descreve brevemente sobre a “ida” de seu pai para essa missão:

Primeiro vieram os franciscanos, os padres, chegavam com aquelas roupas longas, barbudos, eles já eram conhecidos dos nossos parentes. Eles faziam de tudo para amassar nossos parentes, ensinaram fazer rezas, faziam missas lá para cima no meio do mato. No começo meu pai não aceitou, ele tinha um passado muito complicado, não queria ser dominado por *kairawa*(...). Ele não aceitou ir para Tiryó [missão católica], se escondeu na boca do rio Mapuera, depois recebeu um convite de um velho de lá mesmo que dizia: “*Okoyí*, vamos Guiana lá ninguém vai tentar te matar por lá, você vai acabar morrendo se ficar aqui, depois você volta com sua família”. Ele ficou encantado com essa promessa, então fomos então conhecer a tal bíblia que estavam falando tanto, eu era muito pequeno.

Quando passei a indagar sobre tal fama “bélica” de *Pekpuru Okoyí* para alguns de seus filhos, nenhum deles recusou o tal “passado” do pai, mas confessam que ele mesmo não gostava de falar sobre o assunto, e dizia que tudo aquilo era

“coisa do velho *Okoyí*” “deixado no passado”. Os filhos de *Okóyi* cresceram ouvindo muitas versões de histórias sobre sua “fama de briguento”, não apenas de seus parentes próximos, até mesmo de seus antigos inimigos. Como descreve a baixo, Antônio *Kanhatx*, filho mais velho de *Okoyí*:

O meu pai era o velho *Okóiy*, quando era novo derramou muito sangue nesse rio (..) Ele brigava demais, saía com seus parceiros atacando outras aldeias, eles reuniam embaixo das cachoeiras do rio Turuni.(...). Ficavam andando por aí, pescavam, iam caçar. Tinha muita briga e também festas com bebedeiras, tudo acontecia aqui nesse rio Trombetas. Eles subiam pelo andar mato nos lugares mais perigosos, saíam abrindo caminho pelo rio Turuni depois vinham por outro caminho onde paravam lá na boca do rio Cachorro com os parentes.

A anciã *Samu Waaki*, a viúva de *Pekpuru Okoyí*, contou-me⁵⁵ que se lembra que as pessoas das aldeias “estavam sumindo cada vez mais”. Isso porque estavam sendo levadas pelas frentes de atração das missões (protestantes e católica), por outro lado, também havia a redução demográfica causada principalmente as doenças de contato com os brancos, além de como vimos, os conflitos internos. Muitas vezes, segundo ela, sua família passava dias escondidos na mata, com “medo de guerra e dos brancos”. Até que um dia, eles encontram mulher conhecida como *Maka* e teriam feito um “acordo com ela”. Todos seguiram por um caminho na mata até o lugar chamado *Kurixamna* (atual TI-Trombetas-Mapuera). Neste lugar a mulher ofereceu além da proteção uma relação de parceria de “trabalho”, eles passaram a comercializar couro de animais para os *karaiwa*.⁵⁶

Tempos depois em *Kurixamna*, *Pekpuru Okoyí* se surpreendeu ao encontrar com um antigo inimigo dos Tunayana. O homem Tunayana não perdeu a oportunidade de anunciar na frente de todos que não tinha esquecido do que *Okoyí* havia feito com seus parentes, e que o fato dele estar sozinho, sem seus parceiros, facilitaria sua vingança. Temendo pela vida de seus filhos e de sua esposa, *Okoyí* resolveu seguir para a missão *Kanaxen*, na Guiana. Ao chegar em *Kanaxen*, ele foi batizado no evangelho, na época, os missionários gostavam de registrar os xamãs

⁵⁵ A conversa foi traduzida para o português pelo neto do ancião chamado Lázaro. As palavras em aspas são traduções aproximadas para o português dos termos em língua indígena. Sobre o falecimento de Pedro *Okoyí* ver o capítulo IV deste trabalho.

⁵⁶ Sobre o assunto ver o próximo capítulo.

recém-convertidos com nomes de personagens bíblicos. Um pastor norte-americano teria escolhido pessoalmente o nome “Pedro” para *Pekpuru Okoyí*.

Em alguns pontos a história bíblica do personagem apóstolo/discípulo Pedro⁵⁷ se assemelha a do jovem Pedro *Okoyí*. Algo que foi comentado por *Kanhaxte*, filho mais velho de Pedro. O discípulo de Jesus, antes de seguir o evangelho ele era já considerado entre as pessoas um “bom líder”, como Pedro *Okoyí*, ambos tiveram também que “abandonar tudo” para “seguir o caminho de Jesus” (*osma* Jesus). Outro filho de Pedro chamado Davi *Teivan* lembra que seu pai buscava “levar boas palavras aos seus parentes”, “ele queria que todos vivessem bem, sem brigas”. Durante mais de uma década, o ancião buscou diferentes meios de manter a comunicação com seus filhos e aliados que estavam vivendo em missões distintas (como no Paru de O’este, no Mapuera, no Nhamundá, na Guiana). Como um homem maduro, Pedro buscava convencê-los em aceitar o chamado de volta ao *Kahu*. Ele dizia: ⁵⁸“ não podemos mais ficar aqui, vamos voltar para o nosso lugar de verdade, ajude seus outros parentes também, estou velho e cansado. Mas vou tirar forças para levar vocês”.

A propósito, ao questionar os atuais parentes de Pedro sobre o nome “*Okoyí*”, registrado pela literatura de Friel. O filho mais velho, *Kanhaxte*, me respondeu que este nome “não foi dado pelos religiosos e sim pelos seus antigos parceiros de feitiçaria”. Isso porque a palavra “*Okoyí*” significa cobra no idioma *wërikyana*. Sabe-se que a figura da cobra/sucuri/anaconda faz parte de um amplo cenário das ontologias caribe guianense. As cobras são pessoas-animais que simbolizam a figura central na produção de alteridade (GONGORA, 2017:17), são agentes de marcadores estéticos e da predação, ora, entre os planos mitológicos, ora, pelo conhecimento xamânico (cf. Van Velthem, 2003; Gallois, 1988).

Pedro *Okoyí* teria sido apresentado por outros xamãs *Kahyana*, mais maduros, quando ele tinha por volta dos treze anos. Naquela época, os “bons” xamãs deveriam começar cedo, garantindo o máximo respeito da iniciação/treinamento, algo se pendurava por anos e até décadas. A palavra xamã descreve para os *Kahyana* as pessoas que poderiam “curar” outras pessoas, de seus

⁵⁷ (cf. bíblia em, João 1:42 lucas 5, 11, 1 Pedro 5.3)

⁵⁸ Esse relato foi narrado por dois filhos de Pedro: Madalena *Matarë* e Antônio *Kanhatxe*.

males espirituais e físicos. No geral, termos como “curandeiro”, “xamã”, “feiticeiro” “pajé” são denominados pela mesma palavra (*piadzé*). Antes da evangelização, os Kahyana acreditavam que pessoas com conhecimentos xamânicos poderiam ceifar a vida do outro através da prática de feitiços e agressões invisíveis ao corpo. Somente um xamã maduro poderia ser capaz de fazer outro xamã, para isso havia a necessidade de um longo período de reclusão e treinamentos para o iniciado.

Nas entrelinhas xamânicas no *Kahu*, bom desempenho nas guerras invisíveis e capacidades curativas de um xamã⁵⁹ não eram habilidades herdadas. Não se nascia xamã, apenas após longos treinamentos que envolviam diretamente a presença de outros xamãs já formados se inicia um novo xamã. Além disso, também havia a necessidade de uma manutenção de um relacionamento estreito com os lugares onde aconteciam os treinamentos, afinal, estes lugares não se tratavam de “qualquer espaço” situado nas lógicas de um plano cartesiano. Em meu trabalho pude ouvir algumas narrativas a respeito sobre esses lugares, atualmente eles são descritos pelos Kahyana como “lugares perigosos” “bravos” em relação aos lugares “mansos” “seguros” em que eles costumam abrir suas aldeias. Um exemplo, é o lugar onde fica localizada a cachoeira *Waruri*, alto curso do rio Trombetas. A cachoeira “chamava” os xamãs até um extenso “caminho invisível”, se tratava de numa espécie de intra-mundo subaquático próprio do *Kahu*.

Durante os períodos de reclusões e peregrinações pela floresta, os xamãs entravam numa espécie de transe para conseguirem adentrar lugares do intra-mundo “eles se transformavam” “se geravam” como os não-humanos. Por caminhos assim, os xamãs conseguiram rumar até a foz do rio Umanu (afluente formador da margem esquerda do alto Trombetas). Sobre este lugar em especial, Salomão, neto de Pedro *Okoyí* disse-me o seguinte: “Lá para cima, sei que existe uma cachoeira que os Os *amu* falavam com os bichos⁶⁰, eram bichos feios!, eles

⁵⁹O assunto em questão sempre foi abordado com tranquilidade mesmo após a evangelização, pelo menos, a maioria dos meus anfitriões não tiveram relutância em tocar nestes assuntos. Contudo, em muitos momentos eles afirmavam que “não existem mais formação prática de formação de novos xamãs” “era coisa do satanás”. Nas aldeias menores, também é comum através de fofocas trocas de acusações de feitiçaria. Pude ouvir alguns comentários do tipo: “a pessoa Y na aldeia X que ainda pratica feitiço” “antigamente o velho ***** foi pegar umas pedrinhas no fundo da cachoeira lá perto do Nhamundá, era coisa de feitiço isso”.

⁶⁰ Os Kahyana costumam usar a palavra “bicho” para descrever seres sobrenaturais, o uso desta palavra se difere totalmente do sentido em português de “bicho” semelhante a condição de

mesmo se transformavam para falar com os bichos, chegando cantando, fumando tabaco forte. O bicho respondia, eles entendiam tudo”.



Figura 10. Pedro Okoyí, em um dia de festa com o pessoal do rio Cachorro durante o final da década de 1950. Foto: Frikel, 1955.

Na Cachoeira São Pedro (*Maharawa etawunu*), localizada no rio cachorro, segundo meus anfitriões, os xamãs no passado mantinham um caminho cósmico protegido por eles até um lugar conhecido como “boca do *Kuritxamna*”. Por lá havia poço fundo onde os xamãs buscavam suas “pedrinhas mágicas”⁶¹, uma vez retiradas desse lugar, eles a resguardavam em uma bolsinha e caixinhas feitas de fibra vegetal com pó de argila branca. Em lugares com trechos muito encachoeirados como o alto *Kaxpkauru* e o alto Turuni, também são associados nas narrativas xamânicas “onde as pessoas se transformavam para falar com os bichos”, eles “se geravam como bichos”, como me contou *Perici*.

animais, domésticos (*pets*) e não-domésticos. Sobre a socialidade do mundo dos “bichos” e dos humanos, veremos mais detalhes nos próximos capítulos.

⁶¹ Protásio Frikel durante uma visita a uma aldeia Kahyana descreve: “O velho *amu* possui duas bonitas pedras de esteatito, delgadas e levemente curvadas, parecendo-se uns espinhos. Presenteou-nos com elas, explicando que uma era boa para curar feridas, a outra para febres (FRIKEL, 1966:31). “Pedras mágicas” com finalidades xamânicas é encontrado em outros contextos caribe guianense (ver. Fock, 1963; Howard, 2001; Dias Junior 2005; Valentino 2019).

Protásio Frikel ao perguntar para os xamãs do rio Cachorro e Trombetas sobre a presença bichos-espíritos, eles afirmavam que se comunicavam com eles através do uso do rapé (*mo'ri*) (Frikel, 1955: 22). Os seres que se comunicavam com os xamãs tinham uma aparência de humanos misturados com qualidades animais (zoomorfa) ou atropozoomorfa (humano-animal). Os animais-pessoas eram: cobra, onça, porco-do-mato, águia, urubu-rei. Alguns deles também mantinham uma posição de xerimbados dos xamãs. E assim, alguns deles adentravam em seus sonhos, mostrando avisos, previsões e também os acompanhas em suas jornadas na floresta.

Todo esse movimento cósmico poderia ser apenas evidenciado na paisagem pelos xamãs, uma vez, que “eles são capazes de assumir os papéis de interlocutores ativos nos infra-mundo, sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história” (Viveiros de Castro: 358, 2002). Como destaca Dominique Gallois em sua tese de doutorado para os Wapãpi o xamanismo era visto como uma força importante na ação cosmopolítica, “Ao se transportarem para o intra-mundo os xamãs são capazes de alterar seus corpos, eles mudavam sua pele humana para a pele animal- serpente”. (GALLOIS 1988: 27). Isso porque se no tempo mítico os animais e os espíritos não se diferenciavam dos humanos, no mundo dos homens a diferenciação nunca deixaram de acontecer durante e depois o tempo mítico.

O xamã Raimundo *Enxty*, pai de um dos meus anfitriões chamado Frederico *Yakrawatxi*, foi um dos principais colaboradores para a pesquisa do frade-antropólogo Frikel, na década de 1950. *Enxty* impressionou Frikel ao mencionar o nome de 380 espíritos nomeados em uma categoria como “*worokiyemi*”. (FRIKEL,1970a). Segundo descreveu o xamã *Enxty* os *worokiyemi* sempre existiram em distintos tempos-lugares. Como os mais antigos humanos (*panano*), eles também se espalharam por algumas rotas partir da foz do rio Amazonas, até estabelecerem suas moradias no *Kahu*. Do ponto de vista xamânico os *worokiyemi* eram gente, ainda que estivessem em outra categoria especial de pessoa (*-yana*).

Atualmente os *worokiyemi* são apelidados de “demônios” pelos atuais Kahyana, é claro, devido ao processo de evangelização. Alguns deles podem ser associados à figuração de possessão, dizem que eles foram mandados na terra por Satanás para “perturbar”, “mudar” a cabeça das pessoas, principalmente dos jovens.

A antropóloga Leonor Valentino (2019) observou entre o pessoal dos Tunayana, Katweena atualmente categoria dos *worokyam* são chamados de “espírito mau”, “demônio”, onde deve-se evitar relações diretas com eles. Antes do cristianismo era comum a comunicação dos *worokyam* – animais espíritos. Segundo a autora os “Os *worokiami* eram divididos em dois tipos, que correspondem a duas origens distintas. Os *kakenau* ou *kakenau-worokyam* eram seres muito antigos, que possivelmente sempre existiram no mundo” (2019:108- 110). Uma tradução semelhante foi feita pela antropóloga Maria Lucas em seu campo junto aos Hixkaryana, no rio Jatapu. A autora descreve que o termo *Worokyamo* era usado nos cultos para substituir a palavra Satanás, “a partícula coletivizadora /-komo/ é usada em conjunto com a raiz /*worok/* ou /*woroko/* que em outras línguas caribe significa “espírito” (usualmente, mas não necessariamente mal). O termo, entretanto, bem provavelmente foi uma novidade para os Hixkaryana” (LUCAS, nota 106, pg.109).

Assuntos como os destacados a cima, nunca foram encarados como um “tabu” em meu trabalho de campo, como veremos melhor no decorrer deste trabalho. Os seres classificados como *worokiyemî* e demais extra-humanos coexistem até hoje na paisagem trombetana. “É claro que eles existem, enquanto o mundo existir, eles também vão continuar existindo”. Foi o que ouvi de *Kanhaxte*, em uma tarde de conversa.

No final dos anos 1950, o xamã *Enxty*, o mesmo que nomeou os *worokiyemî* tornou-se um dos principais parceiros de andança de Pedro *Okóiy*. Um ancião Kahyana chamado Joaquim *Porii*⁶² conta que no passado, seu “parente” *Okoyí* era um dos seus parceiros em expedições realizadas do médio rio Trombetas até o alto rio Marapi. *Joaquim* detalha em seu relato que vivenciou de perto o “tempo de guerra” (*wetxipiri waha*), e que todos mudam com frequência de lugar para fugindo dos conflitos. “Naquele tempo só valia uma lei a da borduna, por isso muitos dos nossos se acabaram no *waha*”. Eles batiam até quebrar a cabeça, só se acalmaram quando conheceram a palavra de Deus”. A palavra *waha* também pode ser traduzida para o português em certos contextos como “inimigo” “ guerra” (*Girardi*,

⁶² Tradutor do relato: Antônio *Kanhaxte*, 2020. Atualmente o ancião *Potî* encontra-se residindo na aldeia *Kwamará*, Suriname.

