

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS**  
**Instituto de Ciências Humanas e Letras**  
**Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia**



Fotos : Koch-Grünberg

**Casas sagradas**  
**Aruak & Tukano:**  
**arquitetura clássica do noroeste amazônico**



**ALMIR DE OLIVEIRA**

**MANAUS – AMAZONAS**  
**2007**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS**  
**Instituto de Ciências Humanas e Letras**  
**Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia**

**Casas sagradas**  
**Aruak & Tukano:**  
**arquitetura clássica do noroeste amazônico**

**ALMIR DE OLIVEIRA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia do Instituto de Ciências Humanas e Letras como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre.

MANAUS – AMAZONAS  
2007

**Casas sagradas**  
**Aruak & Tukano:**  
arquitetura clássica do noroeste amazônico

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS**  
**Instituto de Ciências Humanas e Letras**  
**Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia**

**Casas sagradas**  
**Aruak & Tukano:**  
**arquitetura clássica do noroeste amazônico**

**ALMIR DE OLIVEIRA**

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Ivan Gil Braga

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia do Instituto de Ciências Humanas e Letras como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre.

MANAUS – AMAZONAS  
2007

Ficha Catalográfica  
(Catalogação na fonte realizada pela Biblioteca Central - UFAM)

Oliveira, Almir de

O48c Casas sagradas Aruak & Tukano: arquitetura clássica do noroeste amazônico / Almir de Oliveira. - Manaus: UFAM/FIOCRUZ/UFPA, 2007.

147 f.; il. algumas color.

Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) — Manaus, Universidade Federal do Amazonas, 2007.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Ivan Gil Braga

1. Arquitetura 2. Habitação indígena 3. Espaço e Tempo I.Título

CDU 728.6-054(811.3)(043.3)

## Termo de aprovação

Esta dissertação foi apresentada em defesa pública como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre, junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia do Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Amazonas, e em cuja Biblioteca Setorial encontra-se à disposição dos interessados.

ALMIR DE OLIVEIRA

Dissertação aprovada em:

Prof. Dr. Sérgio Ivan Gil Braga  
Orientador

Profa. Dra. Heloísa Helena Corrêa  
Universidade Federal do Amazonas

Dr. Geraldo Andrello  
Instituto Socioambiental

Para Carmen

## AGRADECIMENTOS

Ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), 1ª. S.R. de Manaus, que permitiu-me iniciar as pesquisas. Ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia que acolheu meu projeto de pesquisa dentro de uma visão multidisciplinar. Ao Instituto Socioambiental (ISA) pelo apoio e estímulo durante os trabalhos de campo. À Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) pelo apoio e acolhida.

No IPHAN primeiro, à arquiteta Ana Lucia, por saber valorizar os fazeres etnográficos, ao Superintendente Bepi Cyrino, por perceber a importância do trabalho e viabilizar a continuidade da realização das oficinas, ao André Bazzanela artista plástico e diretor técnico, pelo apoio ao nos acompanhar na oficina de arquitetura em Iauaretê, em 2007, à Ana Gita antropóloga, pela sensibilidade e perseverança com que desenvolve seu trabalho junto aos povos do Alto Rio Negro.

No ISA primeiro, ao Beto Ricardo pelas discussões iniciais e pela disponibilização de acervos bibliográficos e iconográficos, ao Aloísio Cabalzar, pelo apoio em campo e por seu trabalho com os Tuyuka, ao Geraldo Andrello pelo incentivo e pelo trabalho em Iauaretê, à Melissa pelo apoio e preparação dos alunos da escola Utapinopona, ao Adeilson pela sensibilidade; não posso esquecer-me do Sucey, pela atenção e cuidado, que permitiram que tudo acontecesse da melhor maneira durante os trabalhos de campo. Aos assessores Francisco Ortiz, antropólogo colombiano, pelas conversas sobre etnomatemática e informações sobre as casas-aldeias fora do Brasil, Maurice Bazin pelas contribuições ao discutirmos a construção dos gabaritos para fazer maquetes.

Aos colegas arquitetos, em especial, ao Ivan do Vale, meu cunhado, mestre em arquitetura e professor coordenador do laboratório de modelos reduzidos da Faculdade de Arquitetura da Universidade de Brasília, onde produzimos as primeiras maquetes das malocas. Ao Roger Abraham pela atenção e generosidade em disponibilizar material de sua biblioteca particular. Ao Rodrigo Capelato, colega do mestrado pelas conversas, troca de idéias e incentivo.

Aos colegas do mestrado pelo ambiente acadêmico solidário e estimulante. Por termos tido a capacidade de realizar uma troca de experiências, compartilhadas de maneira franca e sincera.

Aos professores do mestrado, por todas as contribuições ao meu projeto de pesquisa e a seriedade com que conduziram seus trabalhos. Ao meu orientador, Sergio Ivan Gil Braga, pela paciência, atenção, reflexões, comentários e sugestões, que me



proporcionou liberdade para seguir caminhos novos e vislumbrar perspectivas instigantes para o meu trabalho profissional.

Ao amigo, Simão Bolívar, geólogo e miniaturista, pelo seu talento, perspicácia e paciência. Por sua criatividade e suas valiosas contribuições na construção dos modelos reduzidos, feitos a partir do buriti. Agradeço ainda, pelo seu inestimável apoio no atelier realizado no rio Tiquié.

A amiga Maria Lucia Montes, pelo seu carinho, generosidade, inteligência e por suas valiosas observações, acerca das primeiras abordagens sobre o tema desse trabalho.

Aos amigos Maurício Caldas e Ana Cláudia Jatahy, pela amizade, cuidado e solidariedade.

Aos povos do alto rio Negro, pela sua elegância e inteligência, por suas festas regadas a caxiri, enfim por tudo que representam nesse país e no mundo. Aos Tuyuka, pela acolhida, respeito e conforto espiritual, quando em meio aos trabalhos no alto Tiquié, recebi a notícia do falecimento de minha querida mãe, sabendo que ali estava a prestar minhas homenagens, a ela, que estava a milhares de quilômetros de distância. Aos velhos Tuyuka, da aldeia São Pedro no rio Tiquié, Emilio Rezende, Francisco Meira, Francisco Rezende, Francisco Prado e Joanico por sua sabedoria e conhecimento. Aos alunos da escola Utapinozona. Ao Higino Tenório por sua inteligência. Ao Ismael Moreira pela sua amizade. Aos Aruak e Tukano de Iauaretê pelo interesse e dedicação que demonstraram durante o atelier que desenvolvemos. Aos senhores Tariano, Adriano de Jesus e Pedro de Jesus, aos senhores Tukano, Guilherme Maia e Laureano Maia pelo apoio e presença marcante no atelier. Aos professores, Rafael Brito e Margarida Jacqueline, do Centro Cultural Tariano pela dedicação e gentileza.

A querida Maria Dulce pelo carinho e apoio constante desde os tempos da “verdade relativa”.

Aos meus queridos pais, com admiração e saudades, Nilton e Adelaide, que sempre me apoiaram e já não se encontram mais entre nós.

Aos meus filhos, Hieronimus e Ulisses, por seu carinho, estima, consideração e pelos momentos de parceria nos trabalhos, de atelier e de campo.

Não tenho como agradecer à Carmen, minha companheira, a quem dedico, com todo amor, esse trabalho.

## SUMÁRIO

	<b>Pág.</b>
Apresentação.....	01
<b>CAPÍTULO I – NA ROTA DAS CASAS DE TRANSFORMAÇÃO.....</b>	<b>05</b>
▪ Um olhar sobre as malocas.....	05
▪ Em busca das referências culturais.....	06
▪ Mapa localizando área de pesquisa.....	08
▪ A procura da beleza perdida.....	23
▪ Plantas arquitetônicas da maloca fotografada por Koch-Grünberg.	32
▪ O atelier de arquitetura na aldeia São Pedro no alto rio Tiquié: reconstruindo espaço e tempo.....	38
▪ Uma viagem no tempo.....	51
▪ O atelier de arquitetura na “Cidade do Índio”, em junho de 2007.....	62
<b>CAPÍTULO II – TEMPO &amp; ESPAÇO</b>	
<b>CASAS &amp; ALDEIAS.....</b>	<b>74</b>
▪ As malocas enquanto espaço de produção e reprodução das culturas.....	74
▪ Planta arquitetônica da maloca projetada pelos velhos Tuyuka do rio Tiquié.....	96
<b>CAPÍTULO III – ARQUITETURA DA TRANSFORMAÇÃO.....</b>	<b>103</b>
▪ As malocas e a arquitetura.....	103
▪ Tipologias arquitetônicas das casas-aldeias Tukano e Aruak.....	117
▪ Planta arquitetônica da maloca de São Pedro, no rio Tiquié.....	118
▪ Planta arquitetônica da maloca de São José no Meio, no rio Tiquié.....	120

▪ Planta arquitetônica da maloca de Santa Maria, em Iauaretê.....	121
▪ Planta arquitetônica da maloca do CERCI, em Iauaretê.....	124
▪ As malocas e o patrimônio cultural.....	125
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	134
BIBLIOGRAFIA.....	137

## **SIGLAS UTILIZADAS NESTA DISSERTAÇÃO**

**1ª SR** – 1ª Superintendência Regional

**5º BIS** – 5º Batalhão de Infantaria da Selva

**AILCTDI** – Associação Indígena da Língua e Cultura Tariana do Distrito de Iauaretê

**AMIDI** – Associação das Mulheres Indígenas do Distrito de Iauaretê

**ASIBA** – Associação Indígena de Barcelos

**CERCI** – Centro de Estudos de Revitalização da Cultura Indígena

**CMA** – Comando Militar da Amazônia

**CNRC** – Centro Nacional de Referência Cultural

**COIDI** – Coordenação das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê

**FOIRN** – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

**FUNAI** – Fundação Nacional do Índio

**IPHAN** – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

**ISA** – Instituto Socioambiental

**PMACI** – Programa de Meio Ambiente e Apoio às Comunidades Indígenas

**SIVAM** – Sistema de Vigilância da Amazônia

**SPI** – Serviço de Proteção do Índio

**UnB** – Universidade de Brasília

## **OBSERVAÇÕES LINGÜÍSTICAS**

A grafia das palavras em tuyuka e tukano ao longo do texto teve como base a ortografia proposta por Ramirez (1997) com as orientações, principalmente no caso tuyuka, da ortografia utilizada na escola Utapinozona pelos professores e alunos. A pronúncia deverá seguir às seguintes regras:

### **Vogais**

a, i, u pronunciam-se como em português

e, o são geralmente abertas, como em fé e avo

ɛ vogal alta, não arredondada

ge, gi pronuncia-se como em querra e quitarra

t, d não são palatalizados

s como em sala

h como em inglês: hat ou house

y como em inglês yes

ñ como em português farinha

r como em português caro

w como em inglês

## Vocabulário

Ajuri	Mutirão
Aturá	Cesto cargueiro
Basegũ	Benzedor
Bayá	Cantor-Dançador
Boraró	Entidade mítica dono da mata
Caapi	Infusão alucinógena
Cacimba	Reservatório de água cavado no solo
Caraná	Tipo de palmácea
Cariço	Flauta de Pã
Caxiri	Bebida fermentada
Crarajuru	Arbustiva de onde retira-se pigmento vermelho
Dabacuri	Festa de retribuição com oferenda de alimentos
Ipadu	Substância obtida a partir da moagem das folhas da coca torradas e misturadas a cinza das folhas da embaúba
Japurutu	Flauta
Jequi	Armadilha para peixes
Jerico	Pequeno trator atrelado a uma caçamba
Kacuri, cacuri	Armadilha para peixes
Kaia	Armadilha para peixes
Kinja	Autodenominação dos Waimiri-Atroari
Kumu	Xamã
Maracá	Instrumento musical, chocalho
Matapi	Armadilha para peixe
Mydy taha	Casa, maloca, aldeia
Quinhãpira	Caldo apimentado servido com peixe e beiju
Pororoca, jutaibebe	Espécie arbórea de cujas folhas desidratadas faz-se cigarros
Tabatinga	Tipo de argila
Tipiti	Instrumento feito de trançado de palha, para espremer a massa da mandioca
Tinguijar	Espalhar timbó, raiz, veneno para peixe
Troncano	Tambor feito a partir de tronco oco
Tucum	Fibra vegetal
Uarumã	Fibra vegetal
Yapá	Tucunaré
Ye'pa	Entidade mitológica criadora
Urucum	Espécie vegetal de onde retira-se pigmento vermelho

## RESUMO

As manifestações arquitetônicas dos povos autóctones no Brasil não encontram lugar na teoria e história da arquitetura brasileira, é como se não tivessem contribuição a oferecer, enquanto modelos de estabilidade, conforto e beleza; que é o que na verdade são. Ao percorrer algumas bacias hidrográficas da Amazônia, essa sempre foi uma questão que despertou meu interesse de arquiteto. Trabalhando com o patrimônio cultural junto ao Instituto Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), aqui na Amazônia, indagava-me sobre essa lacuna na esfera de interesses do Ministério da Cultura.

O rio Negro é *locus* da pesquisa que comecei a desenvolver com essas inquietações em mente. A princípio, era o patrimônio imaterial o objeto de interesse mais amplo, que logo foi direcionado para as casas-aldeias, habitações indígenas tradicionais dos povos de língua Aruak e Tukano, como foram descritas por etnólogos que se dedicaram ao estudo da cultura material. Os desdobramentos desses trabalhos, ao longo dos últimos sete anos, ampliaram a rede de parceiros. Como assessor do Instituto Socioambiental (ISA), organização não governamental, realizei ateliers de arquitetura, junto a comunidades indígenas, tendo como objeto as casas-aldeias no noroeste Amazônico: um atelier em 2005, entre os Tuyuka no alto rio Tiquié, tributário do rio Uaupés e outro atelier em Iauaretê “A Cidade do Índio”, em 2007 no Centro Cultural Tariano.

Assumindo uma perspectiva etnográfica, elaborei narrativas desses eventos e desenvolvi uma abordagem, considerando temporalidades distintas para revelar o sentido das casas-aldeias na atualidade. A ótica do arquiteto perpassa pela teoria e história da arquitetura que permite pensar a produção do espaço e tempo; e o próprio sentido da arquitetura através dessas casas-aldeias que guardam em si uma visão de mundo.

**Palavras chave:** arquitetura, patrimônio, casa, Aruak, Tukano, habitação indígena, espaço tempo.

## ABSTRACT

The architectonic manifestations of the autochthonous people in Brazil do not find a place in the theories and History of Brazilian architecture, it's as if they had no contribution to offer as models of stability, comfort, and beauty which is what they are. As I traveled around some hydrographic bays of the Amazon that has always been an issue that arouse my interest as an architect. I work with the IPHAN (Historic and National Artistic Heritage Institute), here in the Amazon, and I asked myself about this gap in the sphere of interest of the Ministry of Culture.

The Black River is the research's *locus* which I began developing with these on, which soon was directed to the house-villages, indigenous traditional in habitations of the Aruak and Tukano speaking people, which were described by the ethnologists who dedicated themselves to the study of material culture.

The outcome of these works throughout these seven years broadened the net of partners.

As the Socioambiental Institute adviser I made many architecture workshops with the indigenous communities, having as object the house-villages in the northwestern Amazon: a workshop in 2005 among the Tuyuka in the upper Tiquié River, a tributary of the Uaupés River; and another workshop in Iauaretê, the "City of the Indian", in 2007 at the Tariano Cultural Center.

Taking on an ethnographic perspective, I drew up narratives of these events and I developed an approach considering distinct temporalities to reveal the sense of house-villages nowadays. The optic of the architect passes through the theory and History of architecture, which allows us to think on the production of space and time, and the sense of architecture itself through these house-villages which keep in themselves a vision of the world.

**Key Words:** architecture, heritage, house, Aruak, Tukano, indigenous habitations, space and time.

## APRESENTAÇÃO

A motivação inicial deste trabalho deve-se ao desejo de ver as habitações indígenas percebidas e reconhecidas enquanto patrimônio cultural. Esse reconhecimento, no meu entendimento implica na ampliação do senso comum a respeito dessas casas que são genericamente chamadas de ocas (espaços vazios?), termo que evoca técnicas construtivas implementadas pela subtração de material, técnicas essas totalmente opostas às utilizadas nessas habitações, talvez uma recorrente alusão às “cavernas primitivas”.

Casas referidas sempre com termos carregados de sentidos negativos, que de certo modo, ao homogeneizar a idéia da casa indígena, desqualifica esvaziando de significados, re-elaborados ao longo de séculos, os espaços de vivência dos povos indígenas, tanto espaços de moradia quanto cerimoniais a primeira vista indistintos. Enquanto arquiteto interessado no conhecimento antropológico, envolvido na produção do espaço, como quem traça os riscos preliminares de um projeto paisagístico, elaboro uma série de reflexões sobre essas casas, na verdade espaços muito distantes do que teriam sido os abrigos primordiais. Nelas não há como prega o senso comum, nada de simplório. Enquanto sujeito e ator do processo de produzir espaços e conhecimento sobre (e na) Amazônia, estando inserido nesse contexto, procuro dialogar com as bases epistemológicas sobre as quais devo seguir para interpretar alguns aspectos sobre esse objeto, as **casas-aldeias** do Alto Rio Negro. Casas, lugares sagrados, que estou a cotejar com perspectivas teóricas que me permitem uma interpretação para além das formas geométricas que compõem seu desenho. Procuro olhar temporalidades distintas, nas quais a memória sobre esses espaços revela categorias que ajudam a pensar essas casas nos dias de hoje como integrantes de nosso patrimônio cultural. Esse vínculo com a questão do patrimônio cultural pode ser explicado pelos trabalhos desenvolvidos junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) ao pensar esse “patrimônio” na Amazônia tanto dentro como fora dos contextos urbanos.

No primeiro capítulo apresento os desenvolvimentos dos trabalhos de campo durante os quais vou descobrindo os sentidos ligados à produção dos



espaços das malocas. Inicialmente, tento recuperar, de maneira breve, os diversos momentos em que estive envolvido com os fazeres arquitetônicos relacionados às casas indígenas na Amazônia. Percebo que, ao longo de quase dezoito anos, não foram poucas as oportunidades em que participei e observei atividades relacionadas à arquitetura indígena, trabalhando em várias localidades com objetivos diversos, mas sempre ligados à questão das habitações tradicionais dos povos indígenas. Mais objetivamente trabalhando com a questão do patrimônio imaterial, retomo com algumas adaptações uma etnografia apresentada ao IPHAN como versão preliminar do relatório de viagem sob o título: “Levantamento de Referências Culturais no Alto Rio Negro – rota cultural Manaus-lauaretê” (IPHAN, 2000). Essa abordagem etnográfica, que só agora apresento, foi construída a partir da vivência dos integrantes da equipe em missão oficial da instituição. À época formada por mim, arquiteto especializado em Antropologia na Amazônia; uma arte-educadora, especializada em Educação de Jovens e Adultos e Antropologia na Amazônia, Carmen do Vale, que trabalhara por mais de uma década com os Waimiri-Atroari; e, completando o pequeno grupo, um escritor tariano, Ismael Moreira, que desenvolvia trabalho com a mitologia de seu povo; pessoa fundamental que seria nosso interlocutor junto às organizações indígenas em São Gabriel da Cachoeira e em lauaretê com seus “parentes”. Na época estava me iniciando nos fazeres etnográficos, e, ao revisar o texto, decidi mantê-lo com poucas alterações quando percebi naquelas primeiras impressões acuidade nas observações registradas no que diz respeito às referências culturais e à metodologia que se desenvolveria com vistas aos inventários. Além disso, estávamos pela primeira vez sob a chancela do IPHAN, na região do Uaupés. O Ministério da Cultura apresentava, na oportunidade, suas insígnias como novos parceiros para atuar no que começava a surgir como campo de trabalho e conhecimento na região, o patrimônio imaterial.

Os relatos seguintes apresentam experiências um pouco diferentes, estava então assessorando uma instituição de outra natureza, o Instituto Socioambiental (ISA), organização não governamental, que desenvolvia trabalhos na região há mais tempo. Essa nova condição me permitiu um acesso muito mais franco e integrado à pesquisa que desenvolvo, o que só

foi possível, através da rede de parcerias estabelecidas pelo ISA com as diversas associações indígenas no noroeste Amazônico. A presença do pesquisador em campo está vinculada a um contexto marcado pelo capital simbólico das instituições de pesquisa, que aí desempenham papel importante no jogo político e na produção de conhecimento.

O segundo capítulo traz uma abordagem pensada a partir de três temporalidades distintas: a maloca imaginada que está registrada na mitologia, a maloca vivida na história do contato e a maloca contemporânea percebida enquanto patrimônio cultural de caráter imaterial. Essa abordagem permite uma interpretação das malocas sobre determinados aspectos relativos à questão do patrimônio cultural. Para satisfazer esse intento, recorro a alguns enquadramentos teóricos da etnologia, em especial a história do contato na região. O olhar aí está voltado para as bacias dos rios Içana, Uaupés e Tiquié, região onde estão as malocas Aruak e Tukano. Recorro a alguns autores com os quais procuro dialogar nessa breve história do contato: Robin M. Wright (1992, 1999 e 2005), com o qual procuro perceber os aspectos políticos e religiosos envolvidos na questão; Geraldo Andreello (2006a e 2006b), Eduardo Galvão (1976 e 1979), Reichel-Dolmatoff (1971), Berta G Ribeiro (1983, 1991e 1995), Aloisio Cabalzar (1995, 1999, 2000 e 2005), através dos quais trato da questão da re-elaboração e mudança cultural.

No terceiro capítulo, inicialmente, trabalho as casas-aldeias na perspectiva de algumas abordagens feitas por arquitetos. Em seguida, abordo, de maneira esquemática, a história e teoria da arquitetura, procurando enquadrar as malocas como objetos arquitetônicos. Tendo em vista os trabalhos de campo, procuro observar, nas mesmas a presença dos princípios arquitetônicos clássicos, que permitiriam qualificá-las como objetos arquitetônicos de grandeza maior, categoria essa reservada aos templos e palácios. Para realizar essa tarefa, os autores com os quais trabalho são, principalmente, três arquitetos: Joseph Rykwert (2003), contemporâneo; Andréa Palladio (1965) que viveu de 1508 a 1580, arquiteto italiano mais influente do Renascimento, sucessor reconhecido do romano que estabeleceu os paradigmas da arte de construir, e Marcus Vitruvius Pollio (1960), autor do Século I a.C., considerado por Hegel (2005) o detentor do

conhecimento sobre arquitetura, digno de menção ao tratar da questão da arte. Essa incursão pela história da arquitetura faço com olhos voltados para referências da antropologia, que me permitem, em certa medida, aprofundar reflexões sobre as experiências desenvolvidas nas oficinas. A casa descrita em seus pormenores na “Poética do Espaço” (Bachelard, 2000) serviu de inspiração para compor a abordagem que vai em busca de pensar a essência desses espaços. Ao procurar novas interpretações sobre o sentido da permanência dessas casas-aldeias recorro a Simmel (2006), Mauss (1981 e 2003), Merleau-Ponty (1999) e Milton Santos (1994 e 2004).

As considerações finais colocam as questões relativas à continuidade das pesquisas, que pode descortinar novas perspectivas de abordagem sobre o tema das habitações indígenas no campo da arquitetura. Tais abordagens que considerem a questão do patrimônio cultural podem suscitar debates que levem em conta possíveis ações que contribuam para o registro, o conhecimento e a preservação dessas expressões da arquitetura indígena. Penso ser esse um caminho que se propõem transdisciplinar, como é da natureza do trabalho do arquiteto ao longo dos tempos. Ao pensar e propor novos espaços, o profissional de arquitetura deve levar em conta novas abordagens, mais complexas, com o compromisso de discutir paradigmas mais abrangentes para tratar a questão da produção do espaço.