2015). No passado, os Kahyana costumavam confeccionar seus instrumentos de guerra, como o *waha*”, a partir de madeira de lei, como por exemplo, o cedro-vermelho, jatobá. Os bastões de borduna (*waiha-ne*), nem sempre eram utilitários para o confronto físico. Como descreveu um xamã à Protásio Frikel: havia um bastão chamado corujão (*kanúgno*), que era usado junto com outros trajes especiais em cerimoniais, onde o objeto-espírito se transformava em um xerimbabo do xamã, ele poderia levá-lo em suas viagens pelos lugares fora do mundo (FRIKEL:1970b:55).

Os atuais Kahyana costumam dizer que “tempo do *waha*” era um tempo de guerra, “selvageria”, “sem leis”, onde seus parentes estavam vinculados a circuitos de agressões visíveis e invisíveis. Além disso, meus anfitriões sempre buscavam ter cuidado ao mencionar nomes de pessoas vivas.

No passado, chefes-xamãs também eram chamados de “donos dos caminhos” (*osma yotono*), porque eram eles os responsáveis por abrirem trilhas⁶³ e caminhos na floresta com o objetivo principal encurtar suas longas viagens. Até os dias atuais anciões de origem do rio Trombetas costumam enumerar através de suas próprias experiências diversos nomes de lugares que eram parte de suas antigas rotas de viagem. Joaquim, por exemplo, menciona que ele e seu pessoal gostava de seguir das cabeceiras do *Kurixamna* até a foz do rio Turuni, de onde eles poderiam cruzar outras rotas de trilha pela floresta que levariam até as cabeceiras do rio Essequibo. O ancião *Tikti* descreveu algo parecido para o antropólogo Alcântara e Silva (2016) ele andava por um caminho do Turuni, onde tinha uma aldeia às margens desse rio. Até onde eu sei, *Tikti* é filho de um dos irmãos mais velhos de *Okoyí* chamado *Ruwetmo*. Ele teria se aliado ao pessoal dos Kahyana que vivia no rio *Kaxpakuru*. Mas depois de algum conflito entre os Tunayana e Kahyana, ele passou a viver no interior de *Matopu*.

⁶³ “Naquele tempo não existia isso de demarcação, nossos velhos andavam muito, saíam pelo mato, pela água de canoa, eles gostavam de andar”, contou-me Simão *Amoxtara*, sobre as rotas de andanças de seu pai *Okoyí*. Meus anfitriões contam que seus antigos líderes no passado, teriam aberto diversos caminhos pela floresta trombetana, alguns iniciam na embocadura do rio *Kuhá*, Cachorro, *Kaxpakuru* e alto curso do Turuni. Minha intenção era mapear esses pontos de lugares onde ficavam esses antigos caminhos (*osma*), infelizmente devido à pandemia isso não foi possível.

Na época em que ele viveu na missão *Kanaxen*, no Essequibo-Guiana, Pedro *Okoyí* passou a ser constantemente visitado por alguns xamãs do pessoal dos *Sakëta* e *Maraque*⁶⁴. Os mesmos que os conversaram a se mudar mais tarde para a missão *Kwamalasamutu*. Ele já os conhecia de longa data, pois, quando ele vivia no rio Trombetas, ele e outros *pata yotono* realizavam constantes visitas frequentes as malocas aliadas, onde hoje é fronteira do país Suriname.

Em setembro de 2019, estava na cidade de Oriximiná e nesta oportunidade aproveitei para ir rever alguns colegas e parceiros de pesquisa que estavam no porto da cidade de Oriximiná em um barco de linha para as aldeias do rio Mapuera e Trombetas. Naquele dia, havia a presença de idosos reunidos em uma embarcação, eles estavam voltando de um encontro bíblico que teria acontecido numa aldeia no rio Nhamundá. A maioria deles afirmavam ter nascido no rio Turuni e alto curso do rio Cachorro. Como Pedro, eles também teriam seguido para as missões na Guiana e Suriname.

Alguns dos idosos que estava na embarcação afirmavam⁶⁵ que chegaram a conviver com Pedro *Okoyí*, outros conheciam “suas histórias”, principalmente sobre sua fama de “xamã-guerreiro”, ou “médico-curador”. Esta última, ainda não foi documentada pela literatura regional. Como me disse *Kanhaxte* sobre o seu pai: “o velho sabia mexer com remédio. Ele ia lá no mato buscava as coisas, plantas, raízes, cascas, sabia fazer vários remédios”. Durante o período em que Pedro *Okoyí* viveu nas missões sua fama de “médico-xamã” se democratizou. Ele se destacou nos atendimentos diversos que envolviam o adoecimento do corpo do outrem.⁶⁶ Isso o rendeu certo prestígio na missão na Guiana, que ele teria sido procurado por pessoalmente por dois médicos estrangeiros, eles queriam o levar até uma faculdade de saúde na cidade de Georgetown para que ele pudesse realizar uma pequena palestra sobre as plantas com potencialidades curativas. Algumas

⁶⁴ Outros nomes dados aos grupos de Trio que viviam no alto curso do Erepecuru (cf. Frikel 1970b).

⁶⁵ O diálogo foi traduzido do idioma Katwena –Tunayana para o português por Jonas, neto de um dos anciões que estava presente no barco.

⁶⁶ Como destaca o antropólogo Renato Sztuman: “Se xamãs são aqueles que podem, com mais facilidade, gerenciar seu próprio trânsito, eles são necessários, muitas vezes, para intervir nos trânsitos malsucedidos de seus congêneres. Não por acaso, muitas vezes foram referidos na literatura etnológica como mediadores, diplomatas, curadores ou mesmo médicos”. (SZTUTMAN, 2009, p.2).

variedades vegetais ele passou a só conhecer depois que foi viver na missão, já que se trata de um ambiente diferenciado da floresta trombetana, como veremos melhor adiante.

Os antigos aliados de *Okoyí*, alguns deles chefes entre do pessoal dos Sakëta, Katwena, Xerewyana, e teriam dado autorização para que ele pudesse continuar praticando práticas de cura nas missões. No começo dos anos 1980, foram os líderes da missão no Suriname, que colaboraram para que Pedro pudesse viajar até o rio Nhamundá para realizar visitas seus parentes próximos e buscar novas alianças com os pastores-líderes dos Hixkaryana, WaiWai. Nesta viagem ao Nhamundá, na aldeia Porteira, Pedro levou seus filhos Antônio *Kanhatxe*, *Patxik*, *Orko*, *Aratxuka*. Sua intenção era firmar alguns acordos de casamento entre os filhos de seus antigos aliados de origem do rio Cachorro (afluente do rio Trombetas). *Aratxuka* se casou com Bernadino *Potxu*, (filho de Juvêncio *Amaku* e *Timso*), Antônio *Kanhatxe* se casou com Mariazinha *Txaruyi*, filha do chefe Katxuyana chamado Pedro *Konori* e da mulher Kahyana chamada Maria Grande. Vejamos, o exemplo do sogro de *Kanhaxte*, chamado Pedro *Konori*.

Konori teria habitado em diversos lugares antes de seguir para a missão no começo dos anos 1970, ele perambulava com seu pessoal pelos igarapés *Yaskuri* e *Wariki* (em português Jacuri e Ambrósio). No final dos anos 1960 *Konori* com *Timso* teria aberto um lugar próximo à jusante de um lugar chamado *Kumaruka piri*, preferencialmente, visto que estavam no “centro da floresta”, longe das margens. Como descreveu a baixo a filha do falecido, *Mariazinha Txaruyi*:

— O meu pai se chamava *Konori* e minha mãe Maria Grande, eles nasceram perto do igarapé *Yaskuri*. Depois abriram aldeia perto de um lugar chamado *Maharawani*. No mesmo dia em que eu nasci, minha mãe faleceu, não a conheci, quem me criou foi a segunda esposa do meu pai Francisca *Timso*. Depois tivemos que mudar para perto de uma serra muito alta, em uma aldeia chamada *Kumaruka piri*, meu pai contava muitas histórias bonitas sobre esse lugar. Um dia, meu pai saiu para ir caçar, lá para cima das cabeceiras do rio cachorro, onde tinham armado uma barraquinha. Depois de dias, ele voltou para *Kumaruka piri* e viu que seus parentes não estavam mais nas aldeias! Eles tinham ido embora para a missão *Tiryó*. Ele ficou tão triste, não sabia mais o que fazer. Então resolveu pegar um caminho que saía do rio Cachorro passava pelo Mapuera seguindo até o Nhamundá. Assim

nós chegamos até a missão Kassawá andando, ele conhecia esse caminho, passamos vários dias andando no mato. Meu pai contou que ele queria chegar até lá para saber informações de como ele poderia chegar até a missão Tiryó, onde seus parentes estavam. Quando meu pai chegou na missão meu pai tudo que aconteceu para os missionários ingleses Desmundo (Desmond Derbyshire) e sua esposa Graça (Grace) então eles falaram assim: “fique aqui, nós todos seremos seus irmãos”.

A filha mais nova de Pedro, *Orko* acabou casando com um filho de um líder dos Tunayana, na missão no Suriname. Pedro *Okoyí* também teria acordado o casamento para seu filho mais jovem, *Teivan Davi*⁶⁷. Ele seguiu para a missão Tiryó e se juntar aos seus parentes próximos. Outra filha de Pedro chamada *Madalena Matarë* teria ficado viúva de um homem Txikiyana chamado *Arakaka*, com teve suas filhas mais velhas *Gloria Pararta* e *Suelem Turaxa*, na missão *Kwamará*, Suriname. *Okoyí* a incentivou a para se casar com *Frederico Yakrawatx*, filho de seus antigos aliados: o xamã *Raimundo Entxy* com *Adelina Muru*. A “ida” da família do xamã *Entxy* para a missão é importante ser destacada aqui. *Frederico*, conta que seu pai, só aceitou seguir para a missão Tiryó, após ve-lo cair muito enfermo de gripe. O surto de tuberculose teria tomado conta das malocas no final dos anos 1960, muitos acreditam que as mortes poderiam ter relação com a perturbação de um lugar mitológico onde vivia uma anaconda e seus parentes (*Okoyimoyana*), isso porque os *karaiwa* estavam adentrando com frequência naquelas proximidades para extrair recursos da floresta.

Quando *Frederico Yakrawatxi*, saiu do rio Trombetas ele tinha apenas 8 anos, contou-me que das poucas lembranças de sua infância no rio Trombetas, recorda-se que viver “de um lado para o outro” entre as aldeias entre o médio curso

⁶⁷ Davi seguiu as regras de residência uxorilocal, onde o noivo deve ir morar com os sogros, onde está incluído na regra certas prestações de serviços da noiva. Alguns elementos que estão presentes nessas “prestações”, são, por exemplo, cuidar da aldeia em que o genro vive na ausência do sogro, ajudar na caça, derrubar a mata ou seja também permite que o genro na companhia do seu sogro “abra um lugar novo”. (Cf. Rivière, 2001: 45; Overing, 1986). Quando o sogro *Teivan* faleceu ele assumiu o posto de chefe da aldeia *Turewtü* localizada dentro dos limites da atual TI-Parque Tumucumaque. Esse foi o principal motivo apontado para ele não ter seguido como seus irmãos para o rio Trombetas, mas que no futuro planeja abrir uma aldeia antiga de seu pai. Ele não foi, mas *Teiven* casou um dos seus filhos mais velhos uma mulher de origem *Katxuyana*, que no começo dos anos 2000 eles passaram a residir na aldeia Santidade no rio Cachorro. Algo que é notado até os dias atuais, tornou-se cada vez frequente a saída de jovens solteiros acompanhados pelos seus pais enfrentando longas viagens para ir até a casa de seus futuros sogros, pais da noiva, mesmo que os pretendentes vivam em aldeias muito distantes. (Cf. Alcantara, 2015, Girardi, 2011, Valentino, 2019).

do rio Trombetas como *Hawathy* até o alto curso, num lugar nas proximidades da cachoeira do Gavião (*Piana etawunu*), onde ele nasceu. Algum momento antes desta ocupação do pessoal de Frederico, esse mesmo lugar teria sido ocupado por um homem chamado *Payaya* com seu pessoal (cf. Alcântara e Silva, 2016:37). O próprio avô de Frederico, o antigo *Yakrawatxi* teria se unido ao pessoal de uma mulher do rio *Kuhá* chamada *Kawirimĩ*, eles viviam num lugar chamado *Takoto*. Meus anfitriões contam que após o falecimento de *Yakrawatxi*, *Kawirimĩ* assumiu o cargo de *Pata Yotono* no rio *Kuhá*. Isso aconteceu porque ela queria se casar com outro homem, e teria mais tempo para se dedicar a criação dos filhos que estavam ainda pequenos. Em meu trabalho de campo pude diversas histórias a respeito de *Kawirimĩ*, muitos afirmam que ela era considerada uma *pata yotono*, algo totalmente incomum naquela época para mulheres.

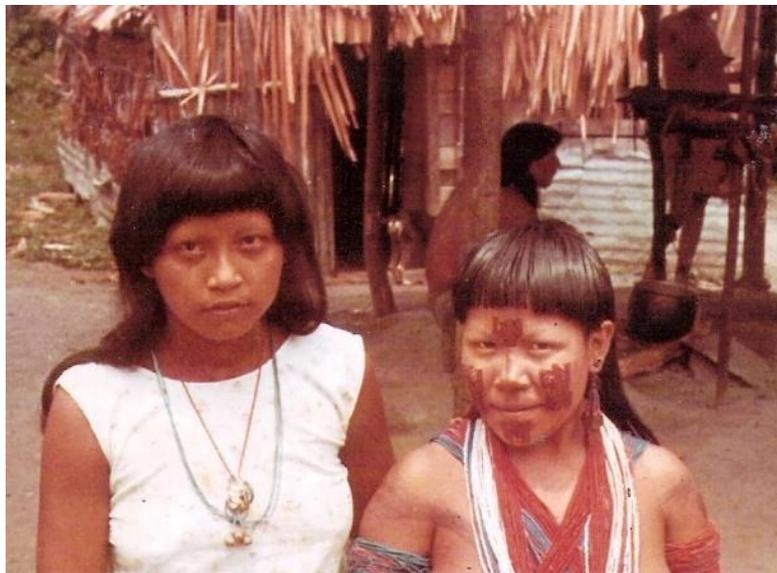


Figura 11. Jacira e Adelina *Muru* à direita, ao fundo Raimundo *Enxti*. 1972. Fonte: arquivos da província São Francisco, Recife.



Figura 12. Frederico *Yakrawatxi*, recém-chegado na missão Tiryó, década de 1970, (foto: enfermeiro Aldo Oliveira), e em 2018 no rio Trombetas, foto: autora.

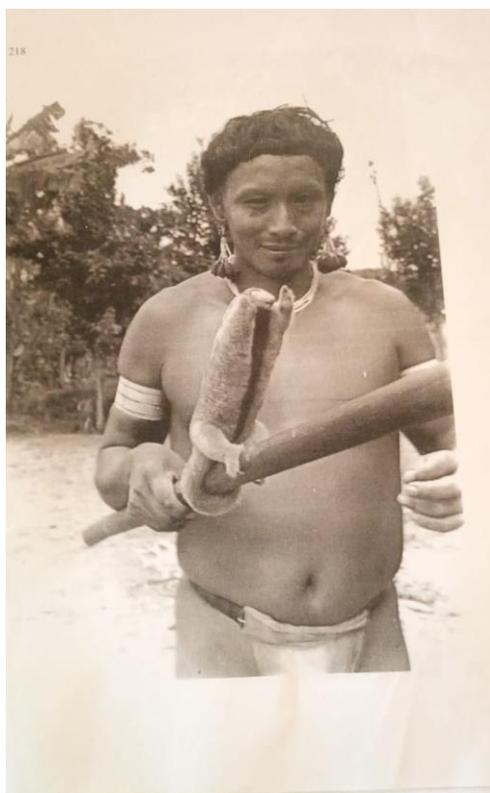


Figura 13. *Konori* e seu bastão de proteção (*ne waha wotoimó*) Foto: autor desconhecido, arquivos pessoais da aldeia Araçá, rio Trombetas.

Ao perguntar para os Kahyana quem iniciou o movimento de reativações de suas aldeias antigas no rio Trombetas após a “ida” para missão, era unânime ouvir que os nomes de Madalena *Matarë* e Frederico *Yakrawatxi*. No próximo capítulo, apresentarei algumas sagas de retorno ao rio Trombetas de meus anfitriões, nessas sagas é possível de traçar uma conexão com a memória das pessoas com suas aldeias antigas e malocas e as das próprias relações que foram compostas nesses lugares-tempos.

CAPÍTULO III



Voltas e alianças: outras sagas Kahyana.

3.1 Entre malocas e redes de alteridades.

Neste capítulo, acompanharemos as sagas de retorno ao rio Trombetas desempenhada por meus anfitriões. O caminho de volta ao rio Trombetas se entrelaça as trajetórias de vida de outras pessoas, numa produção de memória específica com os lugares e numa constituição da socialidade.

Após a união de Madalena e Frederico na missão Tiryó, ambos passaram procurar meios de conseguir recursos financeiros para utilizarem durante o regresso ao rio Trombetas. Madalena trabalhava com lavagem de roupas dos padres, eventualmente, limpava a sacristia da igreja na missão. Aos finais de semana ela se dedicada aos preparos de beijus de tapioca, bolos e café para vender na pista de pouso onde circulavam os militares, e alguns profissionais da saúde. Já Frederico dedicava-se aos serviços aprendidos nos tempos em que ele frequentava à marcenaria da missão. Produzia alguns banquinhos de madeira, remos, alguns deles, conseguia repassar para pessoas que saíam da missão para as cidades de Macapá ou Belém, e retornavam com o dinheiro ou algo desejado da cidade.

Ainda pouco dinheiro para custear algumas dispersas básicas, o casal Kahyana resolveu solicitar um auxílio do governo ajuda e o traslado de saída da missão Tiryó, por duas vezes, ambos foram recusados. E para sair da missão Tiryó, atual TI-Parque Tumucumaque o meio de transporte mais seguro devido às diversas cadeias de montanhas é o aéreo. O que naquele momento era algo impossível de ser custeado pelas famílias Kahyana devido ao alto custo financeiro.

Madalena relatou-me que após diversas fofocas dizendo que “que alguns dos Katxuyana estavam se organizando para sair da missão” terem se espalhado, outras pessoas de origem do rio Trombetas, principalmente os filhos e netos dos antigos (*pata yotono*), buscaram informações a respeito de tal “saída”. A notícia também teria chegado nos ouvidos do frei alemão Paulo Stuecker, conhecido como Frei Protásio,⁶⁸ irmão gêmeo do finado missionário alemão Gervásio Stuecker. Os dois teriam chegado na missão Tiryó no ano de 1978, uma década após as famílias de origem do rio Trombetas terem entrado no exílio da mesma missão.

Apesar da memória já desgastada devido à idade avançada, pude estabelecer algumas conversas por telefone com o frei Protásio. Em uma destas ligações que realizamos, repito três vezes⁶⁹ a mesma pergunta para o frei – “o senhor ajudou as famílias do rio Trombetas a voltarem para suas terras de origem?”. Um longo silêncio se fez presente, ouvindo sua respiração, pensei que talvez que o ancião estivesse tentando lembrar de algo de maneira mais detalhada possível. Resolvi tentar de novo, antes mesmo de eu completar a perguntar pela quarta vez, ele confirma ter colaborado com uma “pequena ajuda, mas pouco lembrava daquele dia”. Continuando nossa conversa, o frei acredita que todas as famílias que saíram da missão para abrir aldeias em lugares muito distantes foram corajosas, elas deixaram suas “casas, posto de saúde, escolas, água encanada, pista de pouso, gerador de energia e teriam que recomeçar do zero”.

⁶⁸ O mesmo nome “Protásio” recebido por Frikel, que se trata de um nome religioso de “batismo”, era antigamente ordenado aos frades franciscanos. (Mendonça, J. Comunicação pessoal). Para o leitor não confundir com o Frei Protásio Frikel (etnógrafo).

⁶⁹ Atualmente, o idoso vive numa casa dos Padres franciscanos da ordem menores -OFM, em Lagoa Seca, Paraíba (Protásio Stuecker, comunicação pessoal, novembro- 2021; fevereiro de 2022).

Na versão da narrativa sobre a saga de Madalena, ela descreve após as devidas diplomacias, foi o próprio frei Protásio Stuecker teria ficado responsável por mediar uma carona entre a FAB e a família Kahyana. Fechado o acordo, dias depois estavam na pista de pouso da missão Tiryó Madalena, Frederico e Ester *Imeriki* com mais quatro crianças na espera do avião FAB, para que desta vez pudessem realizar o caminho inverso. Para a surpresa de todos, souberam pouco tempo antes do embarque que o avião só iria realizar o trajeto até a cidade de Macapá, no Estado do Amapá. E a partir desse trecho teriam que seguir “por conta própria”, o que logo se tornou algo assustador, já que eles não dominavam o idioma português naquele momento, e assim mesmo aceitaram o desafio.

Ao chegarem em Macapá, procuraram rapidamente um barco de linha que fosse para a cidade de Oriximiná, localizadas às margens do rio Trombetas. Antes disso, eles teriam passado pelas cidades de Santarém, Óbidos, após dois dias chegaram ao destino. O intuito da família não era passar muito tempo na cidade, eles precisam poupar o máximo de dinheiro para comprar combustível e material para usarem nas reaberturas de suas aldeias antigas. Já em Oriximiná, Ester resolveu seguir os conselhos que recebeu seus parentes e saiu a procura do paradeiro do ancião conhecido como Mihtão entre os *karaiwa*. Mihtão era o irmão da mãe da Ester *Imerik*, ele foi o primeiro filho de sua avó Kahyana chamada *Weruweru* com um homem quilombola chamado Tiago Vieira. Os atuais parentes de Angelica *Weruweru* contam que ela teria sido “roubada”, “capturada” pelo homem quilombola, isso porque Angélica era casada com um homem Kahyana.

O homem quilombola chamado Tiago Vieira vivia com a sua família liderada pelo seu irmão mais velho, Sebastião Vieira. A maior parte da família de Tiago já teria morrido durante as violentas expedições punitivas do Estado. Em uma rota de fuga destas expedições o pai, tios de Tiago foram assassinados, a mãe teria conseguido escapar com os filhos ainda muito pequenos (Sebastião, Manuel e Tiago) se escondendo numa embarcação. Ela, as crianças refugiariam num quilombo no rio Erepecuru, por lá Tiago cresceu e se casou com uma moça quilombola com quem teve seus primeiros filhos. Os Kahyana costumavam dizer que seus antepassados mais antigos (*panano*) fugiam dos brancos, assim como os quilombolas, devido aos avanços dos agentes de exploração colonial,

principalmente após a construção de um forte na cidade de Óbidos. Mas em outro momento histórico os próprios Kahyana passaram a fugir dos quilombolas e migrar para outros lugares, como descreveu Protásio Friel:

As relativamente poucas tradições que ainda pude colher, falam dessas lutas dos Kahyana entre si, contra os seus aparentados Kachuyana e contra os pretos mocambeiros. O aumento da força dos mocambeiros, escravos fugidos do Baixo Amazonas que, no dos mocambeiros, no século passado, aos poucos, ocuparam o Trombetas até o Repartimento com o Uanamú ou Panamá, foi um dos fatores decisivos no abandono do rio Trombetas, propriamente dito, pelos Kahyana. (FRIKEL, 1955: 205).

Acredito que seja importante destacar, antes de seguirmos, como esses encontros entre “quilombolas e indígenas” aconteciam.

Segundo bem demonstra a literatura regional⁷⁰ aconteceram diversos eventos históricos, e redes de alteridades partilhados em um passado comum entre alguns anciões Kahyana com anciões dos quilombolas. Numa perspectiva de um passado mais recente acessado pela memória dos velhos, eles afirmam a existências de três lugares preferenciais onde eram mais comuns encontros. A exemplos, “o Curuá, próxima à foz do rio Cachorro, na margem esquerda do Trombetas, a lugar Marajá que era chamado pelos quilombolas como “Vierão”, à montante de algumas aldeias velhas e, por último, a aldeia *Muruci*, na margem esquerda do Mapuera” (GIRARDI, 2011:69-70). “Falaram que minha vó aprendeu a fazer umas bebidas no Vierão, com cana fermentada que nós chamamos de *pïreime e’ku*, ela ensinou e hoje a gente toma na aldeia”, conta Marleide após me oferecer um copo cheio da mesma bebida. A aldeia antiga chamada *Muruci* na época 1950-60 foi fundada pelo pessoal de *Mututpoimo*, mais tarde passou a ser habitada pela família de Antônio *Konori*, e sua segunda esposa, Francisca *Timso*, que também passaram a estabelecer parcerias com os regionais.

Os lugares em que manifestavam relações mais estreitas entre os quilombolas e indígenas eram nutridos por momentos de alianças e parcerias, e também por conflitos declarados. Historicamente, foram os quilombolas que “auxiliaram” a abertura de outras redes de maior intimidade entre os *karaiwa*

⁷⁰ (cf. Friel, 1970a, Girardi, 2011).

regionais (gateiros, extrativistas e viajantes atravessadores de mercadorias chamados no contexto regional como “marreteiros”, “caixeiros-viajantes”.) Os homens e mulheres Kahyana, Katxuyana estabeleciam além das parcerias e trocas com esses *karaiwa*. Muitas vezes essas relações mais estreitas acabavam se transformando em outras relações, como as matrimônias ou extraconjugais (cf. FAJARDO, 2010, GIRARDI, 2011-2015).

Havia um intenso fluxo de circulação entre circuitos de trocas de mercadorias, onde se formava uma extensa rede de comércio entre a floresta trombetana que chegava até as cidades locais (Oriximiná-Óbidos), até a capital, Belém. Alguns dos padrões dos regatões, bastante conhecido no rio Trombetas era o senhor Pedro Lino. Dizem, os velhos Kahyana, que outras parcerias e trocas de bens foram realizadas com pessoas negras de origem de lugares muito mais distantes que o rio Trombetas, como Suriname e Guiana, eles falavam “um idioma estrangeiro”. O velho *Potii*, por exemplo, relatou⁷¹ que na época em que ele viveu na Guiana, ele e seu sobrinho se encontravam com pessoas negras, que eles nomeavam como *mekoro*⁷². Eram seus parceiros que buscavam oportunidades de negócios com os indígenas que estavam vivendo na missão. Nessas oportunidades eram trocados cachorros de caça treinados por espingardas e munição, passarinhos curió, papagaios por lamparinas, terçados, espingardas e até dólares. No rio Trombetas, outros produtos manufaturados, que eram negociados e trocados com *karaiwa* por balata, couro de animais, castanha-do-Pará.

Em meu trabalho de campo pude ouvir algumas histórias onde pessoas afirmam serem netos ou filhos de mulheres que um dia foram “capturadas

⁷¹ Relato traduzido por Joãozinho *Waitx*. 2021.

⁷² A palavra *mekoro* foi difundida genericamente entre as línguas indígenas guianenses. (Butt Colson, 1984; Gallois, 1988, Barbosa; 2015). No interior da Guiana oriental os grupos Bonis, Ndjuka, Saramká conhecidos como *marrons noir* (em francês) eram mencionados nas longas trocas comerciais. O antropólogo Gabriel Barbosa, descreve tal rede de intercâmbio com os Wayana e outros grupos indígenas, onde havia uma longa cadeia de transações comerciais ocorriam entre o Baixo Oiapoque, aos rios Jari e Trombetas, principalmente de produtos manufaturados conseguidos de outras extensas redes de europeus ou brasileiros (BARBOSA: 18-21: 2007). No contexto mais contemporâneo a palavra ainda é empregada para uma distinção de pessoas consagrada em referências às pessoas “negras” – de cuja cor de pele provém o termo” (GIRARDI, p. 87, 2015; BARBOSA, 2007). Entre os Kahyana, a palavra “*mekoro*” é muito mais usada para se referir as pessoas negras do Suriname e Guiana do que aos atuais vizinhos quilombolas, e que por vezes chamam de *karaiwa*.

,roubadas”⁷³. Entre os Kahyana o movimento de capturas ou roubos de mulheres teria sido empreendido por homens *karaiwa* (regionais e quilombolas), ainda que em menor número, principalmente nas primeiras décadas do século passado. E também, num contexto mais recente em maior número por homens considerados *pïrehno* dos Kahyana, isto é, seus aparentados. Como descreveu aos detalhes, em narrativa ⁷⁴ Ester *Imeriki*:

Primeiro eles faziam uma amizade e bebiam juntos. Primeiro quem roubava nossas meninas eram os *karaiw* e também os nossos próprios parentes, naquele tempo o homem podia ter muitas esposas, alguns ficam sem nenhuma e outros com muitas. O meu tio chamado *Ahoho*, um foi passear com o seu irmão chamado *Ahorï* até um lugar aqui no Trombetas chamado *Tukuyihai*, na divisa com o rio Cachorro com o Trombetas. Na entrada existe um igarapé onde as pedras são pintadas de vermelho. *Ahoho* se apaixonou por mulher, ela tomava banho todos os dias lá, ele ficava olhando atrás das pedras. Ela era muito bonita, ela tinha um cabelo muito comprido e gostava de enfeitá-lo com plumas de algodão, passava *mariha* (inajá) nos cabelos, assim eles ficavam brilhosos. Um dia *Ahoho* levou um jabuti para ela, e disse que queria se casar com ela, ela aceitou o jabuti. Mas em *Tukuyihai* existia muita guerra por causa de mulher, assim minha mãe dizia assim. No outro dia ela estava tomando banho, o próprio parceiro de *Ahoho* levou a mulher na força, foi embora para uma maloca muito longe. Ele avisou que quem fosse atrás ele ia matar, o meu tio ficou sem mulher, acabou mais tarde morrendo sem deixar um filho na terra.

Outra narrativa a respeito de capturada de mulheres Kahyana, desta vez por um homem quilombola chamado Tiago Viera, teria acontecido com a própria avó

⁷³Casos narrados contemplam o pessoal dos Tunayana, Txikyana, Mînpowayana, Kahyana, Katxuyana, Xerewyana. Muitas desses “roubos de mulheres” teriam se estabelecido em diversos lugares entre o alto curso do rio Trombetas, alto rio Cachorro e *Kaxpakuru*. As aproximações entre malocas não de davam apenas através das trocas de bens e matrimônios espontâneos. Por outro haviam também matrimônios realizados através de “roubos” “capturas” nas malocas vizinhas, que acabavam alimentando focos de vendetas acometidas no decorrer dos anos 1945-50, principalmente (cf. FRIKEL, 1955; 1966:227). Como foi observado em outras narrativas de idosos de em outras calhas de rio do norte-caribe é comum ouvir que eles perderam seus pais por conta desses ataques, (LUCAS, p, 57; VALENTINO, p. 104 ,2019; ALCÂNTARA E SILVA, 2016:37; GIRARDI, 2015:93, KAXUYANA, 2018:9). Além do roupo por “captura” “guerra”, também existiam outras formas invisíveis de “capturar” mulheres na bacia do rio Trombetas, antes da evangelização eram mais comuns “fôfocas” sobre feitiços de “atração” realizados por xamãs através dos sons de suas flautas (*rati*), principalmente entre o pessoal dos Katwena, Mawayana, WaiWai, Tixkyana (Queiroz Caixeta, 1999: 263; Yaxikma, 2018:19).

⁷⁴ Traduzido para o português por Selma e Vaneusa em Cachoeira Porteira.

de Ester. Na versão mencionada nos dias pelos Kahyana⁷⁵, as trajetórias de Tiago e Angélica teriam se entrelaçado por volta dos anos 1940 e acabou se estendendo até o começo dos anos 1950, no médio curso do rio Trombetas. A depender do narrador a história pode ganhar outras versões, vejamos uma delas em que pude ouvir em meu trabalho de campo.