## CAPÍTULO I

### NA ROTA DAS CASAS DE TRANSFORMAÇÃO

#### Um olhar sobre as malocas

No âmbito do que se entende por patrimônio cultural, as habitações indígenas brasileiras têm despertado interesses de antropólogos e estudiosos de diversas áreas do conhecimento, que procuram retomar conceitos sobre a noção de identidade cultural e brasilidade, elaborados por Mário de Andrade no início do século passado, e retomados por Aloísio Magalhães ao idealizar na década de setenta, o Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC). Assim vêm ganhando importância enquanto patrimônio histórico, elementos da cultura material e imaterial dos povos autóctones antes esquecidos, sobre os quais agora surge o interesse de serem preservados. Reivindico para a maloca, elemento síntese da cultura material de diversos povos indígenas, lugar de destaque no panorama do patrimônio histórico artístico cultural brasileiro, enquanto patrimônio arquitetônico, status esse antes reservado à arquitetura de *cal e pedra* do colonizador europeu, reconhecida em diversos lugares como monumentos nacionais. A relevância da busca de conhecimento sobre as casas comunais do Alto Rio Negro se insere, portanto numa perspectiva culturalista do patrimônio, mais abrangente na diversidade da cultura brasileira, que poderá incluir, entre suas referências culturais, bens arquitetônicos com características de caráter imaterial. Tenho convicção de será possível dar maior visibilidade a esses lugares sagrados, malocas, tendo como marco legal a publicação no Diário Oficial da União, o Decreto nº 3.551, de 04 de agosto de 2000, que:

*“... institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências.”*

Através do referido decreto, instituíram-se os livros de registro com o objetivo de garantir a continuidade histórica do bem e sua relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira conforme

assinava Aloísio Magalhães (1997). Assim, foram criados os seguintes livros:

*I – Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;*

*II – Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;*

*III – Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, cênicas e lúdicas;*

*IV – Livro de Registros dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas.” (Decreto nº3.551 de 04/08/2000)*

Lugares sagrados, como as cachoeiras de Iauaretê no rio Uaupés, que foram escrituradas no Livro de Registros dos Lugares em outubro de 2006, reconhecidas por guardarem em seu espaço-tempo os saberes tradicionais, celebrações e formas de expressão dos Tariano, povo de língua aruak, que, articulado através das organizações indígenas com instituições governamentais e não governamentais, souberam, de alguma maneira, fortalecer o processo de afirmação da sua identidade étnica. A partir dessa conquista, ampliam-se as possibilidades da preservação das paisagens amazônicas, ricas em significado, abrindo-se novos horizontes de interpretação para o que, através do senso comum, se convencionou, de maneira equivocada, chamar de natureza intocada amazônica.

### **Em busca das referências culturais**

Essa pesquisa, na verdade, teve suas origens há dezoito anos, quando vim para o Amazonas trabalhar com o Subprograma de Documentação e Memória do, então recém iniciado, Programa Waimiri-Atroari, ação indigenista através da qual tive a oportunidade de convívio com uma comunidade indígena em condições muito especiais de contato, ao longo das últimas quase duas décadas. Num contexto geográfico integrado ao rio Negro, desenvolvendo um trabalho que tinha por objetivo salvaguardar expressões de uma cultura de língua karib dos *Kinja*, como se autodenominam os Waimiri-Atroari, pude observar suas aldeias em

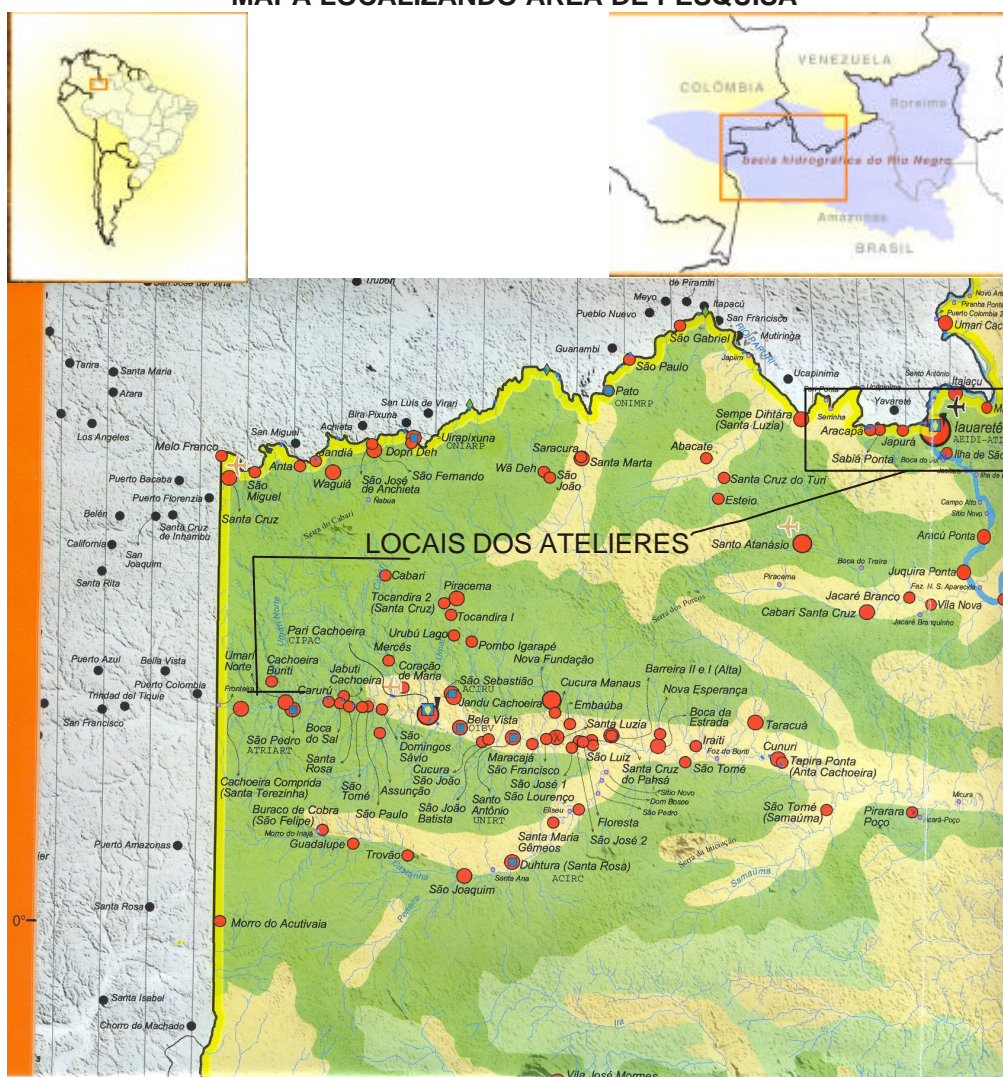
transformação, vendo-as tomar forma de vilas com casa unifamiliares que duraram pouco tempo, vendo também casas de alvenaria sendo demolidas para dar lugar a grandes malocas, em meio a essa reviravolta de atitudes pude realizar levantamentos físicos dos assentamentos e acompanhar a reconstrução das *Mydy taha* (aldeias casas na concepção dos *Kinja*). Experiências que me colocaram no centro das aldeias me fazendo refletir e me conduzindo ao aprofundamento sobre a questão da produção dos espaços de vivência junto às comunidades indígenas na Amazônia.

No início da década de noventa do século passado, uma outra experiência marcou minhas reflexões sobre o tema, tratava-se de uma expedição patrocinada com recursos do Banco Mundial destinados ao Programa de Meio Ambiente e Apoio às Comunidades Indígenas (PMACI), para identificação de territórios de perambulação de índios isolados na bacia do rio Purus. Durante seis meses, muitos quilômetros de igarapés foram percorridos com o objetivo de identificar e salvaguardar espaços de vivência de grupos indígenas com pouco contato com a sociedade envolvente. A partir dessa experiência, pude tomar contato e perceber um pouco do sentido daquilo que mais tarde iria reconhecer como uma área cultural, melhor dizendo, etnográfica. Pude visitar outros povos, Apurinã, Banawa Yafi, Deni, Jamamadi, Jarawara, Juma, Paumari, Zuruahã, Marimã, outras línguas e outras formas de habitar na Amazônia. Casas flutuantes dos Paumari, que sugeriam grande mobilidade e integração com os regimes das cheias e vazantes, as palafitas das várzeas e também da terra firme, os abrigos provisórios dos Marimã, as grandes casas cônicas dos Zuruahã e, deixando sua marca mais significativa, as diversas construções dos Juma, na época, reduzidos a sete indivíduos, com os quais durante vinte dias de intensas andanças ao percorrermos seu território tive a oportunidade de registrar em vídeo e realizar levantamentos físicos de suas construções, que na época, apesar do número reduzido da comunidade, encontravam-se em bom estado de conservação. A partir dessa experiência, na qual testemunhei uma grande diversidade de visões de mundo e interações com as paisagens, a pesquisa sobre a produção dos espaços nas comunidades indígenas na Amazônia passou a integrar minha vida profissional. Essas experiências passaram a demandar uma sistematização e aprofundamento sobre a etnologia e

antropologia. Demanda essa que procurei atender com a conclusão de um curso de especialização *latu sensu* em Antropologia na Amazônia. Depois de seis meses navegando pela bacia do rio Purus, foi como se os estudos me tivessem feito pôr o barco na carreira para retomar a navegar em outras águas, que seriam as do rio Negro.

O *locus* e o sentido atual da pesquisa começaram a se definir no mês de junho de 2000, quando percorri o rio Uaupés, de São Gabriel da Cachoeira até Iauaretê, numa missão do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) para iniciar levantamentos relativos ao que se poderia identificar como patrimônio intangível. Percebi que um espaço sagrado muito importante e presente, através da oralidade em todas as comunidades visitadas, embora desmaterializado, era a maloca tradicional que todos reverenciavam e sobre a qual orbitavam diversas iniciativas de valorização cultural.

#### MAPA LOCALIZANDO ÁREA DE PESQUISA



MAPA ELABORADO PELO LABORATÓRIO DE GEOPROCESSAMENTO DO INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL EM JULHO DE 2004

Na época, interessava-nos estabelecer uma possível rota e criar referências metodológicas e logísticas para atuar na região. Os parceiros imediatos, Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Instituto Socioambiental (ISA) e Diocese de São Gabriel da Cachoeira, passariam a ser reconhecidos e sensibilizados com a questão do patrimônio cultural e com a presença e atuação do IPHAN no noroeste amazônico. A equipe foi constituída de um arquiteto, uma arte-educadora, ambos com especialização em Antropologia na Amazônia, e um escritor indígena tariano. Num primeiro momento, o objetivo da viagem seria levantar elementos que pudessem caracterizar uma rota cultural. Tínhamos na ocasião um compromisso agendado previamente, contatar um grupo de senhores Tariano detentores dos conhecimentos relativos à construção das malocas tradicionais do Alto Rio Negro, elemento que elegemos, já naquele momento, como emblemático dentro dos diversos grupos étnicos daquela região, um portal de acesso ao universo mítico daquelas populações autóctones. A elaboração de uma rota dessa natureza passa por diversas leituras e interesses específicos de quem a percorre, seja um viajante ocasional ou freqüente. Assim, a cada viagem, novos referenciais são incluídos para guiar os viajantes. Não perdemos de vista que cada “aldeia” guarda dentro de si o sentido de universalidade, os espaços transformados em lugares a partir da sua vivência, interpretação e resignificação constantes.

Naquela oportunidade, procuramos lançar sobre a paisagem um olhar que permitisse elaborar uma abordagem etnográfica de uma rota cultural ligando Manaus a Iauaretê. Dessa maneira, encaramos São Gabriel da Cachoeira como lugar da rota que permitia uma troca de informações com os detentores do poder sobre o controle das movimentações no espaço. Daquele ponto em diante, adentraríamos terras indígenas. Na FOIRN, nos reunimos com os senhores Pedro Garcia Tariano e Bonifácio José Baniwa, na época presidente e secretário daquela instituição. Na reunião, que durou aproximadamente uma hora, fizemos uma breve retrospectiva das atividades do IPHAN na região, comentamos sobre a finalidade do nosso trabalho de reconhecimento como ponto de partida para um inventário de bens culturais de natureza imaterial, explicando que se tratava de um trabalho pioneiro que



pretendia dar maior visibilidade às culturas indígenas no panorama do patrimônio cultural brasileiro. Conforme informamos, estaríamos, naquele primeiro momento, interagindo com o povo Tariano, uma vez que o resgate das tradições mitológicas, danças, cantos e costumes estavam mobilizando os mais velhos. Os senhores Ângelo Moreira, Marcelino Moreira, Luis Moreira, Aluísio Moreira e Severiano Moreira, representantes dos Diroá<sup>1</sup> estariam preparando uma série de representações sobre a cultura tariana com objetivo de iniciar um movimento para a reconstrução da sua maloca tradicional. Subiríamos o rio Uaupés até Iauaretê efetuando, ao longo do trajeto, registros indicando lugares onde deveriam ser realizadas pesquisas para o inventário do patrimônio cultural na região, marcando, pela primeira vez naquele trecho de rio, a presença do IPHAN. Em Iauaretê, realizaríamos uma série de entrevistas e uma oficina de arte sobre a maloca tariana.



Sede da FOIRN, em São Gabriel da Cachoeira (2000) – Foto: Almir de Oliveira

Após os devidos esclarecimentos quanto à natureza e a duração dos trabalhos, Bonifácio José encaminhou procedimentos junto a FUNAI para que obtivéssemos autorização necessária para desenvolver as atividades na terra indígena. Observou-se que a FOIRN, juntamente com a FUNAI, mantinham o controle sobre o acesso naquela região. Tomamos conhecimento de vários trabalhos de pesquisa e apoio às comunidades indígenas nas áreas de capacitação técnica, comunicação e informação, transporte, alternativas econômicas, expressão cultural, educação, direitos coletivos, demarcação, proteção e fiscalização de terras, trabalhos desenvolvidos em parceria da FOIRN com o Instituto Socioambiental (ISA), desde 1994. O ISA é uma

---

<sup>1</sup> Diroá, Oáparo e Mahapeá constituem a tríade fundadora da descendência dos Tária, Tariassere ou Tariano. Os Diroá são gente do trovão. (Moreira, 2001).

associação civil que desempenhava, segundo o que foi possível observar, importante papel no sentido de tornar mais simétricas as relações entre as sociedades indígenas e não-indígenas.

Ao subir os rio Negro e Uaupés, o sentido das paisagens ganha novos contornos e significados como as imagens das localidades aldeias que guardavam entre si uma unidade marcante de composição não deixando dúvida sobre serem aqueles pontos, importantes nós de uma rede, na seqüência de ocupações das aldeias em temporalidades anteriores.

Ao continuar o percurso na rota cultural, nosso olhar voltou-se para identificar referências que pudessem revelar traços da identidade no conjunto de assentamentos e paisagens. Procurávamos algo que pudesse estabelecer uma relação entre as paisagens naturais, construídas e humanas, com objetivo discricionário para evidenciar contextos passíveis de serem inventariados.

Subindo o rio Negro até o encontro com o rio Uaupés, na ilha do Tamanduá, passamos por mais trinta assentamentos de ocupação tradicional, entre aqueles reconhecidos e não reconhecidos oficialmente. Nesse trecho da rota valem como referências: a comunidade do Dabaru, entendida como parte da sede do município de São Gabriel da Cachoeira, a ilha de Cabari, as comunidades de Cabari, São Miguel, São Luis, Ilha das Flores e Batuari. Nesses assentamentos, já se tornam evidentes alguns elementos que iriam marcar toda a rota, a presença das capelas, em torno das quais se organizam as moradias com uma tipologia semelhante. Aí seriam inventariados os conjuntos construídos e paisagísticos, identificando-se seus elementos estruturadores enquanto sua permeabilidade e categorias simbólicas relacionadas à produção, ao lazer e à religiosidade.

Dessa forma, estaríamos criando uma maneira de apreensão, descrição e identificação do conjunto de bens materiais e imateriais que operam como estruturantes do modo de vida nesses lugares.

Adentrando o rio Uaupés, registramos as seguintes comunidades: Monte Cristo, São Joaquim, Trovão, Cunuri Ponta, São Pedro, Uriri e São Tomé, muito próximas. Depois Açaí Paraná, na boca do rio Iauari, e Matapi, onde foi possível efetuar um registro mais detalhado em razão do pernoite que ali fizemos.

Matapi é uma localidade de ocupação tradicional que ocupa uma elevação à margem direita do rio Uaupés. Ali vivia, na época, um grupo indígena da etnia Tukano com uma população de aproximadamente 50 pessoas. A vila era constituída de oito edificações, sendo a edificação mais característica uma igreja, ao lado da qual estava a casa maior, que abrigava o Centro Social – o Matapi Clube. Esse centro comunitário era coberto por quatro águas, tendo na sua fachada frontal uma composição de portas e janelas que lembrava a casa bandeirante. Como observado nas outras localidades, a igreja é o referencial hierarquizador da composição espacial das construções. Nesse caso, as coberturas eram todas de telhas de alumínio e as paredes feitas de taipa de sopapo<sup>2</sup>. A direita da igreja, no canto mais afastado, estava a casa do “capitão” José, que a exemplo das outras moradias, tinha cobertura em duas águas com uma varanda na frente e um anexo ao fundo, onde se encontrava a área para preparo das refeições. Isolada e próxima ao roçado, estava situada a casa de farinha da comunidade, equipada com um formo metálico, grande tacho de diâmetro aproximado de 1,20m e todos os apetrechos para o processamento da mandioca.



Igreja de Matapi, 2000 – Foto Almir de Oliveira



Centro Social: Matapi Clube, 2000 – Foto Almir de Oliveira

Subindo o rio, após Matapi, encontra-se a comunidade de Ananás, essa com uma população maior, onde, mais uma vez, encontra-se a igreja de alvenaria dominando o conjunto. A próxima referência é Taracuí. Desta vez, o conjunto surpreende pela imponência e tamanho das construções. Trata-se de uma grande igreja cuja arquitetura difere, na composição das suas torres,

---

<sup>2</sup> Taipa de sopapo: é uma técnica construtiva na qual se utiliza uma estrutura em trama vertical feita de madeira sobre a qual, aos sopapos, se lança barro.

à de São Gabriel da Cachoeira, o colégio das freiras, o colégio dos padres e um hospital, todos emoldurados por uma seqüência de quatro grandes elevações rochosas, que denotam a importância estratégica desse ponto na rota para Iauaretê. É como se demarcasse algum acontecimento que não seria menos importante que a desembocadura do rio Tiquié, ao longo do qual se distribuem mais de cinquenta comunidades, além das também imponentes construções da missão em Pari-Cachoeira.



Igreja de Taracua, 2007 – Foto Almir de Oliveira



Centro Comunitario de Pari Cachoeira, 2007 – Foto Almir de Oliveira

O próximo ponto da rota era uma parada inevitável: trata-se da cachoeira intransponível para embarcações, Ipanoré. O lugar é referência mitológica na criação do povo Tukano. Conforme Buchillet (s/d), ao comentar os mitos da criação dos Tukano, numa parada da cobra canoa, eles originalmente teriam saído de um “buraco” de formato circular, encontrado entre as suas corredeiras.

Em Ipanoré, outra referência importante se conecta à história mais recente, novembro de 1888, que, especialmente na memória dos grupos locais, está ligada à profanação do mito do Jurupari. Nesse episódio de provocação, através da zombaria utilizada como estratégia de desestruturação da organização social das populações indígenas, ficou registrada como figura central o missionário franciscano Giuseppe Iluminato Coppi (Cabalzar & Ricardo, 2000:90). Nesse ponto da rota, percebemos referências de uma realidade contemporânea, através da utilização de transporte motorizado que atravessa uma vicinal, em precárias condições, de mais de cinco quilômetros em relevo acidentado, para fazer a transposição até o outro lado – Urubuquara. Tanto em Ipanoré como Urubuquara verifica-

se a presença das igrejas e das casas construídas a partir da mesma tipologia, além dos centros comunitários.



Ipanoré, 2007 – Foto Almir de Oliveira



Urubuquara, 2005 – Foto Carmen Do Vale

Na margem oposta de Urubuquara encontra-se a localidade de Pinú. Continuando a rota registram-se as localidades de Nova Esperança, São Francisco, Marabitana, São José, São Luis, Loiro, Paraná Jucá, Juquirá Ponta, Aracú Ponta, Ilha de São João e Iauaretê. Em Marabitana, tem-se uma referência de um sítio arqueológico que informa a respeito da época de ocupação dessa região pelos antigos, sinais inequívocos da presença dos ancestrais indígenas. As referências estão sempre relacionadas a elementos da natureza: acidentes geográficos, como desembocaduras de rios, cachoeiras, corredeiras e elevações rochosas, enfim marcos da paisagem apropriados pelas diversas culturas ao longo do tempo, que sem dúvida estão carregados de significados constituindo bens intangíveis, conforme manifestaram diversos indígenas da região inclusive componentes da nossa expedição. Diferente parece ser um conjunto de ruínas que registramos e foram identificadas como a antiga residência de um coronel de barranco que por algum tempo controlou o acesso ao rio Uaupés. Alguns autores registram a presença e os desmandos do Sr. Manduca na região, conforme o texto abaixo de Dominique Buchillet:

*“No início deste século, veio instalar uma família de Nordestinos na ilha de Bela Vista no Baixo Uaupés: a família Albuquerque. Um deles, Manduca, que recebeu o título de ‘Diretor de Índios’ pelo antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), foi tristemente célebre pelos abusos e maus tratos que ele infligiu aos índios da região. Ele é responsável de vários estupros e mortes de índios. Morreu no Rio de Janeiro de uma doença desconhecida.*”



*Dizem os índios que um pajé do Tiquié teria feito uma 'cerimônia' para provocar nele uma doença incurável.” (s/d:18-19)*

No caso das ruínas do Sr. Manduca, baixo rio Uaupés, trata-se de fatos desagradáveis vinculados à história do relacionamento entre indígenas e não indígenas. Essas memórias da dominação, de valor emblemático, parecem ser responsáveis pela manutenção das ruínas enquanto símbolo de algo que não deve ser esquecido. Uma referência cultural, um símbolo de superação da opressão e afirmação da liberdade. Esse registro se mantém vivo, como se pode observar no seguinte depoimento dado em Iauaretê por um indígena tariano:

*“... as ruínas do Manduca estão lá. Você olhando pode ver a pedra em que ele amarrava os índios. Todo mundo tinha medo e raiva dele, ele era muito perverso. Nós contamos essa história para nossos filhos e para as crianças na escola para que eles sempre lembrem” (informação pessoal de Joanico.<sup>3</sup>).*



Ruínas do Manduca, 2000 – Foto Almir de Oliveira



Serra do Jaboti, 2007 – Foto Almir de Oliveira

Não é possível percorrer o baixo Uaupés, pensar numa rota cultural e desconsiderar imponentes formações rochosas, tais como Serra do Jaboti, Serra do Tucano e Serra da Mucura, entre outras, cujas toponímias sugerem seu pertencimento a um contexto cultural específico. Fazem parte, em algum momento, da memória daqueles que ocuparam e ocupam a região. São, portanto, passíveis de uma classificação carregada de elementos simbólicos e fatos históricos, incluindo-se enquanto patrimônio paisagístico do lugar, que

<sup>3</sup> Os informantes serão identificados por nomes fictícios.

não seria reconhecível sem sua presença marcante tanto geográfica, quanto culturalmente. Ao se percorrer aquele trecho de rio, o tempo ganha uma referência relacionada a esses marcos notáveis, por exemplo, a chuva durou da Serra do Jabuti até a Serra do Tucano ou perseguiu-se os invasores desde Ipanoré até a Serra da Mucura, criando-se, a partir daí uma noção de grandeza relacionada ao espaço geográfico.