Os atuais parentes de *Weruweru* afirmam que naquele tempo ela viveu um “namoro às escondidas”, “proibido”. O homem quilombola apaixonado, resolveu planejar matar o marido de *Weruweru*. Temendo reacender antigas vedetas entre indígenas e os quilombolas, buscou armar uma emboscada para atrair o homem Kahyana para um lugar distante e cometer o homicídio em “sigilo” “sem levantar suspeitas”, após isso ele raptaria sua esposa. Tiago teria ido até à maloca do casal Kahyana, e teria o chamado para um passeio na floresta com intuito de buscar caças. No dia em que eles iriam para a caçada, Tiago não teria deixado o homem Kahyana levar sua arma, disse que não precisaria porque ele já estava levando uma espingarda e um facão consigo, e isso era suficiente para os dois. Após os dois homens passarem uma tarde andando pelo mato, mataram caças, e resolveram voltar, mas Tiago acabou atirando pelas costas do seu parceiro Kahyana. Tiago teria “retalhado” seu corpo do parceiro com o facão o deixando pendurado em uma árvore, para aparentar que o homem teria sido devorado por alguma onça. Após homicídio homem quilombola foi buscar a mulher Kahyana para viver com ele, e foi dessa união que nasceu o menino Mihtão, pouco tempo depois também teria nascido uma menina chamada Maria Viera no lugar chamado *Ahoturupto*. Poucos dias depois do parto da menina Maria *Ayanaru*, Angélica *Weruweru* teria ficado doente e veio a óbito. Algum tempo depois, Tiago teria começado a esboçar alucinações e passava dias perambulando pela mata, falando sozinho. Os quilombolas foram até as malocas no rio Cachorro, e relataram que antes de morrer Tiago dizia estar sendo perseguido por “espíritos”. E que eles acreditavam que a causa da morte teria sido ocasionada por um “feitiço” feito pelos xamãs dos Kahyana, Katxuyana como uma forma de “vingar” a morte de *Weruweru*.

⁷⁵ A versão que eu trago é referente a que eu ouvi de meus parceiros de pesquisa que residem na aldeia *Purho Mitti*, a maioria é parente mais próximos de *Weruweru*. Há uma versão que foi contada por Ester e pelos próprios quilombolas parentes de Tiago, que vivem atualmente em Cachoeira Porteira (cf. FARIAS, 119, 2016).

As duas crianças ficaram órfãs, e seus avós maternos *Mikö* e *Emayawani*, no começo teriam relutado à “criá-los”, nestas condições os avós da criança assumem preferencialmente uma posição de pais de criação. Entretanto, um acordo foi feito entre *Miko* e um ancião quilombola da família de Tiago Vieira. Em contrapartida, a família Kahyana das crianças afirmavam que se fossem criá-los seria apenas no jeito dos “*pírhenó*, e não no jeito dos quilombola”, e eles pouco poderiam interferir nisso. Após a primeira menstruação Maria *Ayanaru* sua família Kahyana teria a incentivado casar com o seu primo Cecílio *Txuruwata*, mais maduro, ele também teria ajudado em sua criação. Cecílio, era filho do finado *Pekiruwa* e com *Imoyoko*, também possuem diversas aldeias antigas no rio Cachorro.

O primeiro filho de Maria e Cecílio era um menino, Maria deu à luz a criança sozinha no meio da floresta, sem ter ninguém para cortar o cordão umbilical de maneira correta, ao menino acabou falecendo e seu corpo teria sido enterrado perto de uma castanheira. Na mesma época, na década de 1950, bastante triste o ocorrido Cecílio teria se juntando com os outros xamãs do pessoal *Iaskuriyana*, *Katxuyana*, *Kahyana* que estavam nas malocas do rio Cachorro e Trombetas, eles rumaram para um longo período de isolamento até uma serra alta do igarapé Damiana (*Kabyáhu*), onde realizariam seus treinamentos xamânicos. Como Pedro *Okoyí* já era um xamã formado-maduro, e na época, já estava aliado ao pessoal do rio Cachorro, Cecílio teria deixado *Okoyí* “tomando conta” das malocas. Passado o tempo de treinamento, Cecílio teria percebido que sua esposa estava grávida e sabia que o filho não era dele, e sim de Pedro. Ele resolveu aceitar criar o menino como seu próprio filho, e o nomeou como João *Patu*. Depois Maria e Cecílio tiveram a uma menina chamada Ester *Imeriki*, com a menina ainda no colo, Cecílio anunciou a chegada de sua segunda esposa, uma jovem do pessoal dos Tunayana.

No final de 1960, o pessoal de Cecílio foi para a missão *Tiryó*. Ao contrário de sua irmã Maria *Ayanaru*, *Mihtão* não foi para nenhuma das missões, ou seja, permaneceu vivendo no rio Trombetas. Apesar de os motivos não terem ficado muito evidentes para meu conhecimento enquanto antropóloga, das pessoas que perguntei sobre o assunto, todas achavam meios de evitá-lo. Em outros comentários de alguns dos parceiros de pesquisa Kahyana mais jovens, contam que

ouviram seus avós mencionando que o jovem Mihtão “tinha medo” ser rejeitado pela cor de pele negra na missão.

Na missão Tiryó, Cecílio iniciou um terceiro casamento, dessa vez com uma das filhas de um dos chefes dos Tiryó chamado *Axëfe*. Dizem meus anfitriões que o casamento foi visto como um acordo entre os chefes e os missionários, seria uma “aliança” entre os *pïrehno* e *tarëno*. Entretanto, como os missionários reprovavam a poligamia na missão, eles aconselharam que Cecílio deveria se “separar” de Maria⁷⁶. Já adulto, Mihtão teria estabelecido um matrimônio com uma mulher *karaiwa*, e tiveram um único filho chamado Ronaldo, mudado para uma comunidade para perto do lugar chamado Abuí (uma comunidade do rio Trombetas). O outro nome mencionado pelos parentes de Madalena e Frederico na missão que poderia ajudar-los durante o regresso era o do ancião *Turut’kemtaki*. Dizem que *Turut’kemtaki*, era filho de um homem castanheiro, um *karaiwa*, ele teria “roubado” uma mulher do pessoal dos Ingariyana do rio *Kuhá*. Pouco tempo depois, ela teria sido “recapturada” pelos seus próprios parentes, mas já estava grávida. O castanheiro com medo de ser morto pelos indígenas fugiu para a cidade.

Até onde sei, *Turu’t* teria habitado nas imediações do igarapé chamado Ambrósio (*txittxwahu*) e o *Kuhá*, até o final dos anos 1960, ele era visto por seus parentes como profundo conhecedor das matas, principalmente castanhais. Com os regionais *Turu’t* fazia diversas viagens pela mata, onde atravessa distancias longas até lugares onde estavam os extrativistas, que viviam próximo onde hoje é atual zona rural da cidade de Oriximiná. E assim, ele passou a ser apelidado pelos regionais como “Antônio Índio”. Até os dias atuais os lugares visitados no passado por *Turu’t* e seus parceiros são vistos como boas referências no rio Trombetas por parte de famílias extrativistas, onde se destacam diversas fileiras de castanheiras, são chamadas de “pontas de castanha”, no contexto regional. Como, por exemplo,

⁷⁶ Dados sobre a “separação” constam num arquivo de batismo (ano 1959, Livro de Batismo, arquivo do Convento da Missão Tiryó). Registro) referente aos assuntos da missão Tiryó em que tive acesso. No corpo do texto consta uma observação de que a mulher teria após a “separação” encontrado dificuldade para conseguir um novo marido na missão [Sic]“pela idade avançada e por causa da cor de sua pele negra”. Entretanto, Maria teria contraído um novo matrimônio na missão, com seu primo, Zezinho Katxuyana, com quem Maria Viera, teve duas filhas Ondina e Isabel. Além disso, até a morte de Cecílio ele nunca deixou de participar na criação de seus filhos com Maria, mesmo após se casar com outra mulher.

ramal do Jaramacarú, “estradinha”, localizado no rio Paixubá. Semanas após (fevereiro de 1968), *Turu’t*, ao chegar no rio Cachorro ele havia se deparando com as aldeias de seus parentes “vazias”, ele soube que seus parentes teriam ido para o exílio na missão Tiryó.

Pude conversar na cidade de Oriximiná, com alguns anciões que trabalharam na mesma época em lugares como castanhais, os mesmos lugares que foram mencionados pela literatura regional (cf. Frikel, 1970). Ou seja, estes anciões chegaram a presenciar algumas mulheres Katxuyana, Kahyana “trabalhando” para os mesmos brancos/patrões. O ancião Lúcio Tavares, nasceu na cidade de Óbidos/PA e foi trabalhar com homens de origem maranhense que teriam migrado para o Oeste paraense em busca de “riqueza e terra”, eles trabalhavam tirando castanha-do-Pará, óleos com propriedades medicinais como copaíba e andiroba. Contou-me diversas histórias sobre seus tempos que ele e alguns dos seus parceiros eram “atravessadores” “marreteiros” durante a década de 1940 até o final dos anos 1960 perambulavam pela região com certa frequência, principalmente nos barrões próximos do médio curso do rio Trombetas. Segundo Lúcio “os indígenas também trabalhavam para os patrões de Oriximiná”, eles eram conhecidos como “Diniz” e “Guerreiro”, sobrenomes dos proprietários de barracões próximo da Vila de Porteira. Neste lugar também funcionavam postos de negociação, nomeado no passado como “colônia”.

Durante a década de 1940, o finado Cazuzza Guerreiro também era prefeito de Oriximiná.⁷⁷ O ancião Katxuyana João do Vale *Pekiriruwa*, também afirmou para a antropóloga Luisa Girardi que ele participava de um comércio de castanha-do-pará, ele e seus parceiros vendiam para um patrão chamado Cazuzza Guerreiro. (cf. Girardi, 2011). Em uma aldeia antiga chamada *Warimütëpïri*, vivia o homem Kahyana chamado *Uhtuku*, irmão de Pedro *Okoyí*, segundo meus anfitriões por lá “os *karaiwa* iam lá buscar mercadorias da floresta, mas nenhum deles era chamado para morar lá, eles buscavam e desciam para cidade”, descreveu a anciã Maria Viera.

⁷⁷ A rede mais local de comércio entre “regionais/indígenas e quilombolas” no médio rio Trombetas foi brevemente comentada por Protásio Frikel (FRIKEL, 1970a: 44-45) e também por militares responsáveis pela comissão demarcadora de fronteiras (AGUIAR, 1940, p. 284).

Armando Soares, que atualmente vive em Oriximiná⁷⁸também teria participado das comerciais com indígenas e quilombolas do médio curso do rio Trombetas. Ele teria vindo do Maranhão para o rio Trombetas no intuito de “fazer riqueza” com couro de jacaré. Na época, eles mandavam os couros para Belém, Pará, e depois seguiam num navio para a França, na Europa. Recordava-se que os “índios não tinha medo de onça, jacaré, sabiam andar no mato como ninguém”. Nessas oportunidades, Pedro *Okoyi*, também chegou a andar com alguns gateiros, como ele era um xamã formado, não podia caçar ou matar demasiadamente animais silvestres. Mas poderia “ensinar” os caminhos onde viviam animais como que eles queriam capturar (cobras, jacarés, onças-pretas e pintadas). Quando um xamã abria um caminho na mata, ele consumia fumo para ele poder “escolher com sabedoria” o melhor caminho seguro para todos caminhos. Por onde as pessoas não seriam picadas por cobras venenosas, e não cruzariam com onças bravas.

Com essas novas frentes de contato tornaram-se cada vez mais intensas durante às primeiras décadas do século XX. Encontros e desencontros entre os indígenas e os *karaiwa* descreveu a autora variavam entre os momentos de afinidade e predação, “no âmago havia também a mistura (*toskemi*), que também era uma forma de atestar a abertura ao outro”. (GIRARDI:71,2011). Devido às doenças infectocontagiosas do contato, algumas famílias Kahyana que estavam vivendo no médio Trombetas sabendo da proximidade dos quilombolas e regionais de alguns de seus parentes e aliados escolheram subir para o alto curso do rio Trombetas, como uma das estratégias para escapar das doenças dos brancos.

Para quem repassavam boa parte dos produtos obtidos/ negociados que no médio curso da floresta trombetana época [1940-50], haviam alguns barracões de marreteiros/extrativistas próximo da vila, o principal era a “Casa Porteira”⁷⁹administrado por um regional chamado Pedro David. Durante os anos 50,

⁷⁸ O ancião de 81 anos. Entrevista concedida na cidade de Oriximiná, novembro de 2020.

⁷⁹ Na obra literária do jornalista Ernesto Vilhars “aventuras de um repórter na Amazônia” publicado no ano de 1941, onde expõem diversos relatos sobre a passagem da comissão demarcatória de fronteiras na região da Guiana, narra a morte por febre e doenças de soldados, além de apresentar trechos sobre o contato dele com indígenas e quilombolas que estavam próximos de um acampamento da vila de Cachoeira Porteira. O jornalista ainda chegou a visitar malocas Katxuyana, na embocadura do rio Cachorrinho, onde ele teria encontrado naquele momento vinte pessoas (VILHARES: 66). Em sua companhia nesta viagem estava um indígena apelidado de *Atetê*, e alguns

homens e mulheres Katxuyana e Kahyana passaram a estabelecer outros meios de transações comerciais com os regionais *karaiwa*. Principalmente a castanha-do-pará. O que veio a ocasionar outra violenta leva de redução demográfica entre os indígenas no tributário do médio-alto curso do rio Trombetas, devido as eventuais doenças infectológicas, principalmente a tuberculose.

Um homem regional conhecido como Dudu teria sido caído enfermo devido a malária em uma de suas viagens em um castanhal no médio curso do rio Cachorro. Por lá, ele dizia para seus familiares na cidade afirmavam que naquela época (1960), ele “trabalhava com os indígenas Kaxuyana, no rio Cachorro”. Como estava doente, sua canoa acabou virando, e ele teria sido salvo de um afogamento por um xamã Katxuyana. No dia em que ele foi socorrido, o xamã o entregou um adorno escupido de madeira para ele levar consigo em suas viagens, o xamã teria dito que enquanto ele andasse com aquilo ele “estaria protegido dos perigosos da mata”, ia andar com leveza nos rios. A filha de Dudu ^{8o} chegou a ouvir de seu pai, que ele teria passado muito tempo com aquele “amuleto”, ele o guardava numa pasta, onde também carregava seus diversos caderno de anotações dos castanhais.

Como disse anteriormente, nem sempre essas “parcerias” acabam sendo pacíficas quando passavam a exceder os limites das malocas. Certa vez, ouvi uma história que teria acontecido em uma maloca Kahyana. Um homem *karaiwa* teria tentado violentar a filha de *Tumune*, esposa de *Tonhirama*. A menina conseguiu fugir para a mata e avisou seus parentes próximos. Os parentes da menina, furiosos, planejaram matar o *karaiwa*, mas ele foi avisado e resolveu fugir para a cidade e nunca mais voltou.

Na missão Tiryó, Ester *Imeriki* passou a ouvir diversas histórias sobre os seus parentes que permaneceram morando no rio Trombetas. Além de Mihtão, havia outro parente chamado *Turut' kemtaki* conhecido pelos *karaiwa* como Antônio Índio. Os dois poderia guiá-los, ajudando a mostrar as localizações das aldeias

regionais que estavam residindo em Porteira Pedro David e outro de nome Laurentino. Ele teria também afirmado ao jornalista “David afirma que a região fora teatro de tremem das guerras entre invasores e defensores. Estes, naturalmente, levaram desvantagem frente às armas de fogo”.

^{8o} A história de Dudu foi-me narrada por uma mulher em Oriximiná, chamada Filomena, filha dele. A idosa teria visto quando criança “a pasta secreta” de Dudu, após a morte de seu pai, ela nunca teve coragem de abri-la.

antigas de seus parentes. Isso porque quando jovens, eles teriam passado muito tempo vivo entre as malocas do pessoal dos Kahyana, Katxuyana, no médio curso do rio Trombetas e Cachorro.



Figura 14. Ester *Imeriki* na missão Tiryó, alimentando seus pets. Foto: Arquivos Província de Santo Antônio/PE.

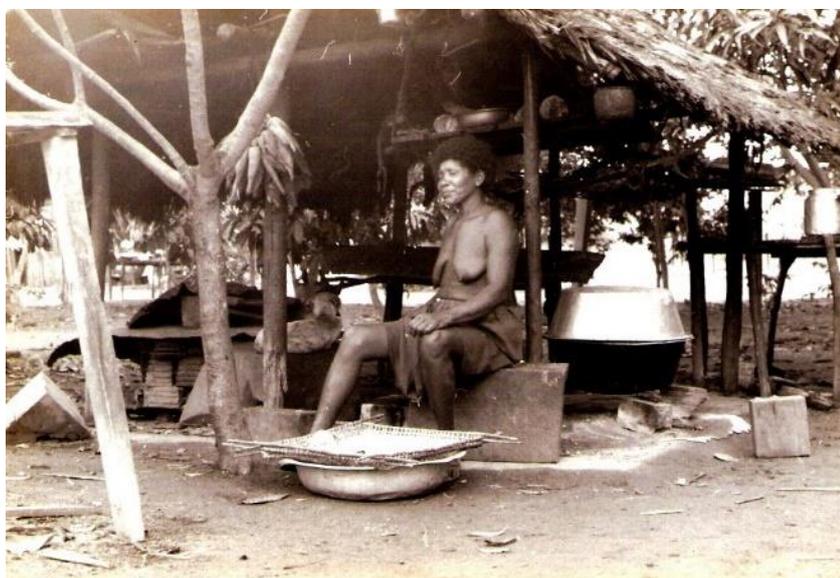


Figura 15. Maria Viera *Ayanaru* na cozinha da missão Tiryó, 1978. Foto: Arquivos Província de Santo Antônio/PE.

No passado os encontros entre os quilombolas, exigia de alguns homens e mulheres dos Kahyana a capacidade criativa de transformar os quilombolas, em um —Outro mais próximo pela covialidade e afinidade. Hoje, dizem alguns dos meus anfitriões que eles “se acostumaram com a presença deles”, e que alguns quilombolas se tornaram seus parceiros” (*pawana*). O que não significa, contudo, que sejam anuladas suas desconfianças, que por muitas vezes reciprocas. Algo que ficou evidente durante o regresso dos Kahyana. Vejamos alguns pontos.

Durante minha passagem de campo em 2019, estive na vila quilombola pude ouvi duas pessoas idosas se se referindo aos Kahyana, Katxuyana como seus “primos”, “parente” – uma delas chamada Maria Dolores. Em suas próprias palavras:

[sic] Meu pai indígena teve um namoro de banda com a minha mãe Marieta. Ela chegou aqui por meio da minha avó, ela veio fugida dos brancos, era escrava numa estrada de ferro perto de Belém depois desceram para Alenquer, sofriam muito. Quando chegou aqui mãe trabalhou muito tempo tirando castanha. Quando eu tinha 13 anos ela me levou para conhecer um castanhal onde meu pai tinha uma maloca, foi lá que eles se conheceram, eu só pude conhecer meu pai depois de muito tempo.

No mesmo dia que conversei com a idosa quilombola chamada Maria Dolores, Mariazinha *Txaruyi* com quem eu estava viajando argumentou: “antigamente nossos parentes não aceitavam de jeito nenhum a gente se juntasse com *karaiwa*, isso era uma traição, *eles não queriam ser como os karaiwa, viver do jeito deles, nosso tipo de casamento é muito diferente*”. (Grifos nossos). Algo muito parecido ouvir em outro momento de uma amiga Kahyana, em uma de nossas conversas informais a respeito do casamento de sua mãe com um *karaiwa*: “eles são diferentes de nós, antigamente os nossos *amu* (avós) falavam que casar com branco e quilombola não era bom que eles não iam aceitar nossa comida, nossa língua, hoje eles entendem, não é porque minha mãe casou com um *karaiwa* que ela deixou de ser Kahyana”.

O assunto, embora fosse pouco comentado entre muitos dos meus parceiros de pesquisa Kahyana, penso que tratasse ir ao descompasso ao tema “interétnico” ou como um assunto dado. Como descreve em seu recente artigo “nada é igual:

Variações sobre a relação afroindígena”, o antropólogo Marcio Goldman ao retoma à um debate proposto em (2021-2016). Segundo o autor pensar num debate sobre a relação afroindígena, é antes de tudo, se insuficiente ao ser abordada apenas como uma forma de tentar triar o que seria afro, indígena ou o resultado de sua mistura. Ainda que seja possível, não menos importante, lembrar e considerar o terrível passado de sucessivas maneiras de violência há séculos vivenciado pelos povos indígenas e populações negras, mas os encontros e desencontros entre eles não devem reduzi-los a uma experiência num contexto de “contato colonial” que instituíram diversos movimentos de desterritorialização. Nas próprias palavras do autor:

O que leva à mistura de corpos leva à integração e que o múltiplo só serve para fazer o um. O que se pretende, ao contrário, é desfazer esse privilégio concedido à fusão e à integração a fim de enfatizar a constância da diferenciação. (...) especulando se o “virar branco” de um ponto de vista não branco não se tornaria ao menos um pouco mais inteligível penso que tudo se tornaria um pouco mais claro se concentrássemos nossa atenção no virar enquanto *verbo*, não naquilo que supostamente seria seu *telos*; se prestássemos mais atenção no fato de que, quando dito por afros, indígenas e afroindígenas, este verbo parece estar sempre sendo conjugado no gerúndio, um virando mais do que um virar. Segundo Deleuze e Guattari (1980:315, grifos meus). *Devir*, dizem os autores, não tem nada a ver com transformações substanciais, ou seja, com simples passagens de uma forma substancial a outra. Trata-se, antes, de “*uma composição de velocidades e de afetos*”(...) Nesse sentido, virar será bem diferente de devir se o entendermos apenas como transformar-se. (GOLDMAN: 2021: 24-27).



Figura 16. Maria Viera Ayanaru na cozinha na aldeia *Purho Mitî*, rio Trombetas, 2018. Foto: autora.

Durante o trajeto à comunidade, Madalena descreveu-me que alguns quilombolas insistiam em saber o motivo da procura do velho Mihtão, o neto do velho Tunayana que estava no mesmo barco traduziu para o português a conversa. A família Kahyana resolver dizer o motivo da visita: eles estavam ali para realizar visitas as suas aldeias antigas e assim mais tarde poderiam reabrir algumas delas, para isso buscavam ajuda de Mihtão. Madalena descreve que após “contar a verdade”, o semblante nos rostos dos quilombolas teria mudado totalmente. Madalena teria ficado com medo ser expulsa com sua família, do lugar de onde nascera. Meus anfitriões contam tempos antes da chegada dos quilombolas, o mesmo lugar onde se encontra a vila de Cachoeira Porteira teria sido nomeado de *etawun*, e um homem de origem Kahyana-Katxuyana chamado Trindade *Tonhirama* teria habitado o mesmo lugar durante a década de 1950.

Um dos meus parceiros de pesquisa que prefere não ser identificado diante deste tipo de informação, me relatou que ao chegar em Cachoeira Porteira para uma reunião sobre demandas e acordos fundiários, um dos homens quilombola

que estava presente teria o ameaçado: “⁸¹você é índio lá da Guiana, vai embora e levem a FUNAI daqui. Vocês índios vão acabar criando confusão, índio é tudo traiçoeiro”. Naquele momento o homem quilombola veio a ser seriamente repreendido por uma anciã que aos gritos dizia: “ele nasceu aqui sim! Ele é daqui sim, conheço o pai dele”. Em outros episódios, antes da chegada da família Kahyana, em 1998, duas famílias dos Xerewyana de origem de um lugar chamado *kacworu*, que na época estavam residindo na aldeia Mapuera, tentaram abrir roçados numa capoeira próximo da confluência do Mapuera com o rio Cachorro. Os quilombolas de Cachoeira Porteira teriam queimado seus roçados por mais de duas vezes. O fato fez com que um cacique já com os ânimos inflados ter ido até uma liderança da comunidade quilombola, com seu neto que traduzia para o português, os dois teriam se desentendido, o homem quilombola disse ao cacique que “eles estavam armando para ficar com toda a terra para eles (os indígenas)”.

Ao chegarem na comunidade, passaram horas conversando com o ancião, ele demonstrava o tempo inteiro que tinha interesse em ajudar “seus parentes”. Entretanto, como ele se encontrava em uma idade avançada, disse não ter mais condições de levá-los adiante e muito menos dispunha recursos financeiros para comprar gasolina, alimentos e de nenhum roçado. Foi então que ele mandou chamar dois de seus sobrinhos para eles poderem seguir com a família Kahyana até o outro lugar onde haveria uma pessoa que poderia dispor hospedagem e alimentação.

Para a surpresa de todos, a pessoa indicada por Mihtão se tratava exatamente o parente “conhecido” de Ester, o “Antônio Índio” (*Turut’kemtaki*) de quem seu pai teria mencionado. Antônio estava vivendo na época em uma comunidade, chamada Gaivota, ainda no médio curso do rio Trombetas, onde se casou com uma mulher que vivia ao entorno. Em Gaivota a família de Antônio, se comprometeu nas expedições e derrubada da mata nos lugares onde estavam algumas das aldeias antigas dos Kahyana. Antônio disse que eles deveriam esperar o verão para começar, e assim, a Kahyana passou mais de um ano vivendo em

⁸¹ Na época, teria sido aberto inclusive um inquerito policial pelo MPF acompanhar tais trocas de farpas e momentos de tensão referentes ao processo funcionário entre a TI e TQ. Nº 1.23.002.000144/2011-57.

Gaivota com o pessoal de Antônio. As mulheres ajudaram a aumentar a roça da comunidade, enquanto Frederico passou a andar com o velho realizando algumas revisitações as aldeias antigas que desejam reativá-las no futuro. Durante minha estadia de campo na comunidade quilombola, depois vinte anos do retorno da família de Frederico ao rio Trombetas, os quilombolas que conheci em campo foram sempre respeitosos com a minha presença.

Algumas pessoas manifestavam certa curiosidade a respeito da “minha pesquisa”/“trabalho”. Uma jovem que estava num ponto comercial local da comunidade, me perguntou se eu era uma enfermeira da CASAI, quando eu disse que eu era antropóloga ela perguntou “Faz o quê? ”, ri, mas tentei explicar. Em outro momento, voltando de meu trabalho de campo nas aldeias, ouvi de um homem quilombola que me ajudava a contratar a frete de caminhão me apresentando como “antropóloga dos índios”. Próximo últimas casas da comunidade, na parte “elevada” em relação ao porto, conheci uma mulher quilombola chamada Andressa por meio da companhia família do meu anfitrião *Kanhaxte*, eles pareciam ter uma relação de amizade. Andressa nos visitou umas três vezes ou mais, curiosa, ela também queria saber sobre “o meu trabalho nas aldeias”, durante nossa conversa, ela disse que “muitas pessoas da comunidade acreditam que todas as pessoas que trabalhavam nas aldeias, queriam *[sic]* tomar as terras dos quilombolas para deixar somente para os indígenas”. Algo que eu tive que desmentir mais de uma vez.

Ao questionar aos meus parceiros de pesquisa sobre questões que envolviam o parentesco atual com algumas pessoas dos quilombolas, como os descendentes dos Viera. Alguns insistiam “eles não são nossos parentes de verdade” , outros diziam que somente que tinha parentesco atual com eles “eram o pessoal do rio Cachorro, mas não são nossos parentes de verdade⁸²”. Por ora, entendi que eles não eram considerados “parentes verdadeiros/próximos” *pihrehĩ im'tawono*. Ainda que, do ponto de vista da boa distância, e em outros momentos oportunos, os

⁸² Algo descrito também por Luisa Girardi (2011:8): “Esther é minha prima, a mãe dela era índia, (o pai dela era negro), então ela é índia. Eu chamo os parentes dela de ‘parentes’, mas eles não são meus parentes de verdade. ”, disse Mauro *Mühako* à antropóloga.

quilombolas se tornaram atualmente seus vizinhos mais próximos,⁸³em comparação, aos moradores da vila da mineração (Porto Trombetas), ribeirinhos, e por último estão os habitantes da cidade de Oriximiná. São aqueles que estão dispostos a negociar com os indígenas, ouvi-los, por vezes também estão envolvidos nas mesmas reuniões sobre “comunidades tradicionais” na cidade de Oriximiná, com instituições não governamentais ONGs.

De fato, presenciei ainda no porto da vila quilombola, pessoas dos quilombolas comprando farinha de mandioca dos indígenas, banana grande, até negociando litros de gasolina. Meus anfitriões, dizem que essas vendas/negócios não acontecem o tempo todo, são maneiras de obter uma renda extra, principalmente para comprar gasolina e diesel na cidade. A comunidade, assim como as aldeias Kahyana, não possui luz elétrica, apenas motores geradores que são movidos por combustível, portanto, os combustíveis são os mais almejados nessas redes de trocas contemporâneas. Com a quantidade de 50 litros de gasolina ou diesel, ou 350 reais ⁸⁴,por exemplo, freta-se um caminhão dos quilombolas que leva as famílias Katxuyana, Kahyana até o trecho do km31 .

Dito tudo isso, sigo agora para algumas descrições sobre o movimento de regresso de algumas famílias Kahyana em direção à floresta trombetana e suas diplomacias para reativar suas aldeias antigas.

3.2. Pelos lugares na floresta (yutu).

No final da década de 1990, a notícia que o pessoal de Madalena teria voltado a viver no rio Trombetas se espalhou rapidamente entre seus demais parentes próximos que estavam vivendo aldeias na missão Tiryó, rio Paru d’Oeste, em *Kwamará*, no Suriname, e na aldeia Areia no rio Nhamundá.

Como geralmente ocorre em diversos contextos da Amazônia indígena a ação de abertura de uma nova aldeia se dá a partir de um casal mais velho junto de sua família nuclear, por vezes extensas. Neste capítulo, pretendo apresentar um

⁸³ Refiro-me aqui a consolidação da TI-Katxuyana -Tunayana, que também estão aldeias que foram fundadas no rio Mapuera.

⁸⁴ Baseado em dados do meu trabalho de campo nos anos 2018-2019.

detalhamento etnográfico acerca dos modos de relacionalidade entre as reativações na floresta e as trajetórias das famílias Kahyana. Como referência apresento um conjunto de narrativas constituídas entre lugares nomeados e suas ontologias.

Antes de tudo, como observou a antropóloga Joana Cabral o movimento de derrubada da mata também significa uma relação prévia de apaziguamento socialidades entre o mundo da floresta e o mundo dos humanos e não-humanos. São as atividades de derrubada da mata, e posteriormente a queima e limpeza do terreno, que mobiliza o momento em que a floresta é parte de uma socialização do domínio humano, em suma, “toda aldeia nasce dentro de uma roça – é um lugar previamente socializado e amansado” (CABRAL DE OLIVEIRA, 2016: 118).

Durante o regresso ao rio Trombetas, como vimos, Madalena e Frederico passaram a realizar algumas visitas nas aldeias antigas localizadas em lugares específicos da floresta trombetana. Muitos destes lugares foram derrubadas por eles ou seus parentes mais de uma vez em algum momento, antes de partirem para o exílio na missão. Conhecer “a história do lugar” é um valor bastante estimado pelos Kahyana, é a partir da constituição de seus conhecimentos de um lugar antigo que nasce um novo.

A palavra *patatpo* é a expressão preferida dos Kahyana entre outros tantos termos que eles usam como referências para seus lugares “antigos”, “velhos”. Contudo, é no presente os Kahyana conseguem rememorar através das *patatpo* na floresta: seus topônimos, redes de parentes, inimigos, parceiros outras empreendidas, como vimos ao longo do último capítulo.

Principalmente os anciões Kahyana conseguem localizar um conjunto de *patatpo* a partir de uma conexão precisava entre os diferentes cursos d’água, que eles denominam de *youkuu*. Essa palavra foi me traduzida como “meu rio de origem”. Como descreveu a baixo Simão *Amoxtara*:

— Olha se eu fosse falar em português o que significa a palavra *youkuru* é algo como se fosse “meu caldo”, mas quando eu digo *Kahu youkuru*, quero dizer “meu rio de origem” é o *Kahu*. É o lugar que eu pertença e vivo, onde estão minhas raízes. Foi onde meus pais e avós deixaram seus rastros, aqui voltamos a ocupar.

Há também importantes marcadores de diferença que permitem aos Kahyana incluírem em suas classificações “lugares diferenciados” (*yatxarë*) na floresta trombetana.⁸⁵ Tudo isso, compõem a pluralidade de diferentes ambientes, conhecido por eles por gerações. Para abrir um lugar de moradia, segundos meu anfitrião exigisse-se das pessoas além da paciência conhecimentos prévios sobre o lugar que deseja ser transformado em aldeia (*pata*). “Não se vai por aí abrindo aldeia em qualquer lugar do mato”, contou-me Simão apontando em direção da floresta.

Como veremos, são aspectos fundamentais que os Kahayana utilizam para saber onde se abre lugar para moradia e onde não se abre, mas quando necessário adentrar nestas imediações do domínio da floresta (*yutu*) há uma série de precauções e cuidados exigidos. Quando as famílias Kahyana começaram a planejar o retorno para o rio Trombetas, uma das preocupações exaustivas por parte de pessoas mais jovens era aprender andar com os velhos na floresta. As pessoas pouco se preocuparam em aprender manusear *GPS* ou marcar os lugares com placas informativas.