Vista de Iauaretê, 2007 – Foto Almir de Oliveira



Posto de fronteira da Colômbia, 2005 – Foto Almir de Oliveira

Ao chegar em Iauaretê, a exemplo de Taracú avista-se ao longe o conjunto com as imponentes edificações da missão que marcam o lugar na paisagem, sabe-se que, anteriormente, essa referência de espaço construído era resultado da presença de uma importante maloca dos Tariano. Percebe-se tratar de um centro com um esboço de características urbanas bem definidas, se considerarmos, o sistema viário marcado por uma via principal a beira rio, da qual partem vias secundárias perpendiculares além de hierarquização de marcos arquitetônicos definida pelas construções distribuídas ao longo dessas vias. Ali na confluência do rio Uaupés com o rio Papuri, implantara-se, num ponto estratégico da fronteira Brasil/Colômbia, de um lado, a vila de Santa Maria, um dos maiores povoados da localidade onde, além da característica igreja e moradias, está localizado o prédio da FUNAI; do outro lado, a sede propriamente dita do distrito de Iauaretê. Na margem esquerda do rio Papuri, avista-se uma edificação, posto policial, que sinaliza com bandeiras hasteadas o território colombiano.

O porto de Iauaretê está localizado próximo ao bairro do Cruzeiro, sobre uma formação de lajes rochosas onde estão atracadas diversas canoas. Nota-se a ausência de barcos de maior porte devido à seqüência de cachoeiras ao longo do rio Uaupés. O lugar do porto é ponto de referência da

comunidade como em outras localidades à beira do rio. Ali se desembarcam mercadorias, chegam notícias dos sítios próximos, lava-se a roupa e toma-se banho. Partindo das pedras ergue-se uma escadaria em concreto, o que denota certa importância ao lugar. Ali aos finais das tardes se reuniam mulheres para lavar roupas e outras pessoas para o banho e conversas sobre as novidades dos dias.

A chegada de “forasteiros” sempre provoca curiosidade aos habitantes do vilarejo, correm até a beira, procurando se inteirar dos motivos que trazem os viajantes até aquele ponto distante no alto rio Uaupés. O trajeto percorrido pelos recém chegados, do porto até a hospedagem, dá a primeira impressão, em terra, do lugar. Os moradores observam os visitantes e “cobram” uma apresentação. Dessa maneira, a cada interpelação, há uma parada para apresentação, tendo o anfitrião o cuidado de mencionar uma breve descrição dos estranhos, o objetivo da viagem e o tempo da estadia. Assim, a população indígena da vila rapidamente toma conhecimento dos novos hóspedes e prepara, à sua maneira, os cenários onde os mesmos serão recepcionados.

No dia seguinte após a chegada, providências protocolares necessitavam ser encaminhadas. Como disse um indígena Tariano - *“é preciso ‘tomar a benção’ dos militares, depois dos missionários e também falar com o líder comunitário”*. Assim, fica evidente uma possível leitura de perfil hierárquico das instituições a respeito do controle exercido naquela região de fronteira na oportunidade.

O quartel do 1<sup>o</sup> Pelotão Especial de Fronteira, fazendo parte do 5<sup>o</sup> Batalhão de Infantaria de Selva (5<sup>o</sup> BIS), subordinado ao Comando Militar da Amazônia (CMA) está localizado na parte leste de Iauaretê. A estrutura do quartel contrastava com o restante das instalações do vilarejo. Seus prédios em madeira e o gramado sempre podado davam a impressão de se estar em qualquer outra base militar, com seus alojamentos e refeitórios separados em função das patentes, bem como o atendimento de saúde voltado para a população local.

A apresentação das credenciais deu-se junto ao oficial do dia. O responsável pela identificação examinou a documentação (carteiras de identidade, cartas e ofícios encaminhados ao CMA e outras instituições) e



providenciou cópias xerográficas para seu arquivo, trouxe um livro de ocorrências no qual fez registros de praxe, solicitando aos visitantes suas assinaturas. Mais que uma formalidade esse registro se prestava ao controle de acesso a região de fronteira entre Brasil e Colômbia.



Igreja de São Miguel, em Iauaretê, 2000 – Foto Almir de Oliveira



Portal do quartel, em Iauaretê, 2000 – Foto Almir de Oliveira

Ao solicitar informações sobre acervo bibliográfico e documental do quartel, no sentido de contribuir para o conhecimento da região, o oficial rapidamente informou que aquela:

*“base não dispunha de nenhum material desse tipo, encontramos a maior dificuldade para conseguir coisas, às vezes, muito simples. Vocês podem não acreditar, mas aqui a gente passa a maior privação devido ao isolamento a que estamos submetidos. O avião, atualmente, só pousa aqui duas vezes por semana e, ainda assim, não traz tudo que a gente precisa”*  
(informação pessoal de Waldomiro),

Apesar das dificuldades expressas nesse depoimento, o trabalho do exército foi enaltecido, na perspectiva de que estaria colaborando com a integração nacional, prevalecendo ainda a máxima rondoniana de integrar o índio à sociedade nacional.

O contingente militar do distrito era composto em sua maioria por indígenas da região do Alto Rio Negro. O serviço militar, conforme testemunho de diversas famílias e militares indígenas, era encarado como alternativa econômica para garantia da sobrevivência. A presença militar na

região tendia a se intensificar com a implantação do Serviço de Informação e Vigilância da Amazônia (SIVAM), conforme depoimentos do líder comunitário, que, na ocasião, expressou sua preocupação com a possibilidade da implantação de novas instalações militares.

A questão da “segurança nacional” aflorava com os conflitos existentes na região da fronteira com a Colômbia. Grupos guerrilheiros, muitas vezes utilizando-se dos laços de parentescos, usufruíam do apoio logístico nos dois países, uma vez que os limites fronteiriços políticos-geográficos das nações indígenas não correspondem àqueles estabelecidos pela ordem institucional imposta internacionalmente pelos Estados nacionais.

Localizada no lado oposto do distrito, em relação ao quartel, estão as imponentes construções da missão salesiana. O conjunto é formado por um agrupamento de grandes edificações:

- Igreja matriz (chamada de catedral pelos religiosos): construída em alvenaria com capacidade para 400 lugares, piso de ladrilho hidráulico (lajotas pré-moldadas em massa cimentícia), janelas e portas em ogivas góticas e vitrais nas cores amarelo e azul.
- Prédio do internato das irmãs: esse também em alvenaria e com dois pisos, abrigando no pavimento térreo salas de aula e administração escolar, cantina e oficinas e no pavimento superior, a residência das religiosas.
- Prédio do internato dos padres: esse construído em madeira, com dois pisos. O térreo, todo avarandado, abriga salas de aula, administração, biblioteca e cantina; e no pavimento superior alojamento de alunos e religiosos.
- Prédios escolares: são interligados aos internatos dos religiosos por meio de passarelas cobertas. São duas edificações, uma mais antiga e outra mais recente. Estavam em início as obras de uma terceira edificação para ampliar a quantidade de salas de aulas, devido à demanda por educação escolar em Iauaretê.

Ficou evidente nesse lugar a utilização da arquitetura como símbolo de poder e dominação ao observar a implantação estratégica do conjunto das edificações das instituições religiosas dominando a paisagem ao lado das cachoeiras sagradas. Essa observação sobre a arquitetura como símbolo de

poder se aplica também a Taracúá no Uaupés, Pari Cachoeira no Tiquié e Assunção no rio Içana.

Em frente a esse conjunto arquitetônico, do outro lado da via, num plano inferior sobre uma rocha voltada para as “perigosas” corredeiras da cachoeira de Iauaretê (hoje lugar sagrado registrado pelo IPHAN no livro dos lugares sagrados), ergue-se um pequeno prisma de formato piramidal em cujo nicho trapezoidal de pequena profundidade abriga a imagem de uma santa recortada numa folha metálica pintada em esmalte, a imagem da santa católica a vigiar as pedras sagradas dos heróis míticos dos Tariano.

Assim como os militares, os religiosos exercem influência enquanto representantes de instituição mediadora da conduta e organização social no vilarejo. Fez-se necessária uma apresentação formal para justificar a presença dos visitantes naquele local. No entanto, essa apresentação se deu de maneira mais branda, sem a necessidade de expor documentos pessoais ou oficiais, bastando a identificação verbal. Também se observou o contraste entre o padrão de infra-estrutura disponível aos religiosos em relação aos “*nativos*”, conforme denominação empregada por uma das religiosas. A missão, além de desempenhar a função de orientadora espiritual e educacional, atividades essas intimamente relacionadas, operava ainda como reguladora de certas relações sociais e econômicas ao comparecer como fonte de emprego e recursos para a sobrevivência de algumas famílias.

Percebeu-se uma divisão entre atuações dos padres e das freiras, enquanto essas são mais afeitas e dedicadas ao dia a dia com os problemas da educação e saúde, os padres, além da educação e administração paroquial, atuavam de maneira intensa na organização comunitária. Conheciam e tinham o cadastro de todas as 64 comunidades<sup>4</sup> do distrito de Iauaretê, nos quais contavam com o trabalho de um catequista que auxiliava no projeto evangelizador.

Sabe-se que as ordens religiosas na Amazônia são detentoras de importante acervo documental e histórico referente aos povos indígenas. Não

---

<sup>4</sup> As categorias dos assentamentos na região têm um sentido hierárquico. Os Distritos são lugares, que pela sua importância histórica, política, além de uma infra-estrutura de serviços urbanos instalada, tem um representante político do prefeito de São Gabriel da Cachoeira. As comunidades ou povoados são estruturas menos complexas administradas localmente pelas famílias extensas. Os sítios são as menores unidades de ocupação, abrigam um grupo familiar de menores proporções.

é diferente no Alto Rio Negro onde os salesianos elaboraram ao longo dos anos, uma série de registros etnográficos a partir dos quais desenvolveram – e continuam a desenvolver – estratégias para a evangelização. Em Iauaretê, quando questionados sobre a possibilidade de livre acesso ao acervo existente na missão, de pronto surgiram dificuldades das mais diversas, como, por exemplo, a seguinte explicação apresentada por um religioso responsável de plantão:

*“no momento não será possível, pois estamos em recesso escolar e aproveitamos para reestruturar o espaço da biblioteca, assim como para catalogar e classificar o material com o auxílio dos computadores. Acredito, também, que o material de que dispomos é muito pouco e pouca coisa será de interesse de vocês”. (Informação pessoal de João).*

Tudo isso colocado de maneira cordial e solícita, oferecendo os dados “disponíveis” sobre as comunidades tais como população e localização. A mesma atitude, quase que padronizada, foi utilizada na arquidiocese de São Gabriel da Cachoeira, quando se tratou de pesquisar os arquivos da missão.

Em toda situação de primeiro contato com uma comunidade, faz-se necessário um “ritual” de apresentação às autoridades locais. Tanto maior essa necessidade, no caso específico dessa localidade, que historicamente viu-se invadida pelos mais diversos tipos de gentes, com os mais variados interesses, desde científicos, religiosos e mercantilistas a predatórios, como no caso recente dos garimpos. Assim, devia-se buscar, o mais rápido possível, estabelecer referências junto às lideranças indígenas reconhecidas pela comunidade. Muitas vezes, não é fácil encontrar tais lideranças disponíveis para assumir mais uma responsabilidade relativa à presença dos “estranhos”, que inevitavelmente será motivo de cobranças de todos aqueles que estão curiosos em saber dos porquês daquela gente nova “no pedaço”.

Obedecendo às formalidades de apresentação, adequados à localidade e considerando questões hierárquicas de clãs locais, o encontro com a liderança eleita pela comunidade deu-se em espaço público apropriado para tais ocasiões, o Centro Comunitário. Apesar da companhia de um indígena, que representava uma família da região, fora necessário uma série de informações complementares, até então não exigidas antes mesmo da

apresentação de toda a documentação disponível, que por si só não seria suficiente para justificar a presença dos “estrangeiros”.

Todo assunto envolvendo aspectos relativos à cultura, como aqueles tratados na exposição de motivos no momento da apresentação dos visitantes, dizia respeito a toda a comunidade, tornando necessária uma apreciação coletiva de todas as ações ou projetos a serem desenvolvidos no lugar. Uma plenária foi convocada para tomar conhecimento e opinar sobre quaisquer propostas que viessem, de alguma maneira, interferir no cotidiano da população local. Nem militares ou religiosos foram tão rigorosos nos critérios de apreciação das credenciais e conteúdos envolvidos nas justificativas da presença de novas pessoas, ficando patente à importância das organizações indígenas legitimando, em última instância, a autodeterminação dessas populações.

O distrito de Iauaretê, segundo informações obtidas na sede da paróquia de São Miguel Arcanjo de Iauaretê, em 2000, tinha sua população distribuída em 64 povoados, sendo 22 comunidades distribuídas em bairros, que chamam de “centro”. Ao atualizar esses dados focando no “centro” verifica-se, conforme Andrello (2006:148 e 163), que são 15 etnias, 2.569 pessoas organizadas em torno de suas histórias por suas especificidades étnicas, caracterizando os bairros, cada qual com sua infra-estrutura básica estabelecida, sempre a partir das ruas com as moradias, da capela e do Centro Comunitário.

Antecedentes históricos, ligados à presença dos religiosos e comerciantes em contato com população da região, explicam, em certa medida, as condicionantes que moldaram ao longo do século passado a configuração da cidadezinha de características urbanas tipicamente amazônicas. Daí decorre uma possibilidade de pesquisas na área de urbanismo, visando compreender o processo de formação dos núcleos urbanos na Amazônia, aqui através de um testemunho atualíssimo. A localidade de Iauaretê, no Alto Uaupés aparece como ponto de referência estratégico na fronteira entre o Brasil e a Colômbia.

Junto à cachoeira de Iauaretê, na confluência entre o rio Papuri e Uaupés, havia uma grande maloca, conforme relato de Alfred Russel Wallace, após sua chegada a Iauaretê:

*“Esta era, no gênero, uma imponente edificação. Média 115 pés de comprimento, 75 de largura e 25 de altura, tendo, como sempre, as tradicionais vigas e folhas de palmeiras negras como azeviche, devido às fumaças de muitos anos. Ao lado da maloca havia cerca de uma dúzia de pequenas habitações privadas, formando assim um pequeno povoado” (1979:182).<sup>5</sup>*

A sede do distrito de Iauaretê estrutura-se a partir do que denominam de Centro, sendo composto por áreas de assentamentos urbanos caracterizados como bairros. Os bairros, em número de 10, que compunham esse núcleo urbano eram: Santa Maria, São Pedro, Fátima, São Miguel, Aparecida, Dom Bosco, Cruzeiro, Dom Pedro Massa, Domingos Sávio e São José. A zona rural era subdividida em áreas relacionadas aos trechos dos rios, totalizando 64 comunidades, conforme informação dos religiosos<sup>6</sup>:

- Baixo Uaupés – Urubuquara, São Brás, Nova Esperança, São Francisco, Marabitana, São José, Jibari, São Luis, Loiro, Paraná Jucá (Japu Igarapé), Vila Nova, Jacaré Branco e Jacaré Branquinho, Cabari, Piracema, Boca do Traíra, Santo Atanásio e Novo Sítio, Juquirá e Fazenda Nossa Senhora (pasto do Milton), Aracu Porto, Sítio do Joanico Alves e Jacitara, Ilha de São João e Boca do Juí.
- Papuri – Japurá, Sabiá, Aracapá e Serrinha, Pari Ponta, Santa Luzia, (Turi Igarapé), São Pedro e São Sebastião, Santa Cruz do Turi e Abacate, Esteia ou São José, Camuti ou Santo Antonio, Japim, São Gabriel, São Paulo, Pato (Urucu Igarapé), Santa Marta e Santo Antonio, São João, Uirapixuna, Anchieta, Pinu-Pinu ou São Fernando, Jandiá, Uaguiá, São Miguel, Santa Cruz do Inambu, Melo Franco.
- Alto Uaupés – Itaiapu, Miriti, Umari Cachoeira, Piranha Ponta (sítio do Antônio Ferreira) e Sítio do Augusto Ferreira, Mirapireira, Santa Rosa e Ira Ponta, Cuiubi, Ji Ponta e Ilha do Japu, Arara, Ilha do Inambu, Puraquê Ponta, Caruru, Matapi, Jacaré, Jurtica, Tainá, Taracua, Iauaretê Ponta, Açai, Querari, Yavuiari.

---

<sup>5</sup> Considerando que nas medidas em pés a unidade equivale a trinta centímetros, essa maloca média: 34,50m de comprimento, por 22,50m de largura e 7,50m de altura.

<sup>6</sup> Informações obtidas na Paróquia de São Miguel Arcanjo em Iauaretê/AM em 2000.

Na zona rural de Iauaretê, os indígenas fazem seus roçados de macaxeira, mandioca e frutíferas, mantendo aí relações de posse com o território, estabelecidas a partir das ocupações imemoriais do mesmo, revelando-se relações de parentesco definindo territorialidades e mesmo contorno de paisagens devido aos usos.

Os bairros de Santa Maria e São Pedro se encontram na margem oposta daquela onde foi implantada a Missão Salesiana. Nessa margem está, o posto da FUNAI, além de uma escola e um pequeno cemitério, onde, na última visita a campo, em 2005, participei como convidado, junto com os Tuyuca, da festa de inauguração de uma maloca. Cada comunidade tinha seu centro comunitário e capela desempenhando papel central na vida social dos bairros.

Na margem esquerda, onde está a missão, o sistema viário era constituído por um eixo principal, ao longo do qual se localizavam os equipamentos urbanos mais importantes: o hospital (fundado em 1939), as edificações da missão, o prédio dos correios e telégrafos (que obedece a um padrão encontrado em São Gabriel da Cachoeira), o novo hospital militar, a central termoelétrica e o centro comercial mais expressivo. Mais afastados desse eixo principal ficavam outros equipamentos urbanos importantes: o campo de futebol, o cemitério, o quartel e o campo de pouso. Com exceção das instalações do hospital, das missões e dos militares, não se encontrava nenhuma infra-estrutura de saneamento básico. Não havia sistema de esgoto individual, nem abastecimento d'água. Algumas residências contavam com poços e cacimbas. A água da chuva era armazenada para o consumo na maioria das moradias.

Um sistema viário desenvolvia-se, a partir de uma via consolidada, ao longo da margem transpondo pequenos cursos d'água. Da via à beira rio partia outras vias com um desenho claro e definido, às vezes, como trilhas que interligavam eixos mais consolidados. Ao longo desses caminhos estreitos acomodavam-se habitações dos mais diversos padrões construtivos. Várias ruas ladeadas por casas alinhadas surgiam sem ligação com uma outra via. Mas, ainda assim, o que se percebia era a cidade se espalhando pelo território adentro avançando sobre a mata e aproximando-se dos sítios e fazendas que resistiam. Essa ocupação próxima aos sítios ocorre por parte

de familiares e parentes dos seus proprietários. O termo fazenda foi utilizado pelas pessoas que nos acompanhavam na ocasião.

O centro polarizava os fluxos da zona rural em sua direção através da oferta de serviços de educação e saúde. A escola obrigava mais de 2.000 alunos e seus familiares a viverem num pêndulo que ocupava ora o centro durante as aulas, ora os sítios, fazendas e seus roçados nas épocas de recesso escolar. Existia assim uma sazonalidade ligada mais ao calendário escolar que as condições climáticas que definem as cheias e vazantes, ou as constelações que tradicionalmente orientavam as atividades produtivas e rituais.

A vida urbanizada das aldeias fragmentadas se espelhava nos bairros, nas residências unifamiliares, nas capelas, nos centros comunitários tudo em torno da missão, do comércio, da energia elétrica, dos hospitais e do quartel.

Conforme observou Ana Gita de Oliveira (1981), a organização espacial no distrito de Iauaretê foi imposta pelos missionários, mas, apesar disso, as famílias se agrupam conforme o seu grau de parentesco:

*“Através dos sobrenomes impostos pelos missionários à moda da sociedade brasileira, se nos revela um outro padrão de organização social interno aos povoados, qual seja, ao invés de percebermos apenas casas enfileiradas, veremos que as casas se agrupam por famílias nucleares portadoras de um mesmo ‘sobrenome’. O critério do agrupamento das casas obedece uma hierarquia de status dada tradicionalmente pela distinção entre ‘irmão maior’ e ‘irmão menor’.” (1981:86).*

Os grupos étnicos se reconhecem a partir de uma resignificação dos espaços de produção e reprodução da cultura estando esses bairros eminentemente hierarquizados pela tradição das relações de parentesco (Andrello, 2006a).

Naquela oportunidade, nos encontramos do grupo de senhores interessados na questão da valorização cultural, o dabacuri que seria realizado em retribuição às oficinas que preparamos não aconteceu. Permanecemos em Iauaretê, registrando as nossas primeiras impressões, percorrendo um pequeno trecho no baixo Papuri até alguns pontos identificados pelos Tariano como lugares sagrados. Visitando Aracapá, fomos recepcionados com uma *quinhãpira* na casa do senhor Severiano Tariano da



família Moreira e conversamos longamente sobre o sentido das territorialidades e das histórias ancestrais que davam conta do lugar como terra dos Tariano. Na cachoeira de Aracapá, registramos várias armadilhas de pesca, *kacuri*, *kaia*, *jequi*, *matapi*, que estavam ali conforme preceitos rituais, segundo eles, onde os ancestrais indicaram. Ainda no Papuri, estivemos no remanso do Tucunaré (*yapá*), no paraná do Busá, conhecemos também alguns petróglifos que representariam figuras da cobra canoa e outras entidades criadoras, e a localidade onde teria ocorrido a primeira relação sexual, lugares identificados como casas de transformação onde a paisagem registra em seus aspectos físicos uma outra temporalidade associada à história de longa duração.



Kaia (cachoeira de Aracapá, rio Papuri), 2000 – Foto Almir de Oliveira



Kakuri (cachoeira de Aracapá, rio Papuri), 2000 – Foto Almir de Oliveira

Na ocasião estavam erguendo no terreno da missão duas “palhoças culturais” onde, segundo os Tariano responsáveis pelo projeto de valorização cultural, antigamente existia uma maloca. Ocorre que as duas construções não faziam referência às malocas tradicionais a não ser pelos materiais empregados na construção, esteios de madeira e cobertura de palha, eram de forma circular abertas em todo seu perímetro, enfim, o que se conhece como chapéu de palha. Intrigou-nos a iniciativa que, na época, não tínhamos como melhor avaliar, mas enfim a vida se transforma, assim como a paisagem se modifica pelo passar dos tempos. A dimensão regional ganha importância e significado a partir da capacidade de incorporação dos novos símbolos e imagens. Os espaços integram-se numa nova dinâmica capaz de operar reconquistas de valores sempre presentes tais como a maloca, outrora entidade organizadora da vida comunitária que hoje ocupa novos lugares.