A anciã Maria *Ayanaru* disse-me que ao chegar na missão *Tiryó* com seu pessoal do rio Trombetas passou dias olhando em sua volta “estranhando o lugar” e também procurando “onde estava a *yutu* (floresta)”. Como costumam dizer os anciões que nasceram no rio Trombetas, antes da missão, eles “não faziam casas, não plantavam nada no alto curso do rio Paru d’Oeste”, e que por lá, era lugar de pessoas conhecidas por eles pelos nomes *Prouyana*, *Sakëte*, *Pirixiyana*, *Ahpamano*, *Aipipa*, *Akiyó*, *Akuriyó* e ⁸⁶outros nomes, que mais tarde foram generalizados pelos brancos como *Tiryó*.

⁸⁵ Ainda que seja prematura fazer tal tipo de tradução, o termo “*Yatxari*” é bastante mencionado pelos Kahyana para descrever os lugares no sentido mais geral “mais abstrato”, ou seja, que compreende valores e sentidos tangíveis (biológicos, qualidades de lugares, flora e fauna e também elementos intangíveis (associados aos domínios dos não-humanos). Algumas vezes o mesmo tempo me foi traduzido como “lugar habitado” “preenchido de vida”.

⁸⁶ Uma outra longa lista foi citada em meu trabalho de campo pelo ancião de 83 anos, chamado Mario Nasau, Como se sabe, esses grupos nomeados por esses-*yana* também se casaram com pessoas conhecidas como *Katxuyana*, *Kahyana* durante a missão *Tiryó* (cf. Girardi, 2011; Fajardo, 2010, Friel & Calvancanti, 1971b). Entretanto, os velhos dos Kahyana, afirmam muito antes das ondas missionárias já haviam alianças de casamento com os *tarëno* que viviam na fronteira do atual país Suriname, que ficaram mais tarde conhecidos como *Trio* (cf. Rivière, 1969).

Além disso, dizem, os mais velhos, que o lugar da missão Tiryó é “um campo muito diferente do *Kahu*”, como descreveu Laura *peemë*. Lá existe uma vegetação e um clima de inverno, característicos do ambiente de savana. O terreno é ondulado com afloramentos nos solos e gramíneas extensas que formam “campos abertos” (cf. Frikel & Calvacanti, 1973). Torna-se necessário enfatizar que o lugar escolhido para formar a missão, não foi pensado por acaso pelos militares e missionários. Existem indícios recorrentes nos relatórios da missão, por exemplo, dos engenheiros agrônomos que estiveram na missão visando a implementação de projetos de cunho “agropastoril” os anos de 1972 à 1973. Deixa-se nítido que um dos objetivos da implementação da missão era buscar resguardar moldes de *plantation* e modelos de exploração pecuarista na região⁸⁷ visto que os campos estariam próximos da missão e seriam monitorados.

O ambiente de savana e campos extensos como os da missão Tiryó é o oposto da paisagem trombetana, onde há uma floresta ombrófila densa com o clima quente-úmido e com estações de chuva bem definidas e curtas. A depender das mudanças do regime sazonalmente, no rio Trombetas, os lugares mudam durante o período de estiagem e as cheias, as margens tornam-se inundáveis, lagos no meio da mata tornassem perenes ou alagadiços.

⁸⁷Com o uso de “mão de obra indígena” e de empreiteiros das cidades de Macapá, Belém e Óbidos essas ações iniciais foram se intensificando. Uma das intenções também era transformar o “campo em terra produtiva”, foram levadas para a missão 500 mudas de 25 espécie árvores frutíferas em viveiros (bananeiras, laranja, coqueiros, cupuaçu, jaqueiras, abacate, tamarindo, grumixameira, bálsamo, além de arroz, milho, feijão, dentre outros). Muitas delas foram levadas da cidade de Óbidos e Belém, no estado do Pará para a missão. Outros espécimes foram distribuídos em alguns pontos da sede da missão para garantir sombra para as casas e salões, além disso, havia um lugar ao lado sede missionária chamado de “Rancho da FAB”, onde os indígenas deveriam exercer atividades relacionadas as práticas totalmente desconheciam de lhe dar com a terra até aquele momento, como cuidar de gado, ovelhas, porcos, búfalos, perus, galinhas. No começo da década os militares tinham a intenção de abrir uma “cooperativa agrícola”, para isso foram com fins de venda para fora da missão (fonte: arquivos da FUNAI, assuntos da missão Tiryó, relatório circular nº 2113/1973). Mas, o trabalho “agropastoril” passou longe de ter sido bem-sucedido. Em um dos relatórios dos engenheiros agrônomos (1972-1973) da missão, um deles aponta “muitas mudas e espécies de plantas não se adaptaram ao clima e solo missão, devido a adubação precária”.



Figura 17. Vista aérea da missão Tiryó, 1975. Foto: Arquivos da missão franciscana/PE.

Recuperando a narrativa cosmogônica de origem da paisagem do *Kahu*, plantas não-domesticadas e de outras plantas e os cultivares domesticados pelos humanos (*ihahotohu*) foram deixados na terra antes da própria criação dos humanos (*pīrehno*). Foi a partir da pré-existência da (*yutu*) e sua ampla diversidade vegetal que a humanidade foi instituída através da madeira do taxizeiro (*warahari*). O Taxizeiro é uma árvore é conhecida em diversos contextos da região amazônica⁸⁸ por ser a morada das formigas espécie *taxi*, concentram-se principalmente em suas flores. Essas formigas são nomeadas no contexto regional como formiga-de-novato, estão normalmente são associadas as regiões de floresta próximas de áreas de várzea ou lagos estreitos.

Percebe-se no mito uma correlação a finitude dos humanos no plano terrestre, a escolha da madeira da morfologia mais fraca, mole e sujeita à decomposição em alusão a mortalidade curta e fragilidade do corpo humano. Quando os primeiros humanos verdadeiros (*pīrehno*) surgiram, foram apelidados pelos demiurgos de

⁸⁸ (LIMA, L. Engenheiro Florestal, informação pessoal, 2021).

Ómiyumo que significa cultivadores/agricultores⁸⁹. Como descreve e a baixo uma outra parte do mito de criação, transcrito pelo frei alemão Albert Kruse:

Purá e Mu'rá têm um alimento especial e uma bebida especial. A sua comida é a massa de frutos de uma planta a que chamamos *tu'kiá*. A sua bebida é o líquido amniótico. A planta encontra-se nas cristas do rio Cachorro. Ainda não o vi em Óbidos. Não é grande. Os seus frutos doces assemelham-se aos frutos do molongó e são sempre verdes. Assim, *Purá e Mu'rá* apareceram em *Iremátpëre*. Ao pé de uma pequena corredeira, do lado direito do rio, fizeram uma casa para si próprios. Em frente aos rápidos, no porto, estava o seu barracão de trabalho. Atrás do barracão havia uma samaúma⁹⁰ que ainda hoje pode ser vista. (KRUSE, 1955: 410, tradução nossa).

Além disso, há uma relação imemorial entre a efetuação e intimidade com os atuais cultivares (*ihahotohu*) das roças Kahyana reconhecida no esquema cosmológico. Segundo a cosmovisão Kahyana foram os primeiros *pïrehno* que deram continuidade na terra de realizar outras transformações na floresta, e assim eles fazem até hoje.

Como vimos, na *yutu* os Kahyana deram preferência as reativações das áreas de capoeiras próximas às margens dos rios, onde estavam seus cultivares antigos. Para além, reocupar as margens possibilita uma intensificação do intenso fluxo da vida cotidiana entre as pessoas na terra firme e das águas: rios, remansos, igarapés. O processo de derrubada da mata mais próximo da beirada do rio é mais ameno do que ao “no centro” da floresta, onde a regeneração da floresta é mais gradual. Contudo, os Kahyana costumam dizer, que nem sempre uma clareira aberta às margens é propícia a ser moradia dos humanos ou para abrir uma boa roça. Antônio *Kanhaxte*, por exemplo, relatou-me que quando foi levado para a missão na Guiana tinha apenas sete anos. E muito pouco se recordava das exatas localizações dos lugares abertos pelos seus pais ou avós. Em 2013, ele, a esposa e o genro Ronaldo abriram um pequeno roçado próximo de um igarapé no rio *Kuhá*.

⁸⁹ O alemão Albert Kruse traduziu termo como “agricultores” (tradução nossa), Selma me traduziu como “plantadores” e Salomão *Kanhaxte* como “cultivadores”.

⁹⁰ Nos primeiros tempos, a samaúma teria sido formada a partir pedaços da carne da cobra grande Marmaruimo. A primeira matriz da árvore, teria sido manejada pelos demiurgos no rio Cachorro, depois se espalhou para todos os lugares do rio Trombetas (cf. Frikel, 1970, Mariazinha *Txaruye*, notas de meu trabalho de campo, 2019).

[sic] “eu estava muito apressado, queria logo ter uma pequena plantação e poder trazer a minha família do Nhamundá, acabou que não adiantou. Passamos uma semana plantando, depois de um tempo soube que tudo foi para o profundo na época da cheia. A mulher ainda disse assim: olha tem muito araçazeiro⁹¹ será que vai alagar, depois de todos esses anos aqui, pronto aprendi a saber o lugar certo para abrir”.

A lembrança da “roça alagada” é muitas vezes narrada pelos parentes próximos de *Kanhaxte* de uma maneira bem-humorada, “ele foi mais rápido que uma queixada sozinha no mato”, disse-me Simão, irmão de *Kanhaxte*. Já o próprio *Kanhaxte* me contou que “se precipitou”, e que isso fez com que ele acabasse “abrindo um lugar errado”. O acontecimento em questão segundo ele serviu como um aprendizado para ele pudesse ter sucesso em sua segunda empreitada, que conheceremos melhor mais adiante. Desta forma, não foi por acaso que Madalena e Frederico passaram tempos a fio a procura de “um bom lugar” para abrir na companhia do ancião *Turu't*.

Para identificarem suas *patatop* os Kahyana contam seus velhos ensinaram a identificar certos vestígios vegetais predominantes nestes lugares, “são rastros de terra boa/fértil” (*amna rononi*). Como, por exemplo, algumas plantas rasteiras conhecidas no contexto regional como “cipó-olho-de-macaco” (*tarupe enu*), “rabo de jaguatirica” (*korruini mrinü*), além dos buritizais (*kuwaimo*) e outras variedades de palmeiras. Algumas variedades de palmeiras na paisagem trombetana marcam linhas temporais de ocupações diferenciadas entre as sucessões de uma floresta ao fundo de outra. No mito de criação da humanidade, conta-se que algumas das pessoas não quiseram aceitar o convite do mestre veado gigante de seguir com ele na floresta. Com raiva, ele acabou transformando todas elas alguns animais que rastejam e nas palmeiras. E assim, ele espalhou diferentes palmeiras nos grandes “lagos da Amazônia e do rio Trombetas” (cf. Kruse, 1955; Frikel, 1970a).

⁹¹ Mais tarde, como acompanharemos melhor adiante Antônio abriu uma aldeia no rio Trombetas com sua família. Como uma “brincadeira” seus filhos pediram para que ele colocar o nome de Araçá, o primeiro lugar que ele abriu até hoje é chamado de Araçá II.

Nos dias atuais, os Kahyana classificam algumas palmeiras na *yutu* como importantes “marcadores” atemporais de ocupação e organização dos lugares habitados. Por exemplo, o buritizal amazônico (*kuwa*), geralmente são resguardos durante as proximidades das áreas de roçados. Um dos motivos para isso é maneira de como as pessoas veem importância a indicativos “naturais” cíclicos e possam estabelecer periodicidade de abertura de novos lugares. Além disso, os buritizais maturam seus frutos no final de julho, mês que marca o começo do tempo de roça (*wetxipirĩ imoho*). A maturação termina até meados do mês de dezembro, que por vez é a época de colheita de diversos plantados das áreas dos roçados, e também o começo de outros, como a mandioca. E assim há um ciclo importante que apesar de ser empreendido pelos humanos, a participação de plantas especiais demanda o reconhecimento prévio entre lugares potenciais. Para os Kahyana cada variedade vegetal que compõem a *yutu* é única, como as próprias pessoas do universo –*yana*, apesar das incontáveis misturas que os formam.

Recuperando o fio da saga de reocupação do rio Trombetas pelo pessoal de Madalena *Matarë*, eles teriam escolhido duas capoeiras de uma antiga aldeia conhecida como *Wakuwamiti*, localizada à margem esquerda de igarapé chamado *Uruwá*. Quando duas famílias foram abrir novos caminhos (*osma*),⁹²ouvi um relato informal que uma delas passou três dias dividindo uma lata de carne em conserva, banana e um pouco de café, pois, eles não tinham como sair para pescar porque havia acabado o combustível. Pude ouvir uma narrativa ⁹³extensa sobre como aconteceu os plantios em *Wakuwamiti*. Ainda na missão Tiryó, prestes a realizar sua viagem ela foi carregando uma sacola em direção às roças, compartilhada entre ela outras mulheres do pessoal dos *tarëno*. Madalena se preocupou em levar consigo algumas mudas e sementes de seus plantados preferidos das roças da missão Tiryó, como o caju (*orosu*), biribá (*waitutu*), milho (*onasi*), matrizes de batatas (*pari*).

⁹² Nas três aldeias em que realizei o meu trabalho de campo no rio Trombetas: *Kaspakuru*, *Araçá* e *Purho Miti*, por exemplo, foram reativados (*osma*) que conectam às três aldeias antigas por terra firme. Entre a aldeia *Kaspakuru* até a aldeia *Araçá* a distância por meio deste caminho é de 2,5km, sem muitas curvas é cerca de 20 minutos de caminhada, e entre *Araçá* e *Purho Miti* 30 minutos, com bastante curvas.

⁹³ No momento que ouvia esse relato, ao meu lado estava *Arixta Lane*, uma das filhas de Madalena, que mediu a tradução do relato de sua mãe para o português

Outras mulheres *tarëno* também teriam oferecido como “presentes” outras variedades de sementes (*enateire*), sacos com farinha mandioca⁹⁴ para que ela e sua família levassem na viagem. Quando as mulheres *tarëno* a entregaram as sementes elas diziam: “pegue leve com você, é para você se lembrar de mim”. Pergunto para Madalena se teria sido muito ‘trabalhoso’ trazer tudo aquilo consigo, sabendo da longa distância enfrentada, entre diferentes lugares que passou até o seu destino trombetano. Como resposta, após passar um tempo com o olhar distante, tentando lembrar ao máximo de detalhes e começa a contar uma pequena narrativa sobre “mulheres que andavam com suas sementes”, que tentarei resumir a baixo.

No tempo em que Madalena era criança, as mulheres eram minoria em relação aos homens nas malocas do rio Trombetas, demograficamente algo contrário dos dias atuais. Conta que sua mãe *Tewiwî*, andava bastante com suas tias, pela mata coletando caroços secos de árvore frutíferas e outros tipos de sementes. Passavam seus dias tecendo fibra de cipós, escolhendo frutinhas na mata. Quanto mais “pequeninos” fossem os caroços e sementes secas, mais eram considerados mais bonitos pelas mulheres usarem como adornos corporais. Além dos adornos das mulheres Kahyana serem produzidos a partir dos recursos da floresta, miçangas e outros materiais eram recebidos por meio das extensas redes de trocas e intercâmbios com os *karaiwa* ou outras pessoas dos (-yana).

As miçangas “mais fininhas” eram tão cobiçadas pelas mulheres, que homens maduros enfrentavam longas viagens para obtê-las. Dizem, que grandes quantidades poderiam até ser usadas como “dotes” para que um homem pudesse atrair uma nova esposa. As mulheres Kahyana, também eram conhecidas no rio Trombetas na produção de adornos corporais feitos de algodão (*mawuru*). É comum nos dias atuais, encontrar vestígios vegetais de algodoeiros plantados nas aldeias. O algodão *in natura*, por ser considerado “delicado”, “puro” era mais comum de ser usado pelas mulheres rente à pele. Os homens adultos davam

⁹⁴Antes do contato com os missionários, os Kahyana desconheciam a farinha de mandioca, usavam apenas bolo de batata, e goma de outros tubérculos na base de sua alimentação. A “farinha à maneira brasileira, não conhecem”, disse o frei-etnógrafo Frikel ao visitar as aldeias Kahyana na década a década de 1950 (FRIKEL:28:1955). É sabido que na Amazônia as farinhas de mandioca se intensificaram principalmente devido ao contato colonial e ondas missionárias. Nos dias atuais, todas as aldeias no rio Trombetas que eu visitei possuíam suas próprias “casas de farinhas” (*Kuwaka kwama*).

preferência por usar fios de algodão amarrados aos carocinhos de sementes seca da árvore mararazal, braçadeiras e tangas. Os homens mais jovens e solteiros, cinturões feitos de algodão, brincos e cordões de ligas de murumuru.

As descrições de Madalena, reforçam aquilo que Protásio Friel (1966) apontou em sua recepção em uma aldeia Kahyana, naquele momento, mulheres estavam usando saias chamadas de *monenbó*, feitas ⁹⁵a partir de pequenas miçangas que sempre “adornavam nas bordas com bicos de tucano ou frutinhas e sementes chacoalhantes. As mulheres usavam braceletes que eram cortados de casca de ouriço de castanha e argolinhas de tucumã, onde eram presos em seus cordões de miçangas” (FRIKEL,1966:25). Segundo meus anfitriões Kahyana, no passado, em dias festivos quando as mulheres saiam para visitar outras malocas pela mata, todos que estavam nas malocas mesmo longe conseguiam ouvir “barulho de suas saias”, gritavam os homens na maloca: *iëhh a worisï kumo* ⁹⁶estão chegando!.



Figura 18. Saias *monenbó* das mulheres Kahyana, década de 1950, foto: Protásio Friel, 1966.

É importante voltar a destacar aqui que os Kahyana já tinham contato com os *karaiwa* muito antes da chegada dos missionários. Não era algo fora do comum, durante a década de 1930-60 (cf. Krusé, 1935b, Friel, 1955)., encontrar pessoas nas malocas trajando camisas, shorts, calças jeans, e sapatos do tipo botinas, principalmente os homens que andavam os *karaiwa* regionais. A fabricação das “vestimentas *pihrëno*”, como as tangas de algodão eram mais estimadas em momentos festivos entre os próprios indígenas, ou durante expedições de visitas a outras malocas mais distantes.

⁹⁶ Esta expressão em idioma wërikyana foi-me traduzida para o português por *Arixta Lane* como “nossa mulherada”.



Figura 19. Saia de miçangas e sementes secas de fruta-pão (*tutkoimo*), aldeia *Purho Miti*, 2018. Foto: autora.

Em meu trabalho de campo pude observar a importância do papel das mulheres na construção do “embeçamento” cotidiano das aldeias. Mulheres adultas, por exemplo, costumam dizer que aprenderam desde meninas com suas avós e mães a fiar algodão, igualmente aprendiam a cuidar de seus irmãos mais novos ou de seus sobrinhos. As mulheres Kahyana dizem que fiar o algodão ou fazer adornos com “miçanguinhas” exige bastante dedicação e paciência. Abrir uma nova aldeia e os cuidados cotidianos ao habitá-la também exigem o mesmo. A anciã Madalena ao responder à pergunta inicial, sobre a sua “dificuldade” em transportar suas mudas de plantas e sementes durante a volta para o *Kahu*, ela declara que para ela e suas parentes se tornou “mais fácil”. As mulheres Kahyana hoje podem viajar de barco, de voadeira e até de avião, como foi o seu caso com suas mudas e sementes, o mais “o difícil mesmo é cuidar e fazer crescer”.



Figura 20. Madalena Matarë em sua cozinha na aldeia Kaspakuru. 2019. Foto: autora

E assim, o movimento de reativação de aldeias antigas dos Kahyana foi capaz de circular outras práticas de conhecimentos, algo que envolvem uma multiplicidade de pontes relacionais: pessoas, seres, a floresta, o cosmo e a política do mundo de alteridade dos *karaiwa*. **Como os lugares e as pessoas, tal movimento é infindo.** A continuidade da vida para frente, em eterna composição e transformação.

O *Kahu* passa a ser um elo que une todos os viventes, aqueles já que viveram, e aqueles que irão viver, passando a operar como uma antítese do mundo dos brancos, um mundo tomado pela finitude.

Os brancos pensavam que tivéssemos acabado. Que ideia é essa? *karaiwa* sempre pensa que sabe de tudo, querem dizer quem somos. Nós estamos aqui no mesmo lugar onde sempre existimos, é nossa terra! o *Kahu*. Quando nossos velhos saíram daqui e meus irmãos pequenos, nossa gente estava morrendo de doença dos *karaiwa*, tivemos que deixar muita coisa para atrás, mas olhem nessa terra ficaram os rastros, eles nunca sumiram. Hoje somos muitos. Veja os nossos filhos voltaram a nascer aqui, eles estão nos dando netinhos, os Kahyana nunca vão se acabar. (Notas do meu

caderno de campo, discurso do *Pata yotono*, Simão Amoxtara, 2019).

Epílogo.

Viver é partir, voltar e repartir⁹⁷.



Na primeira parte deste trabalho (capítulo I-II), busquei destacar que os lugares dos Kahyana se inserem dentro deste regime de duplicidade (do *socius* e do próprio cosmo). Para os Kahyana suas aldeias antigas dos seus *pirehñi* (humano/parentes), diferem-se amplamente das descrições e narrativas das aldeias antigas dos *panano* (seus ancestrais mais antigos). A rede de multiplicidade –*yana* (gentes/pessoas) lança luz para compreender diferentes movimentos de transformações cosmogâmicas por de trás da complexidade da noção de “um nós Kahyana”.

Os antigos líderes (*pata yotono*) mesmo após a ida para o contexto intercomunitário das missões (1950-70), nunca deixaram se invocar seus antigos nomes (Katxuyana, Kahyana, Tunayana e outros) e evidenciar suas narrativas cosmológicas sobre a alteridade. Os antigos donos dos lugares passaram orquestram durante décadas o retorno aos seus antigos lugares. Para esses anciões suas aldeias antigas são os lugares ideias para eles e seus *pirehñi* (parentes).

Durante reativação com os lugares, houve também uma forma de reatualizar e recriar novas fontes de conhecimento por parte desses anciões com seus filhos e netos. Um desses exemplos que trago em destaque é a trajetória de retorno da família extensa de Pedro Okóiy. O *pata yotono* dos Kahyana colaborou não apenas nas reativações de algumas de suas aldeias antigas, mas contribuiu para que seus filhos também se tornassem *pata yotono* no rio *Kahu*.

Na segunda parte procurei demonstrar que os lugares no *Kahu* para os Kahyana são elementos que conectam suas relações com um mundo em constante

⁹⁷ Título é inspirado num trecho da música “É tudo para ontem” (Emicida & Gilberto Gil).

transformação. A reativação de antigos lugares direciona as possibilidades de expansão em ações como a possibilidade da neta reabrir e cuidar dos cultivares que foram no passado manejados por suas parentes.

Busquei nesta parte do trabalho delimitar outros movimentos que envolvem diretamente outros aspectos de reativações de uma rede de relações que conecta a volta dos Kahyana a uma cosmpolítica no rio Trombetas. Voltar a habitar o *Kahu*, também significa uma interação comunicativa com outros donos, seres extra-humanos, espíritos dos mortos, feras, cultivares especiais

. Os velhos Kahyana costumam dizer que ao saírem de suas antigas aldeias para viverem nos aglomerados missionários, as mesmas aldeias “nunca permaneceram vazias” “sem gente”. Isso porque para eles sempre existiram outras categorias de gentes (-yana) que contemplam o plano infra-humano que habitam o *Kahu*.

Isso fica bastante evidente quando os anciões passaram a narrar suas memórias sobre as “aldeias antigas” por vezes as associando ao mundo cosmológico. Estes lugares jamais serão um ponto fixo na paisagem, muito menos sinônimo para uma fronteira claramente delimitada “no espaço cartesiano” (cf. Casey, 1996; Santo-Granero, 1998). E assim, ao descrever o retorno dos Kahyana a partir de distintos pontos de vista sobre os lugares, percebo que há sempre um jogo de diplomacias que conectam o plano inteligível e do tangível no que tange a produção particular de uma memória na terra.

A constância dos lugares de origem imemorial na socialidade Kahyana permite inserir a ideia de fluxos, do “parentesco” e às “substâncias”, “onde se nasce”, “onde se deve morrer”. Algo potencialidade criativa para que as pessoas produzam suas memórias, e também transformem outras sobre daqueles que se já se foram (faleceram). Isso é presente no ato de renomear as aldeias antigas, nas lembranças mantidas de seus antigos donos dos lugares, chefes (*pata yotono*), vistos como os verdadeiros são “conhecedores” “sábios”. Conhecer sobre os lugares é sempre um caminho para que novas reaberturas aconteçam num futuro próximo.

Para concluir, gostaria de reafirmar algumas das implicações desta análise. E dizer que os Kahyana me ensinaram que suas aldeias antigas não são de fato “um mato qualquer” numa porção da floresta. Estes lugares antes de tudo formam a

peças e seus corpos através dos modos de habitar, é o onde eles formam seus corpos cotidianamente. Não há escape para a noção de habitar esteja próxima da noção rígida de criar uma sociedade. Como destrinchou a antropóloga Marilyn Strathern “a sociedade não está em lugar nenhum, ela não é afinal uma coisa concreta, mas uma abstração, o mundo real é composto de corpos” (STRATHERN, p. 198, 2014).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. **Negros do Trombetas: guardiães de matas e rios**. Belém: UFPANAEA, 1993.

ALARCON, Daniela. 2013. **O retorno da terra, as retomadas na aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro**. Dissertação de mestrado, UNB.

ALARCON, Daniela. 2014. **“A luta está no sangue e, além disso, os caboclos empurram”**: participação de seres não humanos nas retomadas de terras na aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro, Bahia. In: Pós - Revista Brasileira de Pós-Graduação em Ciências Sociais. v. 13, n. 1. pp. 212-246.

ALCÂNTARA E SILVA, V. Vestígios do Rio Turuni. In: GRUPIONI, D.F; ANDRADE, L. M. M. de. **Entre águas bravas e mansas: índios e quilombolas em Oriximiná**. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, Iepé - Instituto de Pesquisa e Formação Indígena, p. 148-163, 2015.

ALCÂNTARA E SILVA, Victor. 2015. **Vestígios do Turuni: perseguindo fragmentos de uma história txikyana**. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social). São Paulo: PPGAS/ USP.

AMOROSO, Marta e MENDES DOS SANTOS. **Paisagens ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia**. São Paulo: NAU USP, 2014.

AMOROSO, Marta **O nascimento da aldeia mura: sentidos e modos de habitar a beira**. In: AMOROSO, M. e MENDES DOS SANTOS, G. (org). Paisagens Ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia. São Paulo: Terceiro Nome, 2013, p. 93-114.

BALÉE, William. 1993. **“Biodiversidade e os índios amazônicos”**. In: Carneiro da Cunha, Manuela; Viveiros de Castro, Eduardo. Amazônia Etnologia e História Indígena. São Paulo: NHII, USP.

BARBOSA, G. 2007. **Os Aparai e Wayana e suas redes de intercâmbio**. Universidade de São Paulo: USP. (Tese de Doutorado).

BARRETO, João. 2013. **Wai-Mahsã: peixes e humanos**. Universidade Federal do Amazonas –UFAM (dissertação de mestrado).

BASSO, Keith & FELD, Steven. **Senses of Place**. University of Washington Press. Washington, 1996.

BONILLA, Oiara. **O bom patrão e o inimigo voraz: comércio e predação na cosmologia paumari**. In: Mana, vol. 11, n. 1. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ, 2005.

BRIGHTMAN, Marc. **Amerindian leadership in Guianese Amazonia**. Tese de doutorado. Cambridge: Cambridge University Press, 2007

BUTT COLSON, Audrey 1983/1984. **Themes in Political Organization: the Caribs and their neighbours**. Caracas: Fundacion La Salle de Ciencias Naturales.

CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben & GIRARDI, Luísa. 2012. **Dispersão e concentração indígena nas fronteiras das Guianas**. Revista Brasileira do Caribe, vol. XIII, n. 25.

CAIXETA DE QUEIROZ. Poriciwi Wai Wai, a memória de um povo e enterro na aldeia. Revista Piauí, 2018. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/biblioteca-da-selva/> Acesso em: 25 set. 2020.

CAIXETA DE QUEIROZ. 1999. **A saga de Ewká: epidemias e evangelização entre os Waiwai**. In WRIGHT, Robin (Org.). Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Ed. da Unicamp.

CAIXETA DE QUEIROZ. **Trombetas-Mapuera: Território Indígena**. Brasília: Funai/PPTAL, 2008.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. **O território visto por outros olhos**. Revista de Antropologia, n. 58, vol. 1. p. 257-284, 2015.

CASEY, E. **Getting Back into Place: toward a renewed understanding of the place-world**. Bloomington: Indiana UP, 1993

CASEY, Edward S. 1996. "How to get from space to place in a fairly short stretch of time: phenomenological prolegomena". In: FELD, S. & BASSO, K.H. (Eds.), *Senses of place*. pp. 13-52.

CLASTRES, Pierre. [1977]. 2003. **A Sociedade Contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify.

CLASTRS, Helene. (1978). **Terra sem Mal**. São Paulo: Editora Brasiliense.

Coelho de Souza, Marcela S. 2009. “**Três nomes para um sítio só: a vida dos lugares entre os Kisêdjê**”. Comunicação apresentada no IV Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, Lisboa.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. 2009. “**Três nomes para um sítio só: a vida dos lugares entre os Kisêdjê**”. Comunicação apresentada no IV Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, Lisboa.

COELHO DE SOUZA, Marcela S., *et alii*. 2016. **T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas**. Projeto de pesquisa. Entreterras, vol. 1., n. 1.

COUDREAU, Octavie. 1900. *Voyage au Trombetas* (1899). Paris: A. Lahure.

DERBYSHIRE, D. 1965. **Textos Hixkaryana**. Belém: Publicações Avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi, V. 3.

DERBYSHIRE, D. 1965. *Textos Hixkaryana*. Belém: Publicações Avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi, V. 3.

DESCOLA, P. **Societies of nature and nature of society**. In: KUPER, A. (Org.). *Conceptualizing society*. London: Routledge, 1992. p. 107-126

DESCOLA, Philippe. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard (Bibliothèque des Sciences Humaines).

DIAS JR., C. 2005. *Entrelinhas de uma rede. Entre linhas Waiwai*. São Paulo: USP. (Tese de Doutorado).

DREYFUS, Simone. 1993. **os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana Ocidental de 1613 a 1796**. In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA, M. (Orgs.). **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, p. 19-41.

Erikson, Philippe. 1993. “**A onomástica matis é amazônica?** ” In E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (org.). *Amazônia: etnologia e historia indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo USP/FAPESP. Pp. 323-338.

FAJARDO, D. 2006. “**Povos indígenas recuperam antigos locais de moradia**”. In: Povos Indígenas do Brasil, 2001/2005. São Paulo: Instituto Sócio-Ambiental.

FAJARDO, D. 2015. “**Os Yana Caribe-Guianenes da região de Oriximiná. Que coletividades são essas?** In: Andrade & Grupioni. Entre águas bravas e mansas. São Paulo.

FAJARDO, Denise. 2005. **Tempo e espaço na Guiana Indígena**. In: **Redes de Relações nas Guiana**. São Paulo, Humanitas/Fapesp.

FAJARDO, Denise. **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.

FARABEE, William C. 1924. *The Central Caribs*. University Museum Anthropological Publications. Vol. 10

FAUSTO, Carlos. 2008. “**Donos demais: maestria e domínio na Amazônia**”. *Mana* 14(2): 329–366.

FRIKEL, Protásio. “**Classificações lingüístico-etnológica das tribos indígenas do Pará setentrional e zonas adjacentes**”. *Revista de Antropologia*. São Paulo, n. 6, 1958.

FRIKEL, Protásio. “**Tradições histórico-lendárias dos Kachuyana e Kah.yana (versão Kachuyana)**”. *Revista do Museu Paulista, nova série, vol. IX*, 1995.

FRIKEL, Protásio. **Dez anos de aculturação Tiryó: 1960-1970. Mudanças e problemas**. *Publicações Avulsas*, Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, n. 16, 1971b.

FRIKEL, Protásio. **Morí: a festa do rapé (índios Kachuyana, rio Trombetas)**. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Nova Série – Antropologia*, Belém: MPEG, n. 12, 1961a.

FRIKEL, Protásio. **Os Kaxuyana: notas etno-históricas**. *Publicações Avulsas N. 14*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1970.

FRIKEL, Protásio. **Os últimos Káhyana**. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo: IEB, n. 1 separata, 1966.

FRIKEL, Protásio. **Sinais e marcos de orientação e advertências indígenas.** *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 4, n. 3, 1956.