Outra experiência que ampliou a questão do sentido da reconstrução das casas tradicionais deu-se em 2002, quando fui chamado pelos índios Macuxi, através do programa São Marcos, para visitar o posto na base Surumu, em Roraima. Ali idealizavam a implantação de um centro de divulgação e pesquisa, que teria como referência a casa macuxi tradicional. Tive a oportunidade de percorrer os campos e visitar alguns sítios arqueológicos, com especial atenção a Pedra Pintada, onde se configura uma verdadeira cidadela no seu nicho principal, que se eleva sobre a planície e donde se controla todo o horizonte numa abertura de 180°, falávamos na ocasião das diversas formas de habitar e de se relacionarem povos e ecossistemas. Percebi que, sendo grupos, onde a história do contato introduzira a agropecuária como possibilidade de subsistência, todo conjunto de recursos à disposição havia sido manejado para garantir aquela atividade de forma extensiva. As casas tinham, por sua vez, assumido suas locações à maneira de pontos de apoio dispersos nos ditos lavrados de Roraima. Durante alguns dias, pude levantar algumas dessas casas unifamiliares, construídas em taipa de sopapo e cobertas de sapé, uma espécie de gramínea das savanas. Dessa construção de modestas dimensões, dividida em três ambientes, se servem atualmente Macuxis, Wapichanas e Taurepang, que também tinham recebido, no início do século XX, o etnólogo Koch-Grünberg que, por sua vez, registrou casas comunais das quais não davam mais conta, uma vez que aquelas que eu tinha registrado cabiam bem num contexto de abrigos para ecoturismo à beira da estrada que dá acesso a Venezuela, a BR. 174.

Os trabalhos desenvolvidos durante os últimos seis anos facilitaram os diálogos e as trocas de conhecimento colocando ainda mais em evidência a questão da reconstrução das malocas tradicionais, encaradas como patrimônio cultural. Tema que passou a ser de interesse de várias organizações indígenas ao longo do rio Negro como, por exemplo, da Associação Indígena de Barcelos (ASIBA), que me convidou para realizar palestra sobre o tema, o que me possibilitou estar por duas vezes em Barcelos discutindo, inclusive, a construção da sede da organização e também de uma maloca, que chamavam de Casa do Conhecimento, para

realização de atividades culturais num parque urbano naquele município, seria utilizada como espaço dedicado a educação patrimonial e ambiental.

### **A procura da beleza perdida**

Nos últimos dez anos, verifica-se no Alto Rio Negro, com cada vez mais intensidade, o movimento de retomada das construções das malocas tradicionais entre os povos de língua aruak e tucano. Malocas que percebo como elementos centrais das culturas desses povos, que, a partir do início do século XX, começaram a dar lugar aos povoados instituídos pelas missões religiosas. Esse reavivamento da cultura através da reconstrução das malocas pode ser observado, por exemplo, nas comunidades Tuyuka do Brasil que desde 1994, conforme Cabalzar (1999), voltaram a erguê-las, ainda que com funções diferenciadas das originais. Movimento de retomada que estimula o estudo e conhecimento dos saberes construtivos de espaços que representam, na verdade, visões de mundo materializadas neles mesmos. Segundo Stephen Hugh-Jones (1978), a maloca reproduz um modelo, cada elemento construtivo estrutura uma parte do universo no qual se desenvolve a vida destes povos.

As malocas tradicionais no Alto Rio Negro são espaços que representam, de maneira inequívoca, a oposição entre natureza e cultura, Jorge Pozzobon, em suas histórias de fronteiras no episódio “Vocês brancos não tem alma”, que dá nome ao livro, relata uma reza do tukano Beré, seu guia no rio Marié, para mandar embora Boraró que estava zangado com os dois viajantes.

*“Vai embora, porque nós somos gente. Gente mora em aldeia...Na aldeia, tem...”*

*...Na aldeia, tem a maloca. A maloca é feita de esteios, parede e teto. Há três tipos de esteios: os esteios dos homens, os esteios das famílias e os esteios das mulheres. Então a reza continua descrevendo o teto e as paredes da maloca. Quando a descrição da maloca termina, a reza volta à formula repetitiva:” Por isso vai embora, porque nós somos gente. Gente mora em aldeia. Na aldeia tem...Então vêm sucessivamente o conjunto de objetos rituais, o conjunto dos equipamentos de pesca, de caça, de processamento da mandioca, os objetos de cozinha e assim por diante...O papel destacado da maloca nessa reza não é gratuito.As aldeias tradicionais dos Tukano consistem de uma única maloca, normalmente com uns 20 metros de comprimento. Cada maloca abriga um clã diferente. Os clãs se transmitem em linha paterna. Todos os homens e crianças de uma dada maloca se relacionam*

*por meio de laços masculinos de parentesco. As mulheres casadas vêm de outras malocas (outros clãs) e as solteiras, quando casam, vão embora, morar com os maridos.*

*As malocas tradicionais têm sempre a mesma estrutura básica. Face à barranca do rio, está a porta dos homens. Do lado oposto, face às plantações de mandioca e da floresta, está a porta das mulheres. Entre esses dois extremos ficam os compartimentos familiares. Os esteios que sustentam o teto são classificados segundo essa repartição do espaço interno.*

*O ritual Tukano mais importante é conhecido pelo nome de Jurupari. Nele, os homens adultos entram pela porta masculina, tocando flautas sagradas, que as mulheres não podem ver. Para os índios, esse ritual encena o começo do mundo, quando vários clãs Tukano vieram até os trechos de rio que atualmente ocupam. A maloca é tão importante para esses índios, que seus mortos são nelas enterrados. Os homens, debaixo da pista de dança do ritual Jurupari; as mulheres, no piso dos compartimentos familiares.*

*Obviamente, a reza de Beré estava reproduzindo de alguma forma a maloca tradicional, embora ele não vivesse mais numa delas desde a tenra infância. Para lutar contra a criatura mais perigosa da floresta eu pensei, ele tem que evocar o mais forte elemento de sua cultura, a maloca tradicional. Fazendo isso, ele manda a natureza de volta à selvageria que lhe é própria, tamanho é o poder mágico das palavras'." (2002:47)*

Nessa passagem, em que registra a importância dessas casas, o etnólogo aborda, de forma precisa, pontos relevantes da performance de Beré, um pajé Tukano, para que possamos caracterizar os espaços das malocas, tendo como base referências de algumas permanências a respeito dessas casas aldeias, que pude confirmar durante os trabalhos de campo. Tomo aqui o sentido de performance apontado por Richard Schechner (2000:75), como interação entre pessoas, integrando a figura do observador, aqui o pesquisador faz parte da cena, atuações modificando de forma ritualizada os contornos de tempo e espaço, como prefere o autor ao mencionar Rappaport, um exemplo de ritual ecológico, uma mediação para regular as forças em jogo na natureza. Percebi como podem as performances oferecerem um meio de acesso aos bens culturais de natureza imaterial, servindo, portanto como instrumento privilegiado na abordagem do meu objeto de estudo. Pozzobon (2002) estabelece uma relação entre espaços e cultura de maneira clara, descreve num breve texto a sintaxe e a morfologia espacial das malocas tradicionais de forma a explicitar inequivocamente um sentido identitário ontológico.

Desde minhas incursões iniciais até as últimas estadias de campo no rio Negro o que parecia curioso era que, apesar da quase total ausência material das malocas, todos, tanto entre os Tukano quanto entre os Aruak

vivendo no Brasil, tinham na memória essas sintaxes e morfologias espaciais que se apresentavam através dos relatos míticos, como por exemplo, durante os ateliers de arquitetura, realizado entre os Tuyuca, em que as crianças desde os três a quatro anos demonstraram especial interesse pela história da preguiça. Essa história encontramos registrada na mitologia sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Porá (Fernades & Fernandes), transcrevo aqui o trecho no qual a preguiça assume seu papel emblemático relacionado à permanência em vários sentidos, correlacionando tempo e espaço na narrativa mítica.

*“Os Wāhti levaram o seu primo de volta para casa para curá-lo. Enquanto isso, a mãe da criança desceu rapidamente da árvore e seguiu para a sua maloca. Encontrou a maloca no cerrado, desabitada, com uma preguiça morando no teto. Olhando para a preguiça, que antes era sua avó, ela perguntou: ‘O que aconteceu com vocês para deixar a nossa maloca nesse estado?’ ‘Não saberei lhe explicar! É uma maldição de Deyubari gōāmu minha neta! As mulheres iam para a roça e não voltavam. Os homens iam caçar ou pescar ou fazer outros trabalhos no mato e também não voltavam mais para a maloca. No fim, eu e seu avô ficamos morando sozinhos aqui e me transformei, sem saber como, numa preguiça’, respondeu a velha avó.*

*No dia seguinte, a moça limpou ao redor da maloca e dentro também. Enquanto isso, a preguiça tomava conta da sua filha. Ela era uma verdadeira babá. Pendurada na cumeeira da maloca com a filha da neta em cima da sua barriga, ela se balançava cantando para fazê-la dormir: -‘Siropere waago kome wahpa suri wahpa ñakōākā Buipire waago mahā poari wahpa ñakōāka há há hó’ (Se for casar no oriente, será a troco de ferro e de roupas! Se for casar no poente, será a troco de penas de arara há há hó). Mas, mesmo assim a mãe da criança desconfiava da preguiça. Ela sempre pensava: -‘Será que essa preguiça não vai arranhar minha filha?’ No mesmo instante, a preguiça respondeu ao pensamento da sua neta, dizendo que ela não faria mal algum para a filha de sua neta.*

*No dia seguinte, a mulher preparou um grande caxiri. Na madrugada, antes de coar o caxiri, ela preparou breu e cigarro e sentou-se para benzer os dois, colocando nas fumaças do breu e do cigarro o poder de fazer os parentes voltarem à sua aparência anterior. Depois disso, ela limpou o caminho para eles voltarem.*

*Ao amanhecer, ela defumou ao redor da maloca. Terminando de defumar, ela chamou com voz alta os seus parentes que há tanto tempo estavam perdidos no mato. Logo depois da chamada, estes começaram a voltar. Quem tinha ido caçar, voltou com carne de caça. Quem tinha ido pescar, voltou com peixes. Quem tinha ido tirar uarumã, voltou com feixes de uarumã. Quem tinha ido arrancar mandioca, voltou com o aturá cheio de mandioca. Quem tinha ido tinguijar nos igarapés, voltou com peixes tinguijados. Quem tinha ido buscar lenhas, voltou com feixes de lenha e assim por diante.*

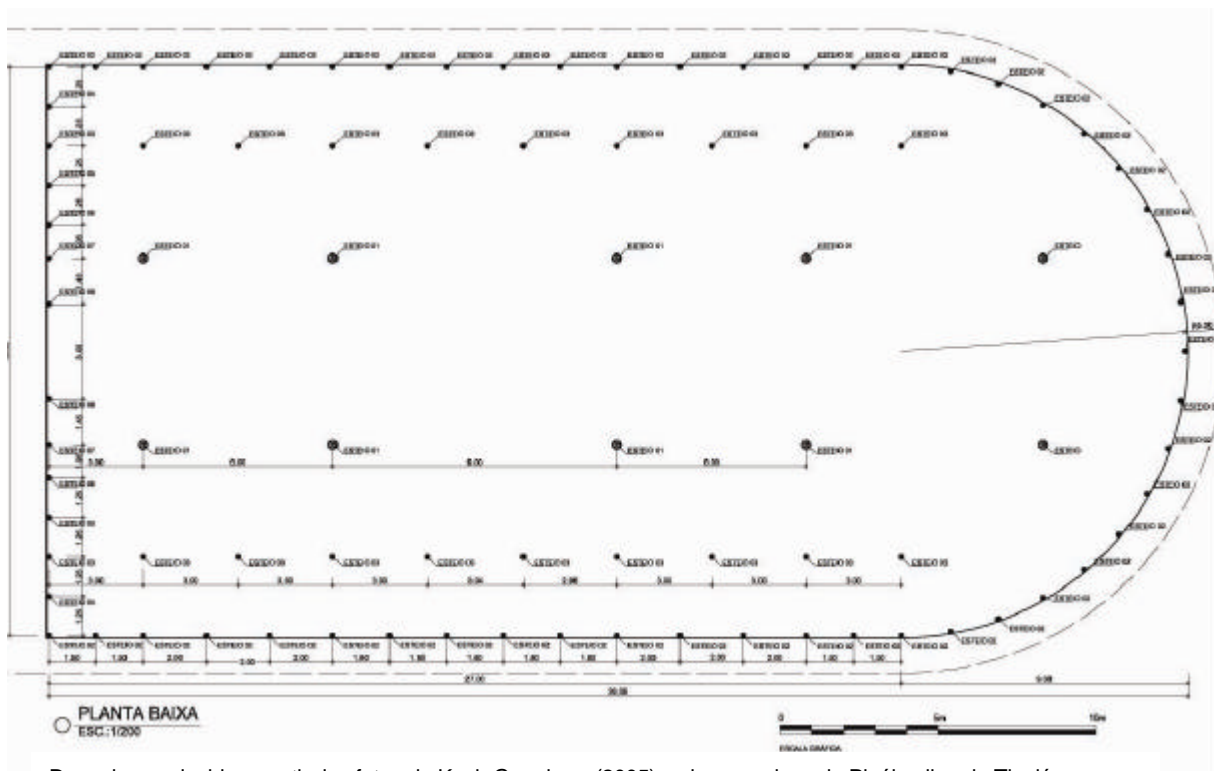
*Depois que todos voltaram à sua forma humana, eles retornaram as suas vidas bebendo caxiri à vontade.”(1996:76-77)*

Em várias aldeias que visitei percebi, nos relatos das crianças, jovens e adultos, a figura dessa preguiça guardiã, que remete a temporalidades ancestrais, a bisavó da menina que ensina os preceitos do casamento afirmando o sentido da casa enquanto lugar do clã, definindo possibilidades de alianças, dando uma medida de permanência, marcando a fixação do grupo no lugar da maloca, marcando o lugar da casa como espaço ungido pelas rezas e rituais. As crianças aprendem desde cedo que o abrigo e a segurança estão relacionados ao ponto mais alto da maloca, a cumeeira, desde os tempos da criação do mundo, quando as gentes ainda não eram definitivamente humanas. A maloca desempenha papel central na construção da memória coletiva desses índios, dando sentido espacial e temporal aos lugares da família. Evoco aqui, como já o fez Stephen Hugh-Jones (1995), com todas as ressalvas, o sentido da casa elaborado por Lévi-Strauss que associava o lugar ao clã, ao espaço e ao parentesco.

Nos desdobramentos daquele trabalho contratado pelo IPHAN, tendo em vista a ausência material daqueles espaços, as tão faladas malocas, buscamos seu reconhecimento e recorreremos à sua recriação em escala reduzida. Maquetes foram construídas, em 2001, no laboratório de modelos reduzidos da Universidade de Brasília (UnB) a partir de referências iconográficas e etnográficas, em especial as do etnólogo Theodor Koch-Grunberg (2005), e dos trabalhos do padre salesiano Casimiro Béksta (1988). Foi assim que começamos discutir os aspectos técnicos e simbólicos que envolvem essas casas de transformação, conforme os Tuyuca as denominam. Desse trabalho inicial, resultaram estojos de madeira, medindo

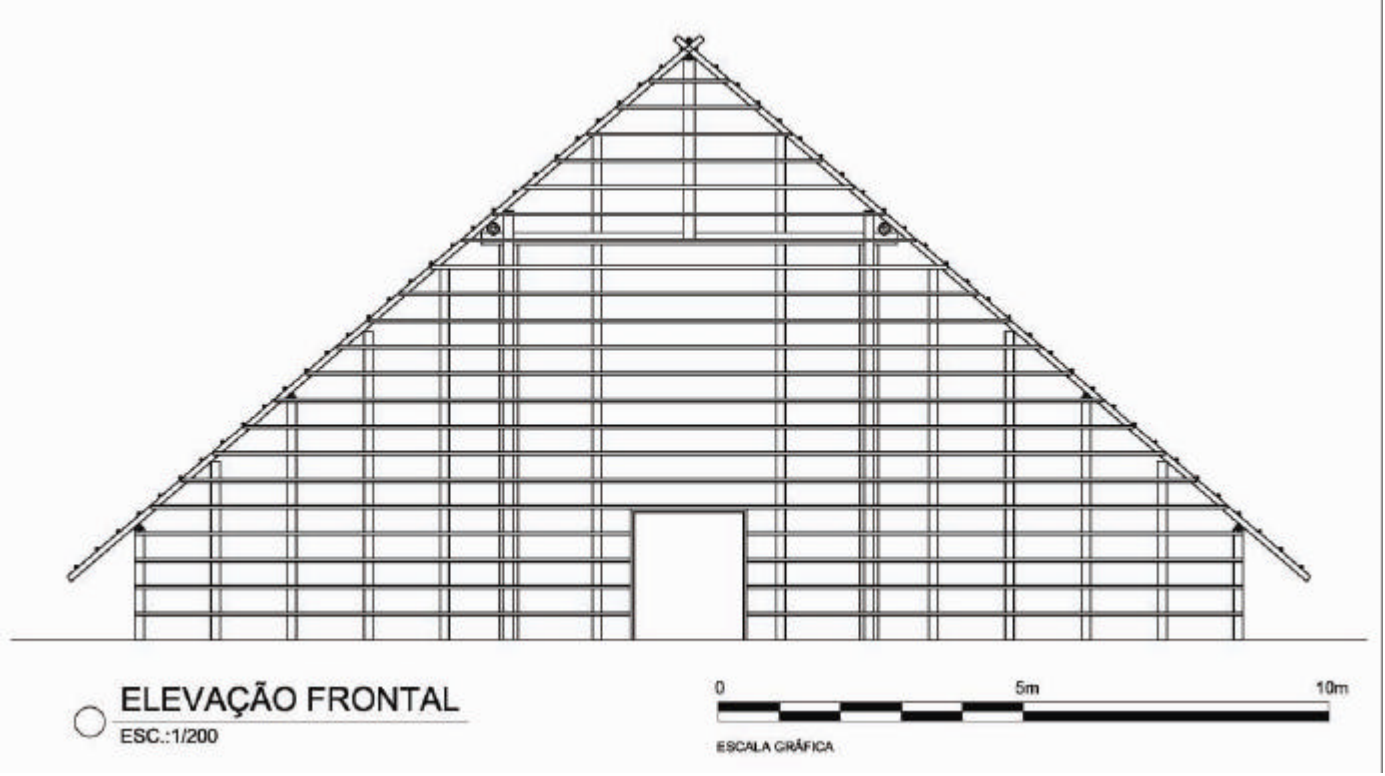
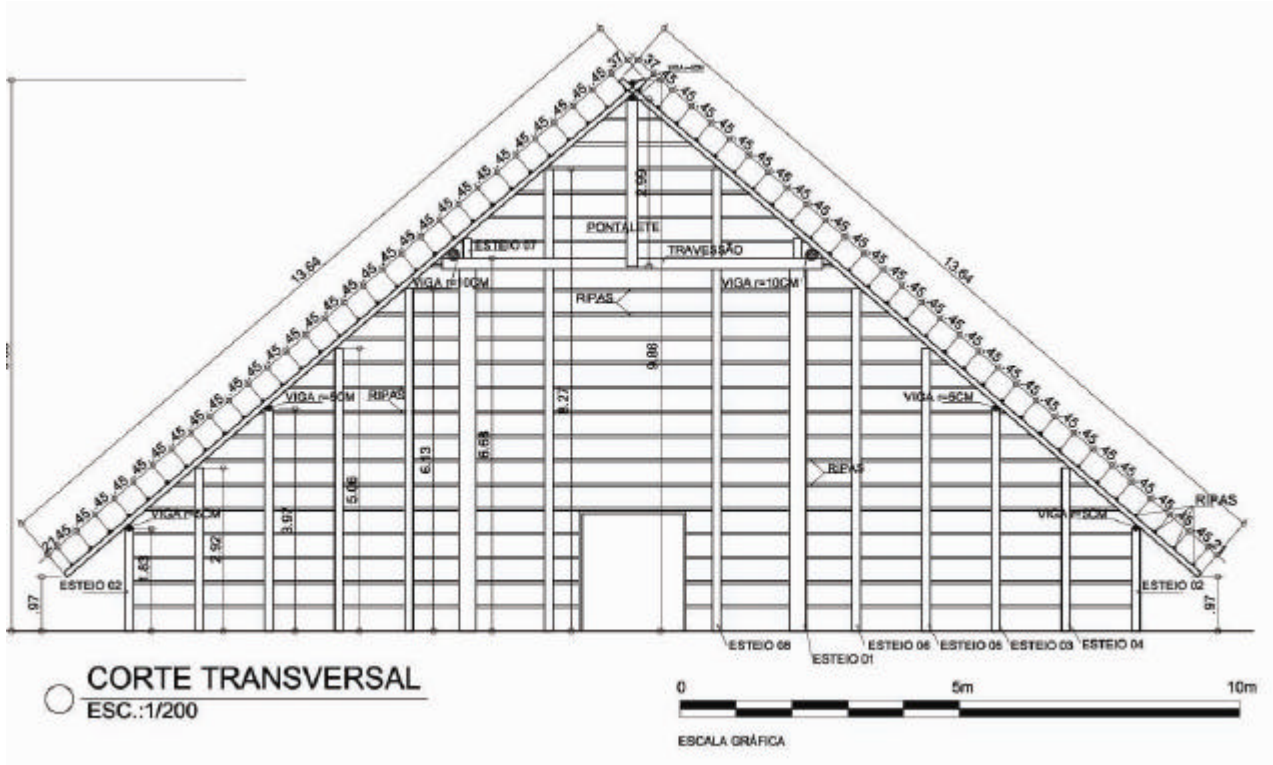
60X100X6cm que continham um jogo de montar, no qual as estruturas eram armadas, amarrando-se com fios de tucum as pecinhas de madeira usinada, que, por sua vez, eram instaladas em perfurações definidas pela planta baixa da maloca desenhada na escala 1/40 na tampa do estojo. As maquetes produzidas dessa maneira demandavam uma série de equipamentos especiais, como tornos elétricos e lixadeiras, além de requererem muito tempo para montagem, cerca de sete dias de trabalho, uma vez que era necessário dar aproximadamente mil e duzentos nós em peças de dimensões reduzidas.

As plantas de arquitetura, que apresento a seguir, serviram para orientar a construção de nossa primeira maquete, foram resultado de um trabalho de interpretação de material iconográfico e de relatos etnográficos de alguns viajantes, mais especificamente as fotos de Koch-Grünberg, datadas do início da primeira década do século passado. Interpolando medidas, proporções e escalas, chegamos ao modelo do que poderia ter sido a maloca de Pinókoaliro dos Tuyuka, no rio Tiquié. O teste sobre a fidedignidade da maquete foi feito aos Tuyuka reconhecerem-na como a tal mencionada, referência de um lugar considerado central, concentrador de poder, para aquele povo na região do alto Tiquié.

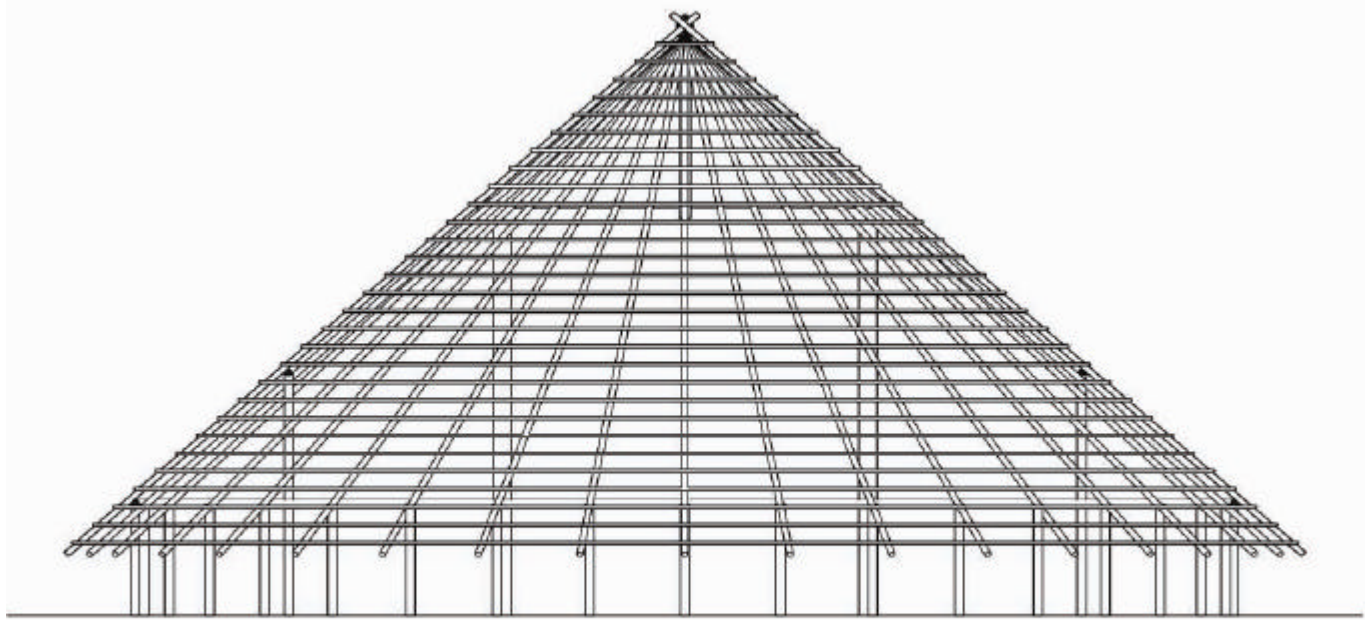


Desenho produzido a partir das fotos de Koch-Grünberg (2005), sobre a maloca de Pinókoaliro, rio Tiquié.

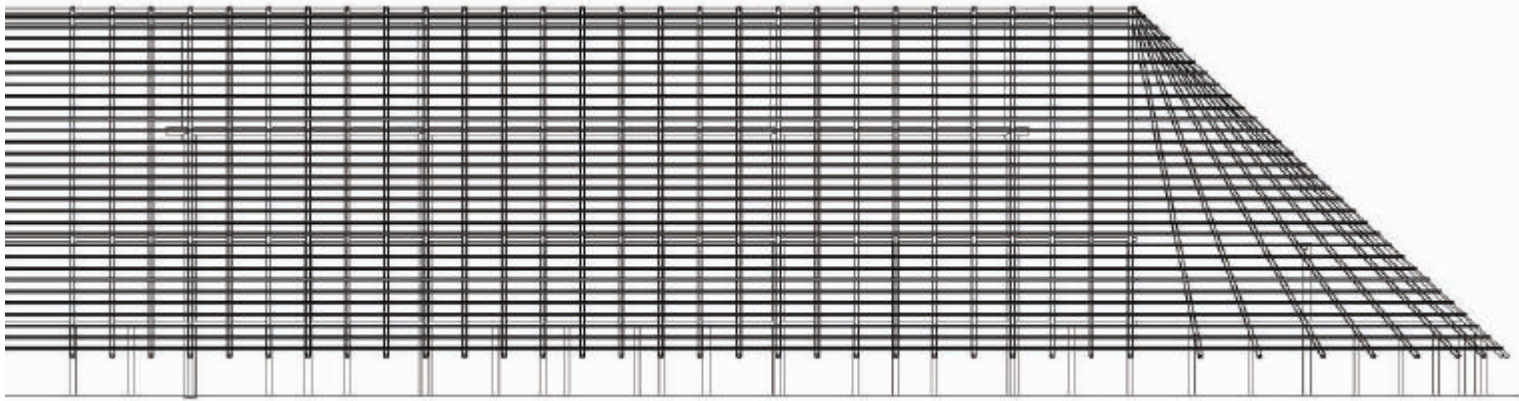
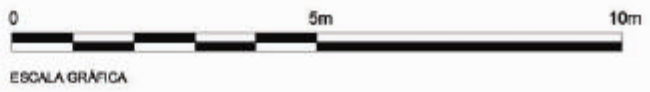




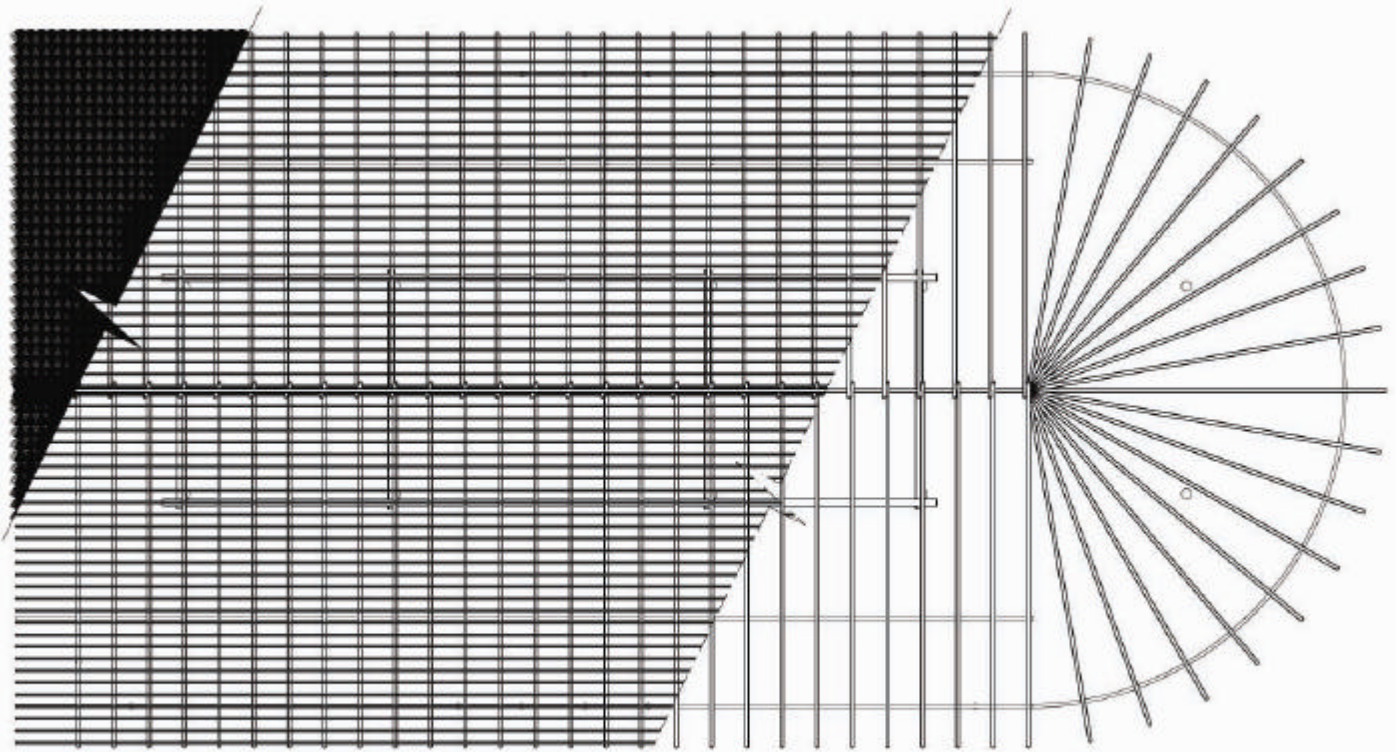




○ **ELEVAÇÃO 02**  
ESC.: 1/200



○ **ELEVAÇÃO 01**  
ESC.: 1/200



○ **PLANTA DE COBERTURA**  
ESC.: 1/200

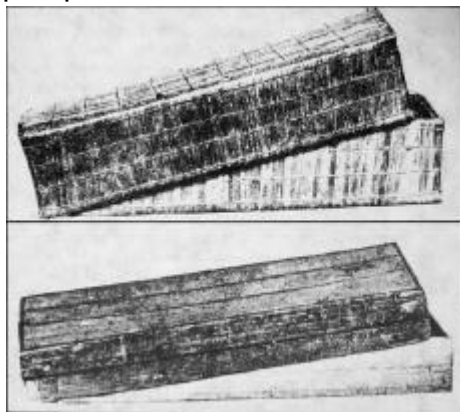


A planta baixa deixa claro tratar-se de uma casa de grandes proporções, são mais de trezentos metros quadrados de área abrigada, se define em termos de espacialidades, a partir de quatro linhas paralelas de esteios contidas pela linha de fechamento do seu perímetro, perímetro esse em forma circular num de seus lados, o que cria uma área em planta semicircular. Possui os espaços laterais destinados aos compartimentos familiares, uma grande praça central delimitada por dois pares de esteios separados por vãos de seis e oito metros, sugerindo esse espaço como lugar de destaque na composição interna, ao fundo sobre a planta semicircular estariam as dependências do “dono da casa”. A partir desses desenhos, podemos avaliar como comparecem nesse modelo, os tais princípios básicos da arquitetura verificados desde Vitruvius (1960): ordem, distribuição, eurritmia, simetria, propriedade e economia. A **ordem** nesse caso, poderia ser percebida como aquilo que diz respeito às hierarquias dos esteios, em relação às suas posições relativas aos usos dos espaços internos, bem como suas dimensões e proporções em relação aos intercolúnios, e também a seqüência dos vigamentos e encaibramentos que dão suporte à cobertura. A **distribuição** fica evidente ao pensarmos numa nave central de pé direito maior, dedicado às atividades coletivas de cunho ritual, altura essa que vai diminuindo para as duas naves secundárias das laterais esquerda e direita, que assim vão se conformando à escala das pessoas que aí tem seu dia a dia. São duas galerias, uma destinada a permanência prolongada, a de altura menor onde se abrigam as famílias, outra intermediária, que funciona como espaço de transição e circulação entre as naves. A **eurritmia** pode ser pensada pela alternância entre os esteios que demarcam os limites das e entre as naves. A **simetria** pode ser percebida ao traçar-se um eixo central pela edificação no sentido da cumeeira, quando a esquerda e a direita se distribuem simetricamente os esteios. A **propriedade** podemos pensá-la a partir da adequação desses ambientes relativos aos seus usos e ao conforto ambiental obtido em cada um deles, bem como no conjunto que formam no todo da construção. A **economia** diz respeito à adequação dos materiais empregados na consecução da obra, onde meios e fins devem estar em perfeita harmonia. Verificados esses princípios, teremos seus reflexos na

forma final da obra, pensando na tríade vitruviana que preconiza para a edificação: estabilidade (firmitas), conforto (utilitas) e beleza (venustas).

A experiência com os atelieres, nos sugere pequenas alterações nesse modelo, no sentido de diminuir os vãos entre os esteios dos pórticos de 5.90m para 3.90m, bem como a redução em dez por cento na altura da cumeeira e dos esteios como um todo, reajustes que esses jogos pedagógicos permitem com grande facilidade.

Em 2004, dessa vez em parceria com o Instituto Socioambiental, as maquetes estariam inicialmente integradas ao projeto “Caixas de Malocas”, estojos que conteriam um jogo com as peças necessárias para montar algumas versões das casas sagradas, numa escala adequada, para desenvolver atividades pedagógicas. Esses estojos seriam feitos com as folhas das palmeiras assim como as caixas de adornos que, segundo os Tuyuca, guardam a alma da maloca. Assim, estaríamos criando um instrumento para intercâmbio de idéias associadas ao processo de educação diferenciada desenvolvido em todo o noroeste amazônico. Idéia inicial que circulou entre os Tuyuka que estavam no processo de implantação da escola Utapinozona.



Caixa de adorno – Foto: Koch-Grünberg



Caixa de malocas, 2003 – Foto: Hieronimus do Vale

Higino Tenório, Tuyuka da aldeia São Pedro, ao visitar, em setembro de 2004, meu atelier em Manaus demonstrou interesse imediato sobre a réplica daquela maloca em escala reduzida e articulou a partir dali uma oficina para a escola Utapinozona. Iniciamos então os preparativos do que viria a ser o atelier de arquitetura desenvolvido, em novembro de 2005, na aldeia São Pedro no alto rio Tiquié.





Higino Tenório no atelier em Manaus, 2004 – Foto: Carmen Do Vale



Maquete de buri, 2005 – Foto Almir de Oliveira

Ao aceitar o convite, assumimos o desafio de criar meios adequados para reproduzir a experiência dos laboratórios da UnB na aldeia no alto rio Tiquié. Desafio de implementar um diálogo intercientífico, gerando conhecimentos híbridos, isto é, cultural e ecologicamente contextualizados. Não iríamos dispor das ferramentas utilizadas nos laboratórios de maquetes, nem os materiais seriam os mesmos. Iniciei um processo de pesquisa com materiais da floresta que guardavam semelhança com aquelas hastes de madeira usinadas até corresponderem às dimensões requeridas pelas peças na escala escolhida. Vários tipos de tabocas, folhas e ramagens foram testados quanto às suas qualidades físicas. Observamos detidamente as condições em que esses materiais seriam utilizados e selecionamos as folhas do buri (*auritia flexuosa*), nas hastes roliças dos seus folículos, encontramos material na escala para montar as superestruturas constituintes das malocas e nos colmos das folhagens, retiramos madeira tipo balsa com a qual criamos uma base facilmente perfurável para receber essas hastes. Faltava o elemento com o qual faríamos a união das peças. Após experimentar vários fios flexíveis, percebemos que continuaríamos demandando muito tempo para montar aquilo que deveria ser um jogo didático, portanto de fácil manuseio. A solução veio ao observar nos objetos de uso ritual como eram calafetadas as amarrações dos artefatos que exigiam impermeabilização, a cera das abelhas melíponas era o material ideal. Dessa maneira, utilizando a cera das abelhas sem ferrão e as folhas do buri, espécie exótica (segundo os Tuyuka) de palmácea introduzida no alto rio Tiquié, elaboramos um protótipo para servir de referência no atelier a ser desenvolvido na aldeia.

Durante o desenvolvimento do protótipo incrementaram-se as discussões sobre o conteúdo dos ateliers. Além das caixas de malocas, o enfoque deveria ser ampliado dando margem para levantar questões práticas que envolvem os espaços de habitação e convívio social em toda sua complexidade, aspectos relacionados ao conforto e adequação das casas e demais edificações, bem como as questões ambientais deveriam ser objeto das preocupações levantadas com o atelier. Habitar seria a equação complexa a ser explorada, tendo como código a ser decifrado a arquitetura entendida como espaço e tempo vividos.

A perspectiva inicial de trabalhar com a maloca tradicional nos pareceu bastante adequada, uma vez que aquela proposta estava ancorada num elemento emblemático da memória coletiva, capaz de catalisar momentos da história das técnicas do habitar. Não foi difícil construir, a partir desse elemento privilegiado, a maloca tradicional, um caminho que seria percorrido através dos fazeres durante o atelier.

Nos trabalhos desenvolvidos nesse período, o atelier teve como objeto a maloca tradicional e foi pensado com a seguinte perspectiva: a partir da construção de modelos reduzidos, iríamos transitar por três períodos na temporalidade Tuyuka, temporalidades essas nas quais a maloca e os conhecimentos relativos ao seu imaginário teriam significados distintos em função do poder que o grupo teria sobre esse espaço sagrado. Simultaneamente, acessaríamos o período no qual ainda eram detentores absolutos do poder sobre suas casas aldeias, início do séc. XX; o período em que esse poder foi usurpado pelos missionários salesianos, que destruíram esses espaços, empresa predatória iniciada em 1914, que teve seu auge nos anos 70; e o período onde o poder sobre esse espaço sagrado surge como eixo de um movimento da valorização cultural na transição do século XX para o século XXI.

### **O atelier de arquitetura na aldeia São Pedro no alto rio Tiquié: reconstruindo espaço e tempo**

Partimos de Manaus e chegamos a São Gabriel da Cachoeira num domingo. A equipe responsável pelo atelier seria formada por mim, arquiteto desenvolvendo trabalhos na Amazônia desde 1988; Simão Bolívar meu

assistente artesão miniaturista graduando em geologia; no Instituto Socioambiental receberíamos o apoio da coordenadora de educação do Projeto Rio Negro, antropóloga Carmen do Vale e do antropólogo Aloisio Cabalzar, assessor trabalhando no rio Tiquié; na aldeia São Pedro, no rio Tiquié, o coordenador da escola Tuyuka Utapinozona, Higino Tenório, organizou a turma de alunos do segundo grau que participaria do atelier. Durante os dias em que permanecemos em São Gabriel da Cachoeira preparando o material para o deslocamento pelos rios Uaupés e Tiquié acima, tivemos a oportunidade de discutir com o assessor, antropólogo colombiano, Francisco Ortiz, aspectos do atelier que envolveriam conhecimentos de etnomatemática, disciplina com a qual vinha desenvolvendo seus trabalhos. Ortiz rememorou o caso do povo Andock na Colômbia, que no início do século XX somavam cerca de 10.000 pessoas, e, com o advento da exploração da borracha, foram reduzidos a 300 indivíduos que se dispersaram. A partir da iniciativa de uma liderança importante, reconstruíram uma maloca que operou como ponto de aglutinação, permitindo que o povo se reorganizasse garantindo sua afirmação enquanto etnia. Discutimos, na oportunidade, questões sobre a organização social e de poder relacionadas às casas tradicionais enquanto núcleos de representação desse poder e permanência no sentido de continuidade de uma sociedade estruturada a partir de suas referências identitárias.

Contribuição sobre conhecimentos de etnomatemática no processo de educação no qual está inserido o atelier também foi agregada quando, em agosto de 2005, em Manaus, apresentamos ao matemático Maurice Basin a matriz sobre a qual seriam reproduzidos os modelos da maloca histórica de Pinókoaliro. Na ocasião, percebemos como esse exercício poderia oferecer material para pensar as quantificações que fazemos o tempo todo para dar conta das ações do cotidiano. Poderíamos desenvolver, a partir desses objetos ferramentas, conceitos de geometria, relações métricas dos triângulos, além dos cálculos relativos aos calendários construídos relacionando-se os ângulos envolvidos na implantação das casas.

Partimos rio acima numa terça-feira após reunião, na sede do ISA, com os Baniwa da comunidade Itacoatiara Mirim, localizada nas proximidades do aeroporto de São Gabriel da Cachoeira, que estavam

envolvidos no projeto de reconstrução da casa tradicional. O tema das malocas mobilizava várias comunidades na área do Alto Rio Negro, pelo que podíamos observar naqueles poucos dias na cidade. Na viagem, acompanhou-nos o historiador José Ribamar Bessa Freire, assessor responsável pelo desenvolvimento de uma oficina de etnohistória na aldeia São José, comunidade Tukano no rio Tiquié. Durante os dois dias em que estivemos juntos, pudemos discutir aspectos sobre a maloca enquanto elemento simbólico que poderia representar uma referência importante enquanto bem cultural do patrimônio imaterial da região.

Na primeira viagem, em 2000, me impressionou o lugar chamado Taracuí pela imponência do conjunto arquitetônico e, mais ainda, a paisagem do entorno com suas elevações que dão a medida da importância do lugar, a foz do rio Tiquié junto ao rio Uaupés. Rio Tiquié, que desta vez, em 2005, tive a oportunidade de percorrer até a aldeia São Pedro, já próximo à Colômbia, transpondo várias cachoeiras importantes, como Pari-Cachoeira, onde se encontra um outro grande conjunto arquitetônico construído a mando das missões religiosas. Durante a viagem de subida do rio Tiquié, visitando comunidades Tukano com as quais compartilhei a quinhãpira, como Colinas e São José II, ambas abaixo de Pari-Cachoeira, foi possível perceber como os centros comunitários ocupam, em determinados momentos, o papel de espaço cerimonial outrora vivido nas malocas. Acima, em Caruru Cachoeira, a comunidade Tukano iniciava a construção de uma maloca que se encontrava parcialmente coberta, trabalhavam ali numa estação experimental de piscicultura com apoio da FOIRN e ISA, testemunho da prática da troca de conhecimentos, lugar onde os conhecimentos tradicionais operam em conjunto com técnicas modernas de manejo da ictiofauna, desenvolvem pesquisas com a participação de pessoas de várias aldeias, no sentido de avançar sobre questões ligadas à sustentabilidade da vida em comunidade. A última cachoeira transposta antes de chegarmos na aldeia São Pedro foi Jaboti Cachoeira. A medida que subíamos o curso do rio Tiquié, era possível perceber as mudanças da paisagem relativas à vegetação, coloração das águas, diminuição da largura do rio e aumento da distância entre as comunidades. Daquele ponto do rio Tiquié, próximo à fronteira com a Colômbia, era possível entender como chegar ao rio Papuri, dando sentido

para ocupação dos Tuyuca que interliga as duas bacias. O igarapé Umari Norte (Wamuña), afluente do rio Tiquié que tem sua foz próxima à aldeia São Pedro, possui, no seu alto curso, varadores que levam ao rio Papuri e Inambu, lugares de ocupação tradicional dos Tuyuca. Assim, chegamos à aldeia São Pedro com o sentimento reafirmado de que “as casas de transformação” pensadas como lugares cerimoniais seriam boas para pensar (interpretar) o espaço-tempo vivido.

A aldeia São Pedro ocupa um lugar estratégico na região do alto rio Tiquié permitindo usufruir dos recursos de três cursos de água, rio Tiquié, igarapé Umari Norte e igarapé Açaí, que estão no seu entorno imediato. No igarapé Açaí, os moradores de São Pedro colocam parte de suas roças e realizam pescarias diárias. No igarapé Umari Norte, em Caruru Cachoeira, local integrado ao cotidiano da aldeia, ocorre a piracema, segundo informam seus moradores, fato que reveste de significados mágicos o lugar onde se desenvolvem os espaços da aldeia, uma vez que:

*“Os povos indígenas Tukano Orientais, entre os quais aqueles que habitam a bacia do rio Tiquié, tem uma relação muito especial com os peixes. Não tanto por constituir o principal item de sua dieta, depois da mandioca, mas por seu significado cosmológico.”*  
(Cabalar, 2005-51).

Assim, podemos olhar para a composição da aldeia que se desenvolve linearmente entre dois cursos d’água, o Umari e o Tiquié, que aí correm paralelos, vindo o primeiro a desembocar no segundo, criando uma faixa de terra de aproximadamente duzentos metros de largura por um quilômetro de comprimento, onde a aldeia São Pedro se implanta. Voltada para o Tiquié está a maloca locada com sua cumeeira no sentido leste-oeste, orientando toda a composição. A oeste, logo em seguida iniciando uma ala de casas ao sul, está a casa do capitão e uma seqüência de outras quatro casas guarnecendo à margem do Tiquié; nessas casas moram famílias dos professores. Na porção norte às margens do Umari, estão distribuídas uma série maior de casas, ao longo da qual construíram alguns tanques para piscicultura aproveitando a água do Umari; essas casas são pertencentes às famílias locais. Entre esses conjuntos paralelos de pequenas casas, forma-se uma grande praça onde se encontram um campo de futebol, quadras de



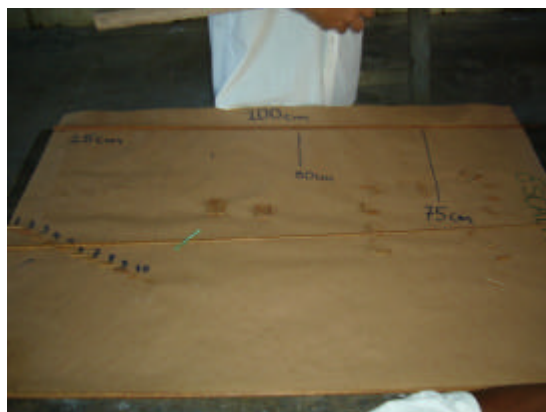
vôlei, as dependências da escola, o alojamento dos alunos vindos de outras comunidades, o refeitório, uma pequena horta e um viveiro.

Na manhã seguinte, após nossa chegada, iniciamos, numa sexta-feira, as atividades nas dependências da escola Utapinozona, as apresentações iniciais tiveram tradução do coordenador da escola Higino Pimentel Tenório, para o grupo de vinte e um alunos, oito professores e quatro velhos, além da equipe de quatro assessores do ISA. O atelier iniciou-se com seu planejamento sendo proposto para ser desenvolvido em quatorze módulos distribuídos ao longo de sete dias. Foi articulado em torno de três momentos: primeiro, considerações teóricas envolvendo matemática, história e geografia; depois, arquitetura e construção; e finalizando teríamos um momento para reflexão com vistas a abordar a questão do patrimônio cultural.

No período vespertino, nos dois primeiros tempos do primeiro módulo, propusemos falar de qualidades e quantidades, e apresentamos conceitos que faziam referência a espaço (*watero* 'vazio', *nir-watero* 'espaço ocupado') e tempo (*watire*). Procurávamos estabelecer a noção de lugar (*'niri*) para falarmos da aldeia e das casas (*'wi*), a paisagem enquanto espaço construído culturalmente era o conteúdo dessa primeira abordagem. Assim, falamos das qualidades das coisas e listamos os seguintes termos: cheio/ocupado (*'dadare*), alto (*'umuro*), baixo (*'yepa*), dentro (*'popea*), fora (*'sopepu*), esquerda (*'akaniña*), direita (*'diamaku*), frente (*'sugero*), atrás (*'sukuteero*), perto/próximo (*'putogã*), longe/distante (*'yoara*), dentro e fora ao mesmo tempo (*'kame wiore*), entre (*'watore*), pendurado (*'yore*) e canto (*'sami*).



Aparência das coisas - Geometria, 2005 – Foto: Carmen Do Vale



Escala 1:40 haste deburiti, 2005 – Foto: Carmen Do Vale

Nessa primeira pausa dos trabalhos, chamo atenção para a organização do evento, que na verdade revela um pouco da maneira como a atividade escolar se desenvolve naquele lugar. Numa construção ao lado do conjunto de salas de aula, tinha espaço um refeitório e sua cozinha, para onde se dirigiam várias turmas durante esse intervalo de aproximados vinte minutos, espaço de tempo reservado para expressar curiosidade e comentários sobre as atividades. As merendas preparadas em grande quantidade, suficiente para mais de cinquenta pessoas, eram feitas por comunitários, utilizando a produção local de alimentos, que durante todo o período do atelier apresentou uma grande variedade de sucos de frutas, de tubérculos e seus derivados. Tudo para dar suporte às quatro refeições diárias oferecidas por conta da organização do atelier na escola Utapinopona. Nesses momentos, ficava a imaginar esses acontecimentos tendo lugar nos espaços da maloca.

Na segunda parte desse primeiro módulo, continuaríamos a falar de qualidades através da geometria, denominada pelo grupo como “nomes das aparências das coisas” (*bauretire*), quando listamos e desenhamos: ponto (*‘dobero*), linha (*‘opada*), superfície (*‘opoparo*), circunferência (*‘opasodoro*), cilindro (*‘opaduka*), quadrado (*‘opatinga*), retângulo (*‘yoritiba*), triângulo (*‘momoro sawiro’/s-orõ*) e metade (*‘dekumena* -no meio = *pakrido*).

No sentido de fixar esses nomes atribuídos àquelas posições relativas, formas e elementos da geometria, dois grupos se organizaram para produzir painéis contendo as seqüências de elementos abordados. Esses cartazes foram apresentados e cada item comentado na língua tuyuka.

O objetivo daquela introdução foi o de apresentar instrumentos de representação para realizarmos uma apropriação gráfica dos espaços da maloca enquanto objeto a ser trabalhado no atelier. Não foi por acaso que sobre as formas desenhadas nos cartazes colamos volumes correspondentes, dando a noção da tridimensionalidade, relacionando superfície a volume. Desse primeiro módulo poderia derivar conteúdo para explorar os cálculos de perímetro, área e volume, desenvolvendo o tema das quantidades proposto inicialmente. Na verdade, estávamos a tratar de elementos para compor um dos princípios básicos da arquitetura denominado ordem.

Essas qualidades envolvendo referências espaciais foram apresentadas e pensadas a partir dos sentidos evocados com o corpo e a percepção de seus limites. Fez-se menção à noção de horizonte como elemento para pensar o espaço-tempo, reflexão importante que poderia auxiliar discussões sobre arquitetura e paisagem no sentido explicitado anteriormente.

Tendo como medida de referência o corpo, introduzimos a questão da escala e das proporcionalidades. Daí poderíamos avançar no conteúdo dos cálculos da regra de três, das relações métricas do triângulo e da trigonometria. Mas para o atelier era importante, naquele momento, apresentar o sistema métrico decimal, o que fizemos a partir de um metro de carpinteiro; comparamos os cem centímetros com uma haste da folha do buriti de mesmo comprimento, colamos essa haste numa folha que iria servir de escalímetro na transposição de escalas, dividimos uma outra haste de um metro de comprimento em quarenta partes iguais, uma vez que a escala escolhida era um por quarenta, depois colamos essas quarenta partes do metro ao longo da mesma folha, procurando evidenciar que cada uma das pequenas partes corresponderia a um metro na nossa escala de trabalho com os modelos reduzidos. Alguns alunos trouxeram suas escalas triangulares com o objetivo de entender como relacionar as diferentes escalas contidas no instrumento de tomar medidas, o que, ao longo do atelier, foi sendo esclarecido. Assim introduzimos aquilo que apresentamos como as qualidades e quantidades envolvidas na abordagem sobre a arquitetura das malocas.

Partindo dessas primeiras reflexões, discutimos alguns aspectos sobre conforto ambiental e suas relações com o clima, condições de conforto entendidas no âmbito dos micro-climas, onde iluminação, ventilação, umidade e temperatura são parâmetros que permitem estabelecer condições favoráveis ao desenvolvimento das atividades humanas. Relacionamos conforto ao bem estar e, num sentido mais amplo, a qualidade de vida. Iniciamos uma reflexão fazendo associação dessas ambiências favoráveis com os materiais adequados aos seus usos nas construções. Finalizando esse primeiro módulo, falamos sobre as malocas e sua relação com o ambiente e a cultura, suas funções simbólicas e sobre o conhecimento

acumulado ao longo de gerações naquela construção que superava em qualidade vários aspectos de outras construções da aldeia.

Esses conceitos abordados no primeiro módulo seriam retomados e aprofundados ao longo de todos os outros módulos do atelier.

Na manhã do sábado, só o grupo de alunos do ensino médio teria atividade na escola, o que propiciou durante o dia a presença de vários outros alunos de menor idade a olhar com curiosidade aquela atividade diferente que mobilizava, inclusive, os velhos da aldeia a participar. Iniciamos fazendo um breve resumo do módulo anterior, avançando sobre as representações que tínhamos que fazer sobre a maloca, com a qual iniciáramos nosso trabalho prático de levantamento arquitetônico. Falamos dos desenhos arquitetônicos e suas formas de representação, enfocando três representações básicas: planta baixa, elevações e cortes. Para fazer uma aproximação entre as linguagens de desenho, tomamos como referência os desenhos de peixes com os quais demonstravam grande intimidade ao representá-los nas mais variadas posições relativas no espaço. Munidos de pranchetas manuais, papel, lápis e borracha além de uma trena de cinquenta metros, partimos junto com os velhos em direção à maloca da qual tomaríamos todas as medidas que foram consideradas importantes para a construção do modelo reduzido. Inicialmente, tomamos todas as medidas relativas às distâncias entre os esteios sobre os quais consultávamos os velhos no sentido de registrar quais seriam suas funções simbólicas e respectivos nomes. Durante esses levantamentos sobre as marcas horizontais que definiam o espaço de locação da maloca, algumas questões relativas ao processo de atualização das casas de transformação foram abordadas como, por exemplo, a ausência do espaço destinado às acomodações das moradias. A participação dos velhos foi decisiva quando deram seu testemunho de como fariam a locação de uma maloca conforme seus conhecimentos. Utilizando as referências de medidas do corpo, o que remetia aos comentários feitos no primeiro módulo, com passadas refizeram sobre uma linha esticada no chão o desenho daquela que seria uma maloca por eles projetada. Realizaram ali em conjunto, três gerações de Tuyuka, o resgate da memória de uma performance grupal, onde a maloca foi locada com uma dimensão histórica de resignificação e atualização. À medida que

as questões e dúvidas iam surgindo cada qual, a partir de sua experiência e com a autoridade que lhe cabia, utilizando de todos os meios disponíveis para expressar as quantidades e qualidades necessárias à materialização da ambiência mágica da maloca, convocavam uns aos outros encenando passos das danças e outras atividades que teriam lugar nos determinados espaços da planta em discussão, assim quatro cantores de braços dados definiam a distância entre os pórticos formados pelas duas linhas de esteios principais que desenham a área central em torno da qual se desenvolvem grande parte das cerimônias e rituais. A planta vai surgindo e se desenhando a partir de uma lógica das performances desenvolvidas durante as festas, cerimônias e rituais. Após o levantamento da planta, verticalizamos as medições, tomando as alturas de todo sistema estrutural de esteios distribuídos em seis eixos simétricos no sentido transversal e cinco eixos no sentido longitudinal. O mito da preguiça guardiã das casas foi, por diversas vezes, mencionado sendo relacionado a uma peça longitudinal que serve de ligação aos diversos conjuntos estruturais verticais, trata-se de uma peça que contribui com a estabilidade de todo conjunto estrutural. Aproveitamos para estudar a implantação da casa tendo como princípio a observação do caminho aparente do sol. Com o auxílio de duas bússolas, uma construída na hora com uma agulha mantada e outra industrializada, observamos a posição relativa da porta dos homens, voltada para o nascente, e da porta das mulheres, voltada para o poente. Pudemos, assim, falar um pouco dos pontos cardeais e da abóbada celeste, assuntos atinentes à situação e implantação da aldeia. Conhecimentos que, noutro momento, poderiam auxiliar nas discussões sobre planejamento estratégico das atividades necessárias à manutenção da aldeia. Ocupamos, assim, todo período matutino, tendo como resultado duas versões da maloca: uma da maloca real e a outra da maloca que surgiu da memória resgatada pela presença dos velhos durante o exercício do levantamento arquitetônico da construção. Essa vivência daquele espaço foi um elemento facilitador no processo de construção dos modelos que iríamos realizar.



Vão dos pórticos, 2005 – Foto: Almir de Oliveira



Medindo a maloca, 2005 – Foto: Almir de Oliveira

Abrindo os trabalhos no período vespertino, apresentamos uma referência histórica das malocas tuyuka, tukano, dessana e bará registradas pelo etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg (2005) em 1904, todos os velhos reconheceram as imagens e a discussão sobre a forma arredondada da parte posterior da maloca tuyuka denominada *Pinókoaliro* (estirão da cobra grande) despertou o interesse de todos. O caderno que entregamos ao coordenador da escola, Higino Tenório, continha fotos de várias malocas e alguns desenhos dos Tuyuka com as flautas sagradas. Percebemos que a página com os desenhos deveria ser reservada, para que o caderno com as fotos históricas pudesse circular entre os alunos e alunas, tendo em vista que o acesso visual a esses instrumentos musicais é interdito às mulheres. O desenvolvimento do atelier estava se definindo pela formação de quatro grupos de trabalho, um trabalharia com meu assistente montando o modelo da maloca *Pinókoaliro* que trouxemos como referência histórica, outro iria reproduzir esse modelo histórico reconhecido como tal pelos mais velhos, outro iria reproduzir aquela maloca levantada pelos velhos e outro reproduziria a maloca existente na aldeia. Dessa maneira estaríamos trabalhando três temporalidades distintas das casas de transformação. A abordagem da educação patrimonial estava colocada em termos de perceber, de forma comparativa, o resgate de uma memória materializada nos modelos reduzidos que começávamos a construir, e que nos colocava muito além da iconografia de referência, estávamos tratando de técnicas construtivas e do fazer arquitetônico nos seus princípios fundamentais, como aqueles apresentados pelos grandes mestres da história da arquitetura. Todos estariam efetivamente construindo com as próprias mãos, e coletivamente,

parte da história das malocas. Assim, partimos para elaboração dos desenhos de cada um dos modelos representados em planta baixa, cortes e elevações. Dividimos tarefas e aqueles que não estavam desenhando iniciaram os trabalhos de preparação e desmonte das folhas do buriti que seriam utilizadas nas construções. Folhas de buriti que não são abundantes naquela região do alto rio Tiquié e que foram buscar durante o intervalo do almoço num roçado rio acima numa quantidade que julgávamos suficiente de talos e folhas propriamente ditas. O ambiente da sala ganhou ares de atelier com o intenso movimento envolvendo todos em diversas atividades simultâneas que se estenderam até o final da tarde.

Na manhã do domingo, as atividades de desenho continuaram na sala, enquanto o preparo das hastes e bastões retirados do talo da folha se espalhavam pelas imediações da escola, ganhando a participação das crianças menores que colecionavam as varetinhas rejeitadas fazendo um jogo como quem atirava flechas, estendiam os braços como quem tencionava um arco e, com um chiado característico, soltavam no ar as hastes tiradas dos folículos do buriti. Uma grande quantidade de hastes foi lixada e arrumada em feixes, enquanto peças do talo, colmo das folhas, medindo 100X3X3cm eram cortadas e também lixadas para construir as bases sobre as quais montaríamos as maquetes. Essas tarefas, que envolviam a transferência de escala dos levantamentos para as plantas, revelaram dificuldades para compreensão e aplicação do conceito de escala que foi sendo discutido e esclarecido à medida que as conversões eram realizadas nos desenhos. Nesse dia, as atividades do atelier tiveram lugar até o início da tarde, quando outras atividades de lazer ocuparam o resto do domingo, que parecia ser dedicado sempre aos jogos de futebol e vôlei. Durante a conclusão dos desenhos, tratamento do material e tarefas orientadas pelo artesão assistente, registrei os depoimentos dos velhos que participavam do atelier: Emilio Rezende, Poani, 80 anos e Francisco Prado, Porõ, 65 anos, da comunidade Moõpoea, Joanico Meira, Ni Dupu, 70 anos, da comunidade de Cachoeira Comprida; e Sabino Rezende, Beytonõro, 73 anos, da comunidade de Assunção. Os registros, mediados por Higino Tenório, tinham por finalidade abordar aspectos relevantes da memória sobre as malocas. Foi uma constante a afirmação de nunca terem vivido sem a presença desse

espaço sagrado em torno do qual se estruturava a vida comunitária, onde sempre estiveram em contato com a percepção mágica de tempo e espaço, confirmaram todos, o trabalho sistemático das missões salesianas no desmonte das malocas que culminou com sua desmaterialização quase que completa na década de 1970, todos diziam ter a experiência de participação em vários momentos da construção de uma maloca, todos mantinham o firme propósito de contribuir no processo de difundir os conhecimentos relativos à maloca que todos tinham na conta de uma instituição fundamental da cultura tradicional.



Velhos Tuyuka na oficina de arquitetura, 2005 – Foto: Almir de Oliveira



Depoimento dos velhos, 2005 – Foto: Geraldino Tuyuka

Após a limpeza do local de trabalho, no qual se espalhou muita palha e resíduos das folhas do buriti, fomos convidados a conhecer algumas residências da aldeia, quando se falou de conforto térmico e da adequação dos materiais construtivos, em particular as coberturas e das qualidades valorizadas nesses materiais, bem como de suas inadequações.

Na manhã da segunda-feira, retomamos os trabalhos com uma apresentação dos desenhos produzidos por cada grupo e discutimos de que maneira as plantas baixas deveriam ser transferidas para as bases que, por sua vez, começariam a ser montadas unindo-se os bastões feitos a partir dos miolos dos colmos das folhas do buriti. Para acelerar a produção das bases das maquetes, os professores organizaram uma linha de montagem das mesmas, que, na medida em que ficavam prontas, as pranchas iam sendo pintadas com tinturas produzidas a partir do crarujuru, vermelho vivo, do urucum amarelo e de uma argila, tabatinga amarela, tudo utilizando como fixador a cola branca de látex. Assim, ao final do período matutino, tínhamos quatro bases a secar suas pinturas. Quando retornamos no período



vespertino, iniciou-se o processo de transferência das plantas baixas para as respectivas bases, que tinham tamanhos diferentes em função das dimensões de cada um dos três modelos que iam surgindo. Apresentamos o gabarito que permitia reproduzir a maquete da maloca de *Pinókoaliro*, tratava-se de duas pranchas de madeira compensada medindo 50X20X15mm cada uma, ao juntar as duas peças tínhamos uma planta baixa desenhada com furos através dos quais era possível marcar a posição dos esteios. Utilizando os sulcos cortados na superfície das tábuas, tínhamos todas as dimensões de diâmetro e comprimento das peças necessárias à construção da superestrutura, incluindo a da cobertura. Com a apresentação dessa ferramenta, ficou clara a idéia de como proceder na produção das peças para construir os outros modelos elaborados no processo do atelier. Ao final da tarde, as maquetes já estavam com suas estruturas montadas e os trabalhos de acabamento das vedações das coberturas, das paredes laterais, frontais e internas ganhavam texturas e materiais variados de acordo com a criatividade de cada equipe de trabalho. Pela sala, percebíamos surgir expressões de contentamento e admiração pelos resultados que começavam a denotar e tornar clara a noção de escala e proporcionalidade daquelas pequenas obras de arte, que permitiam reconhecer um ícone da cultura, através do qual se afirmavam por ter nas mãos o poder, o conhecimento sobre sua construção.

A manhã do dia seguinte foi dedicada aos retoques e acabamentos das maquetes, que começaram a ganhar objetos da ambiência interna, tais como a caixa de adornos, e personagens míticas, como a preguiça guardiã, o *basegu* (benzedor), moldados em cera de abelha, que usavam até então apenas para unir as peças de madeira da estrutura. Davam mostras de estar penetrando no universo miniaturizado que ali se descortinava. Estavam, provavelmente, através do processo desenvolvido durante o atelier, dando conta de outras temporalidades despertadas por aqueles saberes e fazeres adormecidos na memória dos mais velhos, que, naquele momento, estavam postos para todos, repensando provavelmente, inclusive, questões de gênero, uma vez que mulheres compartilhavam daqueles conhecimentos. Concluíram também o trabalho de identificação das peças e ambientes através de pequenas placas indicativas, escritas na língua tuyuka, coladas

com a cera sobre os pontos precisamente definidos, retomávamos, assim, a questão das qualidades e nomenclaturas focadas no início do atelier.

No período vespertino, cada grupo de artesãos apresentou o resultado dos trabalhos materializado numa construção em miniatura, sobre os quais tiveram a oportunidade de discutir vários aspectos desde as técnicas até a história das casas de transformação. Ao final das exposições, meu assistente apresentou peças em miniatura do mobiliário, dos utensílios e da indumentária utilizadas nas malocas: tipitis, bancos rituais, pote do *caapi*, cuias, redes, fornos cerâmicos, caixa de adornos, suportes de cuias, troncano, escudo de guerra, fogueiras e figuras humanas em posturas importantes nos rituais. Todos demonstraram vivo interesse e admiração pelas miniaturas, que foram o foco das atenções no encerramento do atelier. Como registrou Andrello (2006), trata-se de evidenciar os operadores mágicos que possibilitam à humanidade se reconhecer como tal, são aspectos imateriais relacionados à cultura material carregada de significados ao longo dos tempos de uma história de longa duração.

### **Uma viagem no tempo**

Considero importante registrar aqui, além da experiência do atelier e suas implicações mais diretas, os acontecimentos e contextos que me permitiram voltar a Iauaretê e conhecer várias malocas que na primeira viagem, em 2000, não existiam.

Começo por aquela mais distante, lá de São Pedro, no alto rio Tiquié, lugar que, segundo uma citação do padre salesianoACIONILIO BRÜZZI (1977:161), era, em 1947, o lugar que abrigava uma das mais antigas malocas da região, tendo servido de modelo para descrição das casas-aldeias<sup>7</sup>, construídas conforme os antigos costumes. Afirma, no entanto, que, em 1957, quando visitou a localidade, aquela maloca já havia sido abandonada, no mesmo livro relata:

*“Até 1924, da cachoeira de panoré para cima só existiam malocas, a grande habitação coletiva (cfr. VI, 1), informa o Bispo Dom João Marchesi, o veterano Missionário Salesiano do Uaupés. Data desse ano a substituição das malocas pelas casas familiares, e o*

---

<sup>7</sup> Ver Capítulo III - pág. 104

*aparecimento dos pequenos povoados, por influência das Missões Salesianas. Presentemente (1958) só existem malocas, ou no interno das matas, ou nas margens do Rio Uaupés acima de Jutica, e do Tiquié acima de Carurú- Cachoeira.” (1973:48)*

Nesse lugar, que guarda memória de resistir e ser referência para construção de malocas, pude participar de momentos onde as potencialidades da ambiência do espaço ritual da maloca cerimonial que hoje lá existe, foram-me apresentadas dentro do contexto particular dos Tuyuka. Tal afirmação se justifica, uma vez que ali participei de algumas cerimônias de caráter bem distintas, uma que se repetiu algumas vezes, as refeições comunitárias matinais nas quais compartilhamos da quinhãpira, outra em virtude da conclusão do atelier de arquitetura e ainda outra, essa mais marcante, quando alguns eventos cerimoniais importantes estavam acontecendo. O acontecimento, que na verdade mobilizou toda aquela gente, foi a viagem que fariam aos Tariano em Iauaretê, na ocasião dos preparativos para visita ritual, pude observar alguns eventos na formação de homens enquanto *baya* (cantor) e *kumu* (xamã) e a preparação de uma jovem na menarca. Outra situação que se apresentou e estabelecia na aldeia uma dinâmica especial naqueles dias, era o fato de estarem em plena conclusão do preparo dos roçados e as famílias produziam muito caxiri para oferecer aos parceiros nos ajuris.

Como atestam os etnólogos Hugh-Jones (1993), Viveiros de Castro (1986), Andrello (2006), Cabalzar (1995), o sentido ritual e mágico das malocas está associado a uma série de elementos da cultura material, bem como a substâncias ligadas à potencialização da percepção, o caxiri tem um lugar especial, que, conforme observações de Andrello (2006:353), representa o próprio sentido da gente de transformação, uma vez que, ao fermentar, ganha o que chamam de “*força de vida*”, associada a seu poder embriagador nas pessoas. O processo de preparo é tarefa feminina iniciado desde a colheita da mandioca, feitura de um beiju especial, que depois de assado, é diluído em água e colocado em um cocho de madeira, onde permanece por dois dias, quando “*cresce*” e passa da neutralidade à condição de coisa viva potente. Nas ocasiões das festas, não seria exagero afirmar que o caxiri envolve toda a comunidade, sendo consumido em

grandes quantidades, servido pelas mulheres em cuias, com capacidade de até um litro por dose. Outra substância que diz respeito a esse contexto é o ipadu, obtido a partir das folhas de coca (*Erythroxylum cataractum*) torradas moídas e coadas, seria um alimento dos ancestrais num tempo em que as gentes eram outras, diferentes dessa humanidade que vive hoje em dia. Merece destaque, também, o *caapi* (*Banisteriops caapi*) alucinógeno que permite, segundo eles, mirar o invisível e, conforme me afirmaram, é utilizado para ver os desenhos que decoram as malocas tanto externa como internamente. Compondo esse ambiente estimulante, ainda comparecem os cigarros feitos do tabaco (*Nicotiana tabacum*) ou de uma planta chamada pororoca, talvez a jutaípeba, através dos fumos fluem os espaços de vida que transitam por temporalidades que os xamãs controlam nos sopros.

A refeição comunitária matinal, na qual a quinhãpira é servida, se reveste de caráter cerimonial uma vez que coloca em cena questões relativas à organização social da comunidade. Os homens, mulheres e crianças ocupam seus lugares de maneira precisa e os tempos e movimentos obedecem uma ordem que denota princípios de etiqueta e comportamento valorizados pelo grupo. Tive oportunidade de participar algumas vezes dessa refeição em espaços diferentes, num centro comunitário de Colina, na casa do coordenador da escola Utapinozona e na maloca de São Pedro, sempre foi um momento especial onde a etiqueta era obedecida, mas, na maloca, o sentido comunitário e identitário de pertencimento se adensava com a presença quase total da comunidade e nas posturas e atitudes assumidas por todos do início ao fim do acontecimento.

Quando terminou o atelier, fomos convidados a participar de uma festa de encerramento que teve lugar na maloca. Como era noite, fogo feito, se reuniram todos da comunidade com o propósito de nos ouvir sobre a experiência daqueles dias. Instalaram ponto de luz e amplificador com microfone, equipamento da escola, após nossos depoimentos, daí, só com a luz da fogueira ocupando a praça central da maloca, fizeram uma série de encenações com apresentação de algumas danças ao som do cariço (flauta de pão) e esquetes criados para a ocasião onde a figura do branco e do missionário compareciam em tom jocoso. Foi sem dúvida uma ocasião gratificante de confraternização, convívio e troca, tendo como lugar a maloca,

mas, até então, a ambiência do espaço ritual, das performances atualizadoras das tradições tinha sido pouco potencializada, tendo em vista o que estava para acontecer.



Performance do alunos da Escola Utapinozona, 2005 – Fotos: Almir de Oliveira

Naqueles dias de intensa movimentação e atividades envolvendo a escola, começaram a chegar da Colômbia alguns Tuyuka, *baya* e *kumu*, que iriam participar das cerimônias preparatórias da viagem que fariam para visitar os Tariano em Santa Maria, Iauaretê. Os cochos de caxiri, em todas as casas, estavam cheios e cobertos com folhas de bananeira. A ocasião se apresentava como um momento de garantir proteção para empreender viagem, como diziam os Tuyuka:

*“O mundo é permeado de hostilidades entre seus seres, por isso é preciso a observação e controle da relação das pessoas com outras Gentes. As camadas do Universo são separadas, mas possuem passagens entre elas. Em seus benzimentos ou rezas, o benzedor ou rezador ‘estende esteiras de proteção sobre o chão’, para impedir agressões dos seres de outras camadas, para esconder e defender a alma de um recém-nascido no local do parto ou os participantes de uma cerimônia na maloca. Ele acompanha de perto as passagens importantes na vida das pessoas, preparando-as e protegendo-as, interpretando a origem e curando doenças. Ele descontamina e transforma alimentos e espaços, neutraliza agressões através de proteções como a recitação de rezas ou benzimentos.”* (Tenório, 2005:148)

Na porta de trás da maloca, reúnem-se as mulheres que carregam consigo recipientes contendo infusões com folhas do jenipapo (*Genipa americana*) e outras ervas, levam também bolas de cor carmim e algumas emulsões oleosas, os homens se aproximam e tem início o ritual das pinturas

corporais. Por mais de uma hora, os corpos são decorados com muito esmero, todos ganham a nova roupagem especial que permitirá participar dos rituais que terão lugar na maloca. Na porta da frente, os homens começam juntar as ramas aromáticas que serão presas a cintura, separam e limpam o cipó e as folhas para pilar e obter o caapi. Logo após adentrar a maloca, próximo a entrada está o *basegu* (benzedor, rezador) sentado no banco ritual, cigarro aceso a soprar e benzer a cuia de ipadu devidamente amparada em seu suporte, os bancos rituais posicionados, o pote de caapi sobre o banco, a caixa de adornos aberta, os ornamentos expostos de forma ordenada criam a ambiência da maloca no início da cerimônia.



Cerimônia preparatória para viagem na maloca Tuyuka, 2005 – Fotos: Almir de Oliveira

Os homens começam a chegar e ensaiar os primeiros toques com os instrumentos sagrados, maracás, japurutu, flauta de pã ou cariço, flautas de osso de veado com quatro e três orifícios, casco de jabuti, cabeça de veado, trompete de cerâmica, cada qual no seu lugar e hora. Obedecendo a princípios cerimoniais de ocupação dos espaços internos da maloca, os homens se perfilam de um lado, as mulheres de outro, começam a chegar com caldeirões e caldeirões de caxiri, que são devidamente benzidos, após o que estão prontos para ser servidos com cuias preparadas para esta finalidade. Os adornos começam a ser montados com suas composições tradicionais e os homens começam a se paramentar, as danças começam a ter lugar, os movimentos começam a ganhar ritmo, os espaços internos a ganhar sentido à medida que os significados dos elementos constituintes das performances vão sendo evocados. Com o aumento do consumo do caxiri, as danças, músicas e cantos se intensificam, o ipadu alimenta e estimula corpos e mentes, o caapi é oferecido e o cigarro é passado de mão em mão; a

cerimônia ganha outros contornos e a sensação de adentrar tempos ancestrais ficava nítida com o som que ecoava pelo Tiquié durante toda tarde, varando noite e ganhando a madrugada até o novo dia jogar a luz pela porta de entrada daquela maloca tuyuka.

A viagem até Iauaretê começou naquela mesma manhã, após a noite de rituais preparatórios. Nossa equipe fazia, ainda, uma parada na comunidade São José, onde pernoitaríamos e participaríamos de uma outra festa regada por muito caxiri. As diferenças entre as festas eram notáveis, agora entre os Tukano, as formalidades eram outras, mas sem o ar cerimonial vivenciado na maloca tuyuka. Durante o dia, os alunos da escola Yupuri e a comunidade, estavam comemorando o término da oficina de etnohistória ministrada pelo professor José Ribamar Bessa Freire onde as questões da memória tinham sido levantadas com especial atenção para a história do contato e o papel dos brancos naquele contexto. As falas e depoimentos eram de um tom exaltado, que aumentava com a embriaguez do caxiri, não havia ipadu nem *caapi*, mas muito tabaco rodando entre todos. Os instrumentos musicais eram as maracás e o cariço, as melodias pouco variadas, não havia trajes cerimoniais e as danças surgiam de acordo com as iniciativas, sem uma coordenação de especialistas, tudo acontecendo numa “palhoça” com aproximados vinte metros de diâmetro, onde funcionava a escola. Ao cair da noite, nova leva de baldes de caxiri começou a chegar, ao equipamento de som foi acrescentado um toca CD e o som das flautas de pã, entoando músicas tradicionais, foi substituído pelo forró e o “brega”. As danças passaram a ser outras mais próximas às dos salões urbanos. Noite alta, o forró “comendo solto” na palhoça, fui acordado na casa em que estava hospedado, confundido na escuridão com um senhor que estava envolvido numa grande confusão amorosa, fiquei atônito em meio ao palavrório exaltado em língua Tukano, por sorte, uma senhora que acompanhava a comitiva do conflito, percebeu que eu era dos visitantes e acalmou os ânimos contornando a situação. Jovens tinham descambado para agressões físicas, o que era comum, segundo eles, na disputa por uma moça, acontece que a tal moça cobiçada morava na casa que acolheu nossa equipe. A festa e as brigas continuaram até o amanhecer, quando acabou o caxiri. Ânimos amainados, pessoas devidamente identificadas sem a embriaguez da noite

anterior, fomos convidados para conhecer uma localidade chamada São José no Meio onde a comunidade tinha construído uma maloca. Próximo a um roçado, o lugar ficava distante cerca de um quilômetro, a maloca tinha dimensões totalmente distintas daquela dos Tuyuka, nela estava morando uma família. Era mais baixa, parecia ser o modelo chamado pelos Tuyuka de maloca Jacaré, a posição e dimensão dos pórticos eram diferentes, davam a impressão de não permitir a mobilidade e desenvoltura das danças que tinha visto entre os Tuyuka de São Pedro. Fora construída para finalidades cerimoniais, mas aguardavam uma oportunidade adequada para a sua inauguração. Ali pude ver bancos rituais de tamanho e formas especiais, tinham quase um metro e meio de comprimento e eram muito antigos; aquela comunidade era especializada na produção dos bancos cerimoniais. Talvez a inauguração esperasse por especialistas, *baya* e *kumu*, e pelos objetos necessários à conformação complexa dos espaços sagrados das casas de transformação e moradia, que, tal como estava, não era completa, percebi o que seria a alma das casas de que os especialistas Tuyuka falavam.

Rumo a Iauaretê, pousamos no centro comunitário em Taracuaá, daquele ponto em diante estava revisitando o trecho da rota cultural que passava pelas cachoeiras míticas de Ipanoré e Urubuquara. Ipanoré, lugar de maloca tariana importante, de acordo com Coudreau, viajante séc. XIX, aldeia dos pajés (in. Andrello: 2006-96), cachoeira que guarda também o buraco por onde os Tukano teriam vindo para essa camada do mundo numa das viagens da cobra canoa. Lugar que continua a ser habitado pelos Tariano.



Santa Maria, 2005 – Foto: Almir de Oliveira



Posto da FUNAI de Iauaretê, 2005 – Foto: Almir de Oliveira



Ao chegarmos em Iauaretê, fomos à sede da Coordenação das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê (COIDI), antigas instalações do hospital da missão, onde ficaríamos hospedados. Atravessamos o rio e nos dirigimos para Santa Maria. Lá, no centro comunitário, acontecia uma festa de casamento, recebeu-nos seu Adriano Tariano anfitrião, liderança que conduziu os trabalhos de reconstrução da maloca. A festa de inauguração aconteceria dali a três dias, tempo que tive para percorrer Iauaretê e conhecer as iniciativas de reconstrução das malocas em andamento em alguns bairros.

Fomos convidados para conhecer iniciativa patrocinada por uma associação dos tariano, Associação Indígena da Língua e Cultura Tariana do Distrito de Iauaretê (AILCTID), um projeto comunitário desenvolvido numa área de 250mX500m, onde construíram um prédio em alvenaria, coberto por duas águas de zinco, medindo 15mX25m; numa ala de 5m de largura, criaram cinco compartimentos destinados às salas de aula, na parede limite da outra ala, abriram duas portas e duas janelas, ao fundo do grande salão medindo 10mX25m, criaram um piso elevado de três metros de largura, fazendo ali um palco. Nesse centro cultural com espaços multiusos realizavam várias atividades culturais, refeições comunitárias, dabacuris, festas de caxiri para ensaiar danças e renovar o interesse pela cultura tradicional dos Tariano, a escolinha se propunha diferenciada e ensinava a língua tariana. Naquele momento, estavam às voltas com um projeto para obter recursos para construir o que denominavam maloca-escola. Mas, afinal, de que se tratava o lugar onde estávamos? As formas e as maneiras de utilização daqueles espaços explicitavam uma reelaboração e atualização das malocas tradicionais, que no contexto urbano de Iauaretê, poderia ser interpretada como uma maloca “civilizada”, ao apropriar-se dos materiais dos brancos na sua construção. Bastaria criar pórticos móveis compostos dos esteios cerimoniais, juntar todos os objetos cerimoniais para obter o cenário das malocas onde a tradição poderia ser mantida.

Os Tukano do sib<sup>8</sup> Oyé, vindos da comunidade do Pato, no rio Papuri, vivendo no bairro São Miguel (Andrello 2006:195), fizeram um convite para

---

<sup>8</sup> “O sib, em vários casos referido como clã, é geralmente considerado a unidade básica do sistema social, sendo nesse nível que as trocas matrimoniais são efetuadas.”

visitarmos sua maloca em construção, havia caxiri e cigarro, os homens estavam fazendo ornamentos com plumas, que seriam utilizados na festa de inauguração da maloca dos Tariano em Santa Maria. Dançavam e cantavam orientados pelos mais velhos, tocavam cariço e japurutu, da indumentária tradicional tinham os chocalhos nos tornozelos e um cinturão de dentes de onça. A maloca era de grandes proporções, devia ter 15m de largura por 20m de comprimento e altura de 7m, segundo os construtores, faltavam 300 feixes de palha caranã, com 60 folhas cada, para concluir a cobertura, queixavam-se da escassez do material e da distância que deveriam percorrer para obter o cipó para as amarrações e a palha. Pude observar algumas inadequações construtivas, tais como diâmetros das peças insuficientes para os esforços a que estavam submetidos, além de inadequações formais como, por exemplo, a porta de entrada com um esteio central a suportar a cumeeira impedindo o livre acesso à área dos visitantes logo na entrada. Ficou evidente o esforço de resgatar padrões tradicionais, inclusive construtivos das casas tradicionais, que percebem como elemento agregador capaz de espacializar ambiências onde as hierarquias e a tradição ganham sentido renovado no contexto urbano. Meio urbano que ao fragmentar os espaços rituais, acaba por diminuir as possibilidades de reuniões nas quais a memória é reafirmada e atualizada, assim essa estrutura urbana acaba, de certo modo por desarticular a organização social baseada na tradição dos grupos indígenas da região.

Os Koivathe, sib tariano originais, ocupantes de Santa Maria e São Pedro na margem oposta à da missão, são os únicos em Iauaretê que se conservam junto aos locais das suas antigas malocas (Andrello, 2006:289). Um primeiro resultado com repercussão nacional do movimento de valorização das tradições e da cultura Tariana culminou com o registro das cachoeiras sagradas dos Tariano, em Iauaretê, no Livro dos Lugares Sagrados do IPHAN. Seguindo na defesa de seu patrimônio cultural, reconstruíram uma maloca no local da maloca do Capitão Leopoldino, referência citada desde a visita de Curt Niemundaju em 1920 até Lopes Souza em 1959, ambos a serviço do SPI, que ali tinha estabelecido seu posto, em 1926. Os dois dias que antecederam a festa foram dedicados aos retoques finais na maloca, decoração dos esteios e instalações elétricas.

Nesses dias, pude realizar os levantamentos arquitetônicos da maloca e do posto do antigo SPI, hoje mantido pela FUNAI.

A história da construção dessa maloca nos dá alguns indicativos sobre a perda dos conhecimentos construtivos envolvidos na obra, foi construída com o auxílio dos Hupda, vizinhos do bairro Fátima, desde 1975. As dimensões dos diâmetros dos esteios não eram suficientes para a altura pretendida inicialmente, uma ventania pôs abaixo a primeira construção. Aproveitando as peças e a locação da primeira versão da maloca, reconstruíram-na, reduzindo cerca de um metro de cada lado, bem como o necessário na altura para acomodar a cobertura, essas adaptações acabaram resultando em outras maneiras de apoio para o sistema dos pórticos que não são aqueles das malocas tradicionais, introduzindo aí uma série de peças para proporcionar o contraventamento (amarração) e a estabilidade estrutural da cobertura. Ocorre que essas novas peças não encontram lugar no contexto da tradição construtiva, onde cada peça tem seu lugar explicado como parte da história, representa elementos da cosmogonia. Parece que essa maloca inicialmente não contava com a possibilidade da realização dos rituais de iniciação masculina, uma vez que os fechamentos laterais foram feitos com peças roliças alternadas, deixando ver o que se passa no seu interior. As proporções entre as dimensões das peças e os vãos são, na verdade, as chaves para estudar a questão, traduzem as ordens arquitetônicas que deveriam ser avaliadas, o que seria possível através dos modelos reduzidos.

A inauguração dessa maloca se reveste de contornos especiais. Mobilizou comunidades que historicamente guardam entre si a memória de conflitos próprios de sua organização social, refiro-me aos Tukano e aos Tuyuka da aldeia São Pedro, no alto rio Tiquié. Os Tuyuka *Utapino*, em especial, aí compareceram como detentores das indumentárias tradicionais, sem as quais não seriam possíveis as danças rituais com o mesmo significado e importância cerimonial que o momento requeria, afinal, uma das grandes malocas de lauaretê estava sendo reconstituída e reafirmada enquanto lugar sagrado. A organização dos espaços nesse evento teve suas características adaptadas a circunstâncias especiais, estavam celebrando a renovação de um espaço histórico, aquela maloca fora elemento definidor da

paisagem e lugar de afirmação de poder. Poder da tradição que estava sendo reafirmada por várias etnias; a quantidade de pessoas reunidas era extraordinária, estimaram em torno de quase duas mil. Para garantir a segurança do evento, solicitou-se então, a presença do exército, sinal dos tempos. Iniciaram pela cerimônia das pinturas corporais, numa construção feita para servir de apoio na porta detrás da maloca, os adornos foram ali oferecidos aos Tukano e Tariano pelos Tuyuka. Todos paramentados seguiram para porta da frente da maloca. O anfitrião anuncia a abertura da cerimônia apresentando os convidados, o caxiri começa a ser servido, na ala dos homens o cigarro começa a rodar, na praça central da maloca as danças vão tendo seqüência e os grupos se revezando, as línguas eram o português, Tukano, Tuyuka, Tariano e Nhengatu. Aos instrumentos que eu já tinha observado com os Tuyuka, foram adicionados os bastões de ritmo e os tambores de pele de cutia. À medida que o dia avançava, mais gente chegava, ao anoitecer o anfitrião anunciou a performance dos convidados de honra, os Tuyuka que retomaram seus adornos e “esquentaram” ainda mais a festa com seus cantos e danças, tirando aplausos entusiasmados e gritos da assistência. A animação e o caxiri continuaram até alta madrugada sem nenhum incidente.



Festa de inauguração da maloca de santa Maria, 2005 – Fotos: Almir de Oliveira

Depois de seis anos, Iauaretê tinha outros ares e malocas, sinais dos tempos. Novo tempo marcado pelos trabalhos de inventários para o registro das cachoeiras sagradas, Cachoeira da Onça, como patrimônio imaterial e do incremento dos movimentos de valorização cultural. De volta a São Gabriel da Cachoeira, eu participaria, ainda, de uma reunião na comunidade de

Itacoatiara Mirim, onde avaliamos a locação, lugar de implantação, de uma maloca que seria construída pelos Baniwa, essa num contexto urbano.

### **O atelier de arquitetura na “Cidade do Índio”, em junho de 2007**

O IPHAN, depois de registrar no livro dos lugares sagrados a Cachoeira das Onças como patrimônio imaterial, reafirma sua presença, em lauretê dando continuidade aos trabalhos de salvaguarda e levantamentos de bens culturais. Desta vez, atendendo solicitação feita pelas lideranças locais, representadas na pessoa de seu Adriano de Jesus (Koiwathe), enviou equipe composta de três técnicos para realizar uma oficina de arquitetura cujo tema era a maloca tradicional dos Aruak e Tukano.

Partimos de Manaus numa terça-feira às seis da manhã com destino a São Gabriel da Cachoeira, o pequeno grupo formado por mim; André Bazzanela, sociólogo, diretor técnico da 1ª. Superintendência Regional do IPHAN (1ª SR); e Ulisses do Vale, acadêmico de arquitetura, meu assistente.

Chegamos a São Gabriel da Cachoeira por volta das dez horas da manhã. Aguardava-nos no aeroporto o administrador do ISA, Francimar L. dos Santos, o Sucy; seguimos para a sede do Instituto. Enquanto André visitava algumas instituições locais, inclusive a diocese com vistas ao acervo documental das missões salesianas; eu estava a providenciar, com o apoio do ISA, todo aparato de suporte logístico, tais como rancho, combustível e os trâmites burocráticos junto a FOIRN e FUNAI.

Na manhã seguinte, incorporou-se à equipe Alberto Baré, motorista fluvial que nos levaria até lauretê. Zarpamos às seis da manhã. As paisagens com suas toponímias e aldeias eram registradas pelo diretor técnico do IPHAN, que ressaltou ser o primeiro funcionário da 1ª.SR a visitar a região. Não foi surpresa o atraso de mais de duas horas na travessia terrestre de Ipanoré a Urubuquara, cada vez mais precária, assim, não conseguimos chegar a lauretê, pernoitando em Marabitanas. Lá aportamos ao cair da noite, acolheu-nos nas dependências do pólo base do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) seu Lázaro, enfermeiro vindo de São Paulo, há seis meses na região. A casa que abrigava ambulatório, farmácia, sala de rádio e administração, cozinha, banheiro e três dormitórios fora recém construída, tinha um pé-direito alto, acima de 3,40m de altura, estrutura e

vedações de madeira, cobertura em quatro águas com telhas metálicas que guarneciam todo o perímetro da casa com uma generosa varanda. Era a construção mais imponente da aldeia, estava posta sobre uma elevação do terreno de onde se avistam todas as outras edificações, a capela, o centro comunitário e as casas que se alinham naquele trecho da margem do Uaupés. Naquela noite, vieram ter conosco seu Luiz Alencar Tariano, o capitão Bibiano, há oito anos em Marabitanas, vindo de Jandiá no rio Papuri e Feliciano Hupda. O assunto mais importante dava conta da história do casal Hupda que ali estava, a mulher tinha sido flechada numa briga na sua aldeia, próxima a Juquira Ponta.



Vicinal Ipanoré-Urubuquara, 2007 – Foto: Almir de Oliveira



Marabitanas, 2007 – Foto: Almir de Oliveira

Posteriormente tomei conhecimento de outra localidade com a mesma denominação. Essa outra Marabitanas localizada no rio Negro, fora um importante ponto de referência durante o período colonial, servindo ao domínio português sobre as populações indígenas da região desde o século XVIII, tivera um Forte construído em 1763, quando passa a ser conhecido como São José de Marabitanas. Esse Forte, em ruínas, foi reconstruído após o período da Cabanagem (1830-1840) sendo utilizado como entreposto comercial articulado com São Gabriel da Cachoeira (ISA/FOIRN, 2000: 84-85). A exemplo de tantos outros lugares, aquele Marabitanas do rio Negro, ficou marcado, à época, pelos excessos e abusos de autoridades ao recrutar índios para o trabalho, sem pagamento, no serviço público, nas obras civis e nas embarcações; conforme atestam documentos da Diretoria e Missões de Índios, segundo Tenreiro Aranha, presidente da Província do Amazonas em 1907 (idem: 86-87).

Na manhã seguinte, às seis horas, seguimos viagem rio acima, conosco foi o casal Hupda e seu bebê, ficaram em Juquirá Ponta. Avistamos Iauaretê por volta de dez horas, aportamos na margem direita em Santa Maria, lugar da maloca reconstruída em 2005. Fomos até a casa de seu Adriano, na varanda da frente estava um senhor que trabalhava ajustando uma bucha no eixo de uma rabeta, era seu Pedro de Jesus; apresentamos-nos como técnicos a serviço do IPHAN. Fomos encaminhados até a escola, onde nos informaram que seu Adriano estava na outra margem. Atravessamos as corredeiras e, logo ao desembarcarmos nos encontramos, depois das devidas apresentações. Ulisses e André permaneceram junto da embarcação. Eu, seu Adriano e Alberto fomos em busca de transporte para o material que carregávamos, mais de seiscentos quilos entre rancho, bagagens pessoais, material didático e combustível.

Na missão salesiana, esperamos por vários minutos até sermos recebidos pelo diretor da escola, um padre com longas barbas brancas, que após as apresentações, foi logo dizendo a seu Adriano: - *“Estão precisando de transporte? Não posso ajudá-los! Meu funcionário que trabalha com o jerico adoeceu. Façam como os antigos, carreguem o material nas costas. Tenham um bom dia!”* Agradecemos a atenção. O monsenhor de rudes expressões virou-se e continuou seus afazeres.

Seguimos para o outro lado da vila, Ulisses nos acompanhou até as instalações do batalhão de fronteira onde fomos recebidos pelo comandante. Explicamos a que tínhamos vindo, convocou seu oficial do dia, que nos encaminhou até a recepção, tomou os dados de praxe, relacionando todos os dados relativos à nossa equipe e aos nossos trabalhos. Disponibilizou então o transporte, que nos acompanhou até a rampa onde carregamos nossa bagagem. Seguimos dali até a sede da Associação das Mulheres Indígenas do Distrito de Iauaretê (AMIDI), no bairro de São Miguel, onde ficaríamos hospedados. Acomodações feitas, nós seguimos com a viatura militar até a sede do Centro Cultural Tariano, que fica próximo ao bairro D. Bosco, onde descarregamos o rancho para os cinco dias da oficina de arquitetura.

Tinham construído, ao lado do prédio de alvenaria, uma edificação de madeira coberta de palha que abrigava a cozinha, a despensa e uma área de refeitório. Estavam realizando trabalhos de acabamento dessa nova

edificação e as instalações elétricas em todas as dependências do Centro Cultural, que acabara de receber energia elétrica, um refrigerador horizontal e um equipamento de som com amplificador e microfone. Essa melhoria na infra-estrutura do Centro Cultural Tariano foi implementada em razão da realização da oficina.



Sede da AMIDI, 2007 – Foto: Almir de Oliveira



Sede do Centro Cultural Tariano, 2005 – Foto: Almir de Oliveira

Como anunciado na voz da comunidade, a oficina de arquitetura teve início às quatorze horas daquela quinta-feira. A abertura foi feita pelo coordenador substituto, Alberto Meira Tariano, falaram primeiro os convidados. Apresentamos o tema, comentei as experiências anteriores no rio Tiquié. Iniciei uma abordagem sobre as temporalidades pelas quais iríamos transitar. Fiz referência às antigas malocas de Leopoldino, em Santa Maria e do Nicolau, em São Pedro. Comentamos sobre o papel do IPHAN e do ISA como parceiros que estavam desenvolvendo a noção de patrimônio, noção essa que ali tinha um sentido claro de riqueza cultural, de conhecimentos tradicionais a serem compartilhados. Dando seguimento, falou seu Adriano de Jesus, identificando-se como pertencente ao clã Koivathe. Falou da maloca do início dos tempos, a casa do Trovão feita de pedra, depois houve uma inundação e surgiram as palhas do caranã que cobrem as casas, que estão acabando em Santa Rosa e que Marabitana ainda tem, mas é muito longe. Falou também sobre possíveis alternativas, como a piaçaba, mencionando como exemplo a casa do ISA, em São Gabriel da Cachoeira. Depois falou seu Guilherme Maia, identificando-se como Tukano responsável pela CERCÍ, ressaltou a importância do conhecimento dos antigos como marcador de distinção identitária. Mais dois educadores concluíram as apresentações, a professora Jaqueline e o professor Rafael



Brito, que se apresentou como representante político do prefeito de São Gabriel.

Retomando a condução dos trabalhos, comecei falando da memória dos lugares. Iauaretê teve duas malocas importantes no início do século passado, serviriam de referência temporal para um dos modelos reduzidos que iríamos construir. Teríamos, como modelo das malocas históricas, aquele que resultou do depoimento dos velhos Tuyuka de São Pedro no Tiquié, as malocas do presente estavam representadas por aquela inaugurada em 2005, e pela construída pelos Tukano para sede da CERCI. A explanação inicial abordou as noções de tempo e espaço como substâncias primordiais de um tempo muito distante. Dessas substâncias, Tempo e Espaço, poderíamos produzir nosso próprio meio constituindo um tempo-espaço materializado em miniaturas das malocas, as maquetes. Iríamos manejar quantidades e qualidades, para obtermos sucesso nesse intento deveríamos saber calcular e sentir, perceber através dos nossos instrumentos da percepção, os cinco sentidos. Para calcular a medida básica seria o corpo com o qual damos sentido à escala de grandeza das coisas. As formas elementares da geometria são percebidas como “a aparência das coisas”, conforme tínhamos definido na oficina com os Tuyuka, em 2005. O retângulo, o círculo e o triângulo definem superfícies a partir do ponto e das linhas se desenvolvendo-se em duas dimensões. Ao adentrarmos a terceira dimensão, o retângulo evolui para o paralelepípedo, o círculo para o cilindro e o triângulo para o prisma triangular, percebemos, dessa maneira, o espaço dos volumes. De posse dessas noções, construímos um modelo volumétrico que representaria a construção das casas em formato de malocas. Passamos então a discutir as noções das posições relativas aos lugares: dentro-fora, em cima-embaixo, na frente-atrás, ao lado, no meio, entre, pendurado, esquerda, direita, norte, sul, leste, oeste e etc. A partir daí começaríamos nossa viagem ao tempo das malocas.

O conteúdo resumido acima foi apresentado com o auxílio do professor Rafael e da turma que traduzia simultaneamente para o Tukano e Tariano, no quadro preenchíamos três colunas, uma em português, outra em Tukano e outra em Tariano. Na primeira etapa, concluída naquela primeira tarde, estabelecemos uma maneira de registrar os conceitos básicos que nos

permitiriam trabalhar os princípios fundamentais da arquitetura, ordem, distribuição, euritmia, simetria, propriedade e economia. Esses princípios seriam apresentados sobre os modelos reduzidos que construiríamos durante o desenvolvimento do atelier.

Na manhã seguinte, o café foi concorrido no Centro Cultural Tariano. Iniciamos os trabalhos, fazendo um breve resumo dos conteúdos, após o que dividimos a turma em nove grupos com sete componentes cada. Grupos de trabalho definidos, distribuimos os materiais didáticos que havíamos levado: réguas plásticas com duas escalas, uma em centímetros, outra em polegadas; lápis, borracha, esquadros de quarenta e cinco e sessenta graus, folhas de papel craft e tubos de cola branca. Expliquei como tiveram início os trabalhos com as maquetes na Universidade de Brasília, em seguida distribuimos um pequeno caderno contendo as fotos de Koch-Grünberg que estivera na região entre 1903 e 1905, nesse mesmo caderno contendo as fotos das antigas malocas, havia uma seqüência de desenhos em perspectivas explicitando a ordem arquitetônica correspondente à construção das malocas, conforme nos disseram os velhos Tuyuka do Tiquié. O caderno foi reproduzido via scanner e impressora da escola, as fotos foram comentadas suscitando grande interesse; pudemos então falar dos materiais constituintes das malocas e do material necessário para produzirmos os modelos reduzidos.

Intervalo para merenda após e depois foi o momento de dividir tarefas dos trabalhos de campo necessários. Um grupo iria buscar as folhas do buriti, os pigmentos naturais para pintura e a cera das abelhas melíponas; outro grupo acompanhado pelo meu assistente Ulisses, iria realizar um exercício de levantamento arquitetônico na maloca da CERCİ, utilizando uma trena de cinquenta metros. Enquanto isso, preparei alguns desenhos técnicos de arquitetura. Na escala adequada, utilizando o papel craft, desenhei a planta baixa, o corte e a elevação com o levantamento da maloca de Santa Maria, que havia realizado em 2005.

Na hora do almoço, os grupos estavam de volta com as folhas de buriti, os pigmentos (de urucum e das argilas), a cera de abelha e com o levantamento arquitetônico da maloca dos Oyé. Durante a refeição, o entusiasmo com os trabalhos era evidente, assim como o orgulho pela

construção da cozinha e refeitório que estavam inaugurando, uma demonstração da capacidade de realização do Centro Cultural Tariano.

No período vespertino, reiniciamos as atividades explorando a noção de escala através das medidas do corpo. Aproveitando as varetas de buriti, tomamos peças com um metro de comprimento, a partir das quais iríamos produzir unidades na escala um por quarenta. Assim, dividimos a peça de um metro em quarenta partes iguais, resultando num módulo de uma polegada, dois centímetros e meio aproximadamente. Os cálculos realizados com as medidas do corpo foram retomados até comentarmos as malocas como representação do corpo. O assunto recorrente durante todo trabalho do atelier confirmava todas as referências de relatos anteriores, onde analogias comparando casa e corpo faziam pensar nessas casas-aldeias como um ser vivo. Tendo a noção da escala discutida e mais ou menos compreendida, dúvidas surgiam aqui e ali, apresentei o gabarito, que permitia reproduzir a maloca dos velhos Tuyuka na escala um por quarenta (uma polegada equivalendo a um metro). A partir da leitura e interpretação do gabarito passamos aos desenhos, que eram necessários para produzir os modelos reduzidos, transformando, assim, as superfícies das plantas, cortes e elevações em volumes. Intervalo para a merenda. Retornando ao salão, os grupos ocuparam as salas de aula que ficavam na ala direita do salão. Enquanto dávamos início aos desenhos das três malocas que seriam reproduzidas, começamos também a tratar as folhas de buriti separando suas partes. Esses trabalhos continuaram até o jantar ser servido.



Base e gabarito, 2007 – Foto: Almir de Oliveira



Início da montagem, 2007 – Foto: Almir de Oliveira

No terceiro dia de atividades, um sábado no mês das festas juninas, mesmo com o Distrito organizando vários arraiais, na noite anterior, por volta

de nove horas e trinta minutos, o Centro Cultural já estava novamente ocupado com os grupos retomando os trabalhos. Uns continuavam a fazer os desenhos das plantas, outros se ocupavam com o preparo das folhas do buriti e alguns já estavam dando início à confecção das bases onde seriam construídas as maquetes. Junto aos grupos, comparávamos essa etapa à escolha e preparação do terreno para construir. Após o término dos desenhos, começaram a cortar as peças verticais para montar a superestrutura, essas peças eram organizadas em feixes de acordo com seu diâmetro; dessa mesma maneira, procederam com as peças horizontais da cobertura. Ao final da tarde, pelo menos oito equipes já haviam concluído a montagem da base, que estavam a tratar com pigmentos, colorindo-as de diversas formas com urucum e/ou argilas de tonalidades amarela e cinza. Iniciaram então a transferência da planta baixa para a base devidamente preparada, marcando a locação dos esteios e discutindo suas posições e significados. Além da cera de abelha, utilizaram breu para unir as peças, o salão ficou tomado pela fumaça e pelo aroma do breu derretido. Começavam a ser esboçados os contornos das maquetes, que eram motivo de contentamento e admiração, principalmente dos professores que estavam participando da oficina e comentavam sobre o potencial didático daquelas maquetes. A noite de sábado estava repleta de festas em várias comunidades do Distrito, era véspera de São João, os mastros com oferendas marcavam os arraiais, as vozes convocavam para os concursos de dança.

No domingo pela manhã, minha expectativa sobre o comparecimento dos participantes aos trabalhos era grande. Para minha surpresa, e também dos professores e organizadores da oficina, por volta de oito horas e trinta minutos, apesar da chuva, o salão e as salas laterais estavam tomadas pelas equipes. O número de crianças presentes naquela manhã era muito mais expressivo, participaram fazendo círculos ao redor dos mais velhos, que davam forma àquelas malocas em miniatura, as maloqueiras. Várias maquetes, à hora do almoço, começavam a ganhar as peças horizontais da cobertura. O caderno que descrevia a seqüência de montagem da maloca Tuyuka, foi objeto de consulta constante, servindo de guia, mesmo para aquelas equipes que estavam trabalhando com a maloca da CERCI e de

Santa Maria. Após o almoço, ao retornar aos trabalhos com algumas maquetes prontas para receber as palhas da cobertura, teve lugar uma interessante discussão acerca dos materiais utilizados e suas qualidades, foi possível então introduzir na discussão a questão do conforto ambiental, da qualidade de vida, da organização social e da sustentabilidade da vida em comunidades indígenas no contexto urbano, como aquele que se configura no Distrito de Iauaretê. Naquele ponto, quando começavam a cobrir os modelos reduzidos, era possível perceber os seus espaços internos de uma perspectiva diferente, os planos da cobertura limitavam a visão, dando a idéia das proporções envolvidas na construção, imediatamente surgiram figuras humanas moldadas em cera ou argila que eram postas perto da porta das maquetes ou dentro delas. Próximo ao anoitecer, tínhamos nove maquetes representando três tipos de malocas referindo-se a duas temporalidades distintas. Aquelas projetadas pelos velhos Tuyuka guardavam curiosamente uma harmonia que as distinguiu entre as outras que representavam as malocas construídas em Iauaretê nos dias de hoje. As soluções estruturais eram diferentes, sendo que aquela dos antigos expressava, de maneira mais clara, os princípios de: ordem, distribuição, eurritmia, simetria, propriedade e economia. Não foi possível naquele momento detalhar esses aspectos comparando umas com as outras, tive oportunidade de desenvolver o assunto de forma preliminar com um professor da comunidade de Itaiacú que fica Uaupés acima.



Apresentação final dos trabalhos da oficina de arquitetura de Iauaretê, 2007 – Foto: Almir de Oliveira

Na manhã de segunda-feira, dia 25/06/2007, as equipes lá estavam por volta das sete horas, retoques finais que se estenderam por mais de duas horas, tínhamos então concluído a construção de dez modelos reduzidos das

malocas do Alto Rio Negro. Eu e meu assistente também tínhamos produzido um modelo reduzido da maloca Tuyuka; utilizamos o gabarito que junto com a maquete, foi incorporado ao material didático do Centro Cultural Tariano.

O salão estava repleto, recebi uma lista de presença, naquele dia reuniram-se oitenta e quatro adultos participando do evento, além de um grande número de crianças. Estavam ali representadas as seguintes etnias: Tariano, Tukano, Pira-tapuya, Arapaço, Wanano, Desana, Tuyuka, Siriano, Kubeo e Baniwa. Pessoas vindas de várias localidades do rio Uaupés acima e do rio Papuri, além dos vários bairros-comunidades de Iauaretê. Do rio Uaupés acima vieram de Itaiacú, Periquito, Santa Rosa, Umari Cachoeira e Aparecida; do Papuri vieram de Aracapá. Do centro de Iauaretê compareceram moradores de Aparecida, Dom Bosco, Cruzeiro, Santa Maria e São Miguel. Enquanto organizavam e limpavam o salão dos restos de palha de buriti, para a apresentação dos trabalhos, iniciaram as pinturas corporais para a festa, que estava programada para depois do almoço. As dez maquetes foram colocadas lado a lado, seguiram-se os depoimentos de cada equipe, quando ficou evidente o clima de disputa sobre a maquete mais bem executada.

Cada qual com sua contribuição, demonstravam ter um novo olhar sobre as malocas, todos conheciam o tema, mas ali, ao construírem com as próprias mãos, pensando nos procedimentos técnicos envolvidos no processo construtivo, estavam manifestando o conhecimento de uma nova forma de acesso àquela realidade espaço temporal, manejando escalas de grandeza e as proporções como ocorrera na oficina entre os Tuyuka. O representante do IPHAN reafirmou a importância da ocasião, mas reconheceu as dificuldades para a realização do evento ao comentar as longas distâncias e os recursos logísticos envolvidos naquela "operação" de reconhecimento e registro do patrimônio cultural.

Os organizadores do evento, responsáveis pelo Centro Cultural Tariano, e os professores vindos das outras comunidades, foram unânimes em reconhecer que participação e interesse comparáveis só tinham visto num trabalho sobre a língua Tariana, feito por uma lingüista australiana no ano de 1991. Mas ressaltaram que produção de material didático com as possibilidades das maquetes, em tão pouco tempo, não tinha paralelo nas

atividades do Centro Cultural até aquele momento. Estavam todos entusiasmados com os resultados. Os depoimentos de seu Adriano de Jesus Tariano (Koivathe) e seu Guilherme Maia Tukano (Oyé) ressaltaram a importância dos conhecimentos tradicionais como forma de garantir a harmonia nas comunidades, a maloca representava o espaço de excelência para transmissão desses conhecimentos que garantiam de alguma maneira a salvaguarda do seu patrimônio cultural. Patrimônio que estava, por exemplo, representado na festa que prepararam para a ocasião em que o salão do Centro Cultural seria ocupado de forma cerimonial. Antes das danças tradicionais, seu Pedro de Jesus Tariano (Koivathe), músico multi-instrumentista, se apresentou, fazendo-se acompanhar de um violão eletrificado interpretando duas canções na língua portuguesa, de sua autoria, as quais audiência aplaudiu entusiasmada. A essa altura, o caxiri já estava sendo servido, as mulheres já estavam acomodadas no lado direito de quem ficava à frente numa espécie de pequeno palco definido por um degrau, os homens à esquerda deixando o “pátio central” para evoluírem com as performances.

Chamou-me a atenção uma caixa de adornos e as indumentárias tradicionais, em número de dois pares completos, que, quando presenciei a festa de inauguração da maloca de Santa Maria foram trazidas pelos Tuyuka; a maloca agora então dispunha de um conjunto de adornos completos como aqueles que estavam sob a guarda do Museu do Índio, mantido pelos salesianos em Manaus e dos quais pleiteavam o resgate. Iniciaram a cerimônia com um ritual de retribuição – Dabacuri - pelo trabalho que havíamos realizado, em fila guiada por tocadores de japurutu, traziam cada um uma oferenda, sacolas de farinha, palmas de banana, abacaxis, sacolas com macaxeira, garrafas plásticas contendo vinho de açaí, peixes moqueados envolvidos em palha trançada. Atravessaram todo salão fizeram um círculo e depositaram, no centro, as prendas, lembravam os dabacuris, do círculo saíram três mulheres que vieram em direção aos convidados, eu, Ulisses e André. Colocaram em cada um de nós um colar feito de sementes, ossos e dentes de animais, entregaram ainda peixes moqueados; assim tinham feito a nossa distinção, prestando uma homenagem em sinal de reciprocidade.

Agradecemos e permanecemos ali até concluírem a dança ritual em torno daquelas dádivas, que logo foram recolhidas para que depois pudéssemos levá-las conosco. Começaram então as danças acompanhadas por outros instrumentos tais como os bastões de ritmo, as flautas de Pan (cariço), a flauta feita com a cabeça de veado, uma espécie de cuíca feita com o casco de jaboti, e tambores de couro de cotia. Os conhecedores dos cantos, os senhores mais velhos, como seu Pedro de Jesus, seu Adriano de Jesus, seu Guilherme Maia, além dos cantores vindos das outras aldeias, conduziam os tempos e as danças, os esteios que nas malocas definem a praça de danças ali foram substituídos por pedras, sinalizando os pontos na planta baixa onde estes nasceriam, cravaram esteios virtuais ao redor dos quais desenvolviam seus movimentos. Até o cair da noite, consumiu-se muito caxiri e tabaco; a música tradicional animava a festa que foi o ponto máximo da reconstrução das malocas, que naqueles momentos foram vividas na sua escala natural e na sua ambiência própria, recriada pelas performances de todos os participantes daquela oficina de arquitetura.

Na manhã seguinte, às seis horas da manhã, estávamos no porto, aguardando nosso motorista, que apareceu sem condições de conduzir a embarcação, estava ainda embriagado. Trouxe consigo mais dois companheiros, que nos auxiliariam no trajeto de volta até São Gabriel da Cachoeira. Viajou conosco um pesquisador da Fundação Oswaldo Cruz que desenvolvia uma pesquisa sobre a juventude em Iauaretê. A passagem de Urubuquara até Ipanoré desta vez demorou quatro horas, esse imprevisto mais a chuva no final da tarde deram tons dramáticos à nossa chegada em São Gabriel, com noite alta, por volta das vinte e uma horas.

Através desses relatos e experiências vivenciadas no Alto Rio Negro, observaram-se referências a três temporalidades onde as casas-aldeias se apresentam como uma marca de espacialidade permanente, os seres míticos viviam nessas casas, na história do contato essas casas foram o centro das atenções daqueles que procuraram desorganizar e dominar os povos que nelas viviam. Mas, qual seria o sentido dessas casas-aldeias hoje, para esses mesmos povos que continuam a reerguê-las?



## CAPÍTULO II

### TEMPO & ESPAÇO

### CASAS & ALDEIAS

#### **As malocas enquanto espaços de produção e reprodução da cultura**

Início este capítulo com algumas questões. Para estudar as malocas como pensar o tempo? Existiria uma linha do tempo adequada para essa finalidade? Se existe, qual sua natureza: linear ou cíclica? Como pensar uma temporalidade constituída pelas referências mitológicas, marcadas por uma história de longa duração, passando pela história do contato dos povos autóctones das terras baixas da América do Sul com os colonizadores europeus, avançando até os dias de hoje? Através dessas temporalidades de naturezas diferentes, procuro focar uma leitura sobre as casas tradicionais, evidenciando sua permanência nesses três tempos como elemento síntese da cultura material dos povos Aruak e Tukano.

Na região do noroeste Amazônico, os grupos étnicos, tanto Aruak como Tukano, guardam em seus relatos míticos, a presença das malocas que sempre existiram enquanto lugares privilegiados, em que se pensam e se produzem seus tempos e espaços, por onde transitaram seus heróis civilizadores. Constrói-se nessa temporalidade cíclica e ancestral aquela que denomino a maloca imaginada, que, ao longo dos tempos foi incorporando seus atributos mágicos, suas diversas imagens e significados de lugar sagrado de caráter imemorial.

O registro desses relatos míticos, desde “A lenda de Jurupary” organizada por Stradelli, na década de oitenta do século XIX, até os trabalhos mais recentes, como os de Reiche-Dolmatoff (1971, 1982), S. Hugh-Jones (1978, 1981, 1993 e 1995), passando pelos registros etnográficos dos vários missionários que desenvolveram trabalhos na região, todos, em algum momento, enfocam as casas como espaço ritual com qualidades especiais de lugar sagrado. Dolmatoff (1982:174) relaciona o cosmo com as casas ao perceber, na disposição de seus pilares, modelos hexagonais reduzidos do mapa celeste, modelos astronômicos que, segundo ele, orientam as atividades relacionais com o ambiente e o aproveitamento de seus recursos,

mais ainda, modelam comportamentos sociais e interferem nas associações mentais que poderíamos dizer imagéticas, entre o céu e a terra, sacralizando espaços de vivência, separando-os em relação aos gêneros, idades e atividades dentro e fora da maloca. Seguindo essa vertente, na qual se relacionam modelos astronômicos a espaços produzidos pelos homens