FRIKEL, Protásio. **Tradição tribal e arqueologia no Tumucumaque.** *Revista do Museu Paulista*, São Paulo: Museu Paulista, n. 14, 1965.

FUNAI -Fundação Nacional do Índio, 2010. **Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da terra indígena KaxuyanaTunayana.** Brasília.

FUNES, Eurípedes. **Nasci nas matas, nunca tive senhor: história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas.** Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

GALLOIS, D. 1988. **O movimento na cosmologia Waiãpi:** criação, expansão e transformação do mundo. São Paulo. (Tese de Doutorado) – USP.

GALLOIS, D. e RICARDO, C. 1983. **Povos Indígenas no Brasil: Volume 3 – Amapá/Norte do Pará.** São Paulo: CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação

GALLOIS, Dominique Tilkin e GRUPIONI, Denise Fajardo. 2009. **Povos Indígenas no Amapá e Norte do Pará.** São Paulo: Iepé/NHII/USP.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **Migração, guerra e comércio: os Wayãpi na Guiana.** São Paulo: USP, 1986.

GALLOIS, et Al. 2005. **Redes de relações nas Guianas.** São Paulo: FAPESP/Associação Editorial Humanitas.

GIRARDI, Luisa. **Gente do Kaxuru: mistura e transformação entre um povo indígena Karib-Guianense.** 2011. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

GOLDMAN, M. 'Nada É Igual'. **Variações sobre a Relação Afroindígena.** *Revista Mana*, 27 (2) • 2021.

GONGORA, Majori. 2007. **No rastro da cobra-grande – variações míticas e sociocsmológicas: a diferença na região das Guianas.**Dissertação de Mestrado (Antropologia Social). São Paulo: PPGAS/FFLCH/USP.

GOW, P. 1991. **Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia.** Oxford: Oxford University Press.

GOW, Peter. 1995. "**Land, people, and paper in Western Amazonia**". Em: HIRSCH, Eric & O'HANLON, Michael. (Orgs.). *The anthropology of landscape. Perspectives on place and space*. Oxford: Clarendon Press. pp. 43-62.

GRÜNBERG, Theodor. **Vom Roraima zum Orinoco: ergebnisse einer reise in nordbrasilien und Venezuela in den Jahren 1911-1913**. Band: Ethnographie: Stuttgart, 1923.

GUAPINDAIA, Vera. **Além da margem do rio: as ocupações Konduri e Pocó na região de Porto Trombetas, PA**. Tese de doutorado. São Paulo: MAE/USP, 2008.

HARAWAY, D. (1995). **Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial**. Cadernos Pagu, (5), 7-41

HOWARD, C 1993. "**Pawana: a farsa dos visitantes entre os Waiwai da Amazônia**". In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo - USP/FAPESP, p. 229-264.

HOWARD, C. 2002. "**A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai**". In ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato*

HUGH-JONES, Christine. (1979). **From the Milk River: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press.

INGOLD, Tim. 1986a. "**The appropriation of nature: essays on human ecology and social relations**". Manchester, Manchester University Press.

INGOLD, Tim. 2011. **Being Alive: essays on movement, knowledge and description**. London, Routledge.

JÁCOME, Camila. **Dos Waiwai aos Pooco – Fragmentos de história arqueologia das gentes dos rios Mapuera (Mawtohrî), Cachorro (Katxuru) e Trombetas (Kahu)**. Tese de doutorado. São Paulo, USP, 2017

KAXUYANA, NEIDE WARA. **As trajetórias do povo Kaxuyana no vale do rio Trombetas (1960-2010)**. Trabalho de conclusão de curso em História. Universidade Federal do Oeste do Pará – UFOPA, 2018.

KEITH BASSO et all. Anthropology of Landscape: *Perspectives of Place and Space*, Hirsch E. E O 'Hanlon (eds.). Oxford: Oxford University Press, 1995.

KRUSE, Albert. *Purá, das Höchste wesen der Arikena*. In: Antropos, 50 (1-3), 1955.

LASMAR, Cristiane. (2005). **De volta ao Lago de Leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro**. São Paulo: ISA/NuTI/Ed. Unesp.

LÉVI-STRAUSS, Claude. [1949] 2012. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes

LÉVI-STRAUSS, Claude. [1967] 2005. **Do mel às cinzas**. Coleção Mitológicas 2. São Paulo: Cosac & Naify.

LIMA, Tânia Stolze. **O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi**. Mana, Rio de Janeiro, 1996.

LUCAS, Maria L. 2014. **“Antes a gente tinha vindo do jabuti”**: notas etnográficas sobre algumas transformações entre os Hixkaryana no rio Nhamundá (AM). Dissertação de Mestrado (Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional,

MARTÍNEZ, Gladys Beatriz. **Estudos de espécies florestais e forrageiras de áreas de várzea do Baixo Amazonas- Pará, para uso de sistemas silvipastoris**. Tese (Doutorado) –Universidade Federal Rural da Amazônia, Belém, 2008.

MENDES DOS SANTOS, Gilson. 2020. **“Transformar as plantas, cultivas o corpo”**. In: Oliveira, J.; Amoroso, M.; Lima, A.; Shiratori, K.; Marras, S.; Emperaire, L. *Vozes Vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora, 140-153.

MINISTÉRIO do Meio Ambiente/Secretária de Políticas para o Desenvolvimento Sustentável (SDS)/Componente Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas. Ofício nº 141/2006/PDPI. Manaus, 8 de maio de 2006. Arquivo da CPT, Diocese de Óbidos, Óbidos, documento avulso.

MIRAS, Julia T. 2015. **De terra(s) indígena(s) à Terra Indígena. O caso da demarcação Krikati**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Brasília: Universidade de Brasília.

MIRAS, Julia T. 2015. *De terra(s) indígena(s) à Terra Indígena. O caso da demarcação Krikati*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Brasília: Universidade de Brasília.

MOLINA, Luísa Pontes. 2017. *Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Brasília: Universidade de Brasília.

NEVES, Eduardo; Fausto, Carlos. 2018. “*Was there ever a Neolithic in the Neotropics?: Plant familiarisation and biodiversity in the Amazon*”. *Antiquity* 92 (366): 1604-1618.

NODARI, Alexandre. 2014. A()terra(r) (“*Se Gaia tem mil nomes, como você prefere chamá-la?*”).

OTERO DOS SANTOS, J. *Andar sobre a terra: constituição de grupos, lugares e espaços-tempos entre os Karo-Arara*. *Ilha – Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 139-169, jun. 2019.

OVERING, J. & PASSES, A. 2000. *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*, London, Routledge.

OVERING, J. 1975. *The Piaroa: a people of the Orinoco Basin*. Londono: Clarendon Press/Oxford.

OVERING, Joanna. 2002. “*Estruturas elementares da reciprocidade*”. *Cadernos de Campo*. N. 10, Ano 11. São Paulo: PPGAS/USP.

PAULA, Ruth Wallace de Garcia. *Notas fonológicas da língua kaxuyana*. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém: MPEG, n. 43, 1970

PERRONE-MOISÉS, Beatriz e SZTUTMAN, Renato. 2010. *Notícias de uma certa confederação Tamoio*. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 16, p. 401-433.

POLLAK, Michael. 1989. *Memória, esquecimento, silêncio*. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v.2, nº3, pp. 3-15.

POLYKRATES, G. *Zweiter besuch bei den Indiandern am Rio Trombetas*. *Ethnos*, vol. 3-4. The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm, 1959.

POLYKRATES, Gottfried. *Ein beusch bei den Indianern am Rio Trombetas*. *Ethnos*, vol.3-4. The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm, 1957.

PORRO, A. 2008. “**Notas sobre o antigo povoamento indígena do alto Trombetas e Mapuera**”. In: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas. Belém: v. 3, n. 3, p. 387 – 397. set – dez.

PORRO, Antonio. **Dicionário etno-histórico da Amazônia colonial**. São Paulo: Universidade de São Paulo/Instituto de Estudos Brasileiros, 2007.

PY-DANIEL, Anne Rapp. **Os contextos funerários na arqueologia da calha do rio Amazonas**. Tese de Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, MAE/USP). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.

QUEIROZ, Ruben Caixeta de; GIRARDI, Luísa. **Dispersão e concentração indígena nas fronteiras das Guianas**. Revista Brasileira do Caribe, vol. XIII, n. 25, jul./dez. 2012.

RIBEIRO, Fabio. A. N.; QUEIROZ, Ruben. **Políticas do isolamento voluntário nos interflúvios do rio Trombetas**. In: GRUPIONI, D. F.; ANDRADE, L. (org.). Entre Águas Bravas e Mansas: índios & quilombolas em Oriximiná. São Paulo: Comissão Pró-Índio, Iepé, 2015.

RIVIÈRE, P. 1969. *Marriage among the Trio: a principle of social organization*. London: Claredon Press – Oxford

RIVIERE, Peter et al. **A propósito de Redes de relações nas Guianas**. Mana, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 251-273, 2007.

RIVIÈRE, Peter. **A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas**. *Mana* 7 (1): 31-53. 2001.

RUSSI, A. 2012. “**Os Kaxuyana e a casa tamiriki: processo de patrimonialização**”. Trabalho apresentado na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia. São Paulo/SP, Julho de 2012.

RUSSI, Adriana. 2014. “**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 de doutorado Universidade Federal Fluminense.

SAEZ, O. 2002. “**Nawa, Inawa**”. In: *Ilha Revista de Antropologia*. V. 4, nº. 1. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. P. 35 – 67.

SÁEZ, Oscar Calavia. **Nada menos que Apenas Nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico**. Ilha Revista de Antropologia, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 149-176, dez. 2016.

SAHLINS, M. 2008 (1981). **Metáforas históricas e realidades míticas: Estrutura nos primórdios da história no reino das ilhas Sandwich**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

SANTOS-GRANERO, Fernando. **Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente yanasha**. Em: SURRALLÉS, Alexandre & HIERRO, Pedro García Orgs). **Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno**. IWGIA, Documento No. 39 – Copenhague. p. 187-217.

SÃO MARCOS, Francisco de. **Rapport présenté au roi par le frère F. de São Marcos sur son voyage par la rivière Trombetas le**. In: RIO BRANCO, Paranhos Barão. **Limites entre le Brésil et la Guyane Anglaise**. Anexe au 1er Mémoire, Paris, v. 3, 1903.

SCHOMBURGK, Robert. (1835-1839) (ed 2006, RIVIÈRE, Peter **The Guiana Travels of Robert Schomburgk, Volume 1: explorations on behalf of the Royal Geographical Society**. London: The Hakluyt Society.

SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. **“A construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras”**. Boletim do Museu Nacional, 32. P. 2 -19.

SHIRATORI, Karen. 2019. **“O olhar envenenado: a perspectiva das plantas e o xamanismo vegetal jamamadi (Médio Purus, AM)”**. Mana, Rio de Janeiro 25 (1): 159-188.

SILVA, Marcio. **Linguagem e parentesco**. *Revista de Antropologia*, São Paulo: FFLCH/USP, v. 42, n. 1-2, p.187-223, 1999.

SOARES. N. **lugares djeoromitxi**. R@U – Revista de Antropologia da UFSCar, São Carlos, v. 9, n. 1, p. 61-82, jan./jun. 2017. Carlos, v. 9, n. 1, p. 61-82, jan./jun. 2017.

STENGERS, Isabelle. **La proposition cosmopolitique**. In: LOLIVE, Jacques; SOUBEYRAN, Olivier (Ed.). **L'émergence des cosmopolitiques**. Paris: La Découverte, 2007.

STEWART, J. (org.). 1946. **Handbook of South American Indians**. Volume 3: The Tropical Forest Tribes. Washington: Smithsonian Institution.

STRATHERN, M. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

STRATHERN, Marilyn. 1996. "**1989 debate: The concept of society is theoretically obsolete**". The presentations: for the motion em INGOLD, Tim. (ed.), *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge.

STRATHERN, Marilyn. **The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia**. California: University of California Press, 1990.

SUÁREZ, Aparício, Miguel. 2019. **A relação banawá, socialidade e transformação nos Arawá do Purus**. Tese de doutorado, Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil.

SZTUTMAN, Renato. **Sobre a ação xamânica**. In: Gallois, D. T. (org.). *Rede de Relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/FAPESP, 2005, p. 151-226.

SZTUTMAN, Renato. 2012. **O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus**. São Paulo: Edusp.

TURNER, Terence. (1994). **Bodies and anti-bodies: flesh and fetish in contemporary social theory**. In: Csordas, Thomas (org.). *Embodiment and experience*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 27-47.

VALENTINO, Leonor. **As transformações da pessoa entre os Katwena e os Tunayana dso rios Mapuera e Trombetas**. Tese de doutorado em antropologia social, Universidade Federal do Rio do Janeiro. 2019.

VALENTINO, Leonor. Notas sobre duas terminologias de parentesco Caribe no norte amazônico: Katwena-Tunayana e Waiwai. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 14, n. 1, p. 147-166, 2019.

VALENTINO, Leonor. **O cristianismo evangélico entre os Waiwai: alteridade e transformações entre as décadas de 1950 e 1980**. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, 2010.

VAN VELTHEM, Lucia Hussak. **O Belo é a Fera. A estética da produção e da predação entre os Wayana.** Lisboa, Museu Nacional de Etnologia, Assírio e Alvin Ed, 2003.

VAN VELTHEM, Lucia Hussak. **O Parque Indígena do Tumucumaque.** Boletim do Museu Emílio Goeldi. Antropologia. Nº 76, 30 out. 1980.

VIEGAS, Susana de M. 2007. **Terra calada. Os Tupinambás na Mata Atlântica do Sul da Bahia.** Rio de Janeiro: 7 letras.

VILAÇA, Aparecida. **Comendo como gente: formas do canibalismo wari’.** Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1992.

VILAÇA, Aparecida. **O que significa tornar-se outro?: Xamanismo e contato interétnico na Amazônia.** *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, out/2000, 15 [44], p. 56-72.

VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem.** São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. **Araweté: os deuses canibais.** Rio de Janeiro: Anpocs/Jorge Zahar.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. “**Esboço de cosmologia yawalapíti**”. Em: *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia.* São Paulo: Cosac Naify, pp. 25-85.

VIVEIROS DE CASTRO. **Sociedades minimalistas: A propósito de um livro de Peter Rivière.** *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro [Tempo Brasileiro], 1986b, v. 85, p. 265-82.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura.** São Paulo: Cosac Naify, [1975] 2010.

WAGNER, Roy. **Are There Social Groups in the New Guinea Highlands?** In. Leaf, M. J. [ed]. *Frontiers of Anthropology.* New York: D. Van Nostrand, 1974, p. 95-122.

WAIWAI, Roque Yaxikma. **Uma descrição etnográfica dos instrumentos musicais wai wai (ratí).** Monografia (graduação em Antropologia). Universidade Federal do Oeste do Pará, 2019.

YDE, J. 1965. **Material Culture of the Waiwai.** Nationalmuseets Skrifter, Etnografisk Roekke, X. Copenhagen: The National Museum of Copenhagen.

DOCUMENTOS CONSULTADOS E REVISTA IMPRESSA.

Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil, RECIFE-PE.

_____ **Livro de Batismo.**

_____ **Livro de mapa da fundação Missão Tiryó.**

Frei Bento. 4º Missão Tiryó. **Revista Santo Antônio**. Recife, 1976. Ano 54, num. 94

Fr. Davi. **Os Kaxuyana vão para a Missão Tiryó**. Nosso Jornal: órgão mensal da prelazia de Óbidos. Ano VIII. Óbidos Pará. Mar. de 1968. n° 71. pp 2.

Protásio Friel. Relatório: **Fundação de uma Missão karib**. 1947, p. 31. (Arquivo Provincial, Recife. Pasta sobre a Missão Tiryó, assunto conventos e paróquias)

Ministério do Interior. (**Assuntos referentes aos postos de atração 1970-80**) Fundação Nacional do Índio-FUNAI. Brasília-DF.

Biblioteca Pública Municipal de Oriximiná – EnéasCavalcante. (**Acervo histórico e geográfico, pastas avulsas**).

ELFES, Albert. **Relatório das atividades do engenheiro agrônomo Elbert Elfes na Missão Tiryó durante o período de 3 de maio de 1972 a 30 de maio de 1973**. Datil. Curitiba, 20 de jun. 1973. Datil. p.12 (Arquivo Provincial, Recife. Pasta sobre a Missão Tiryó, assunto convento e paróquias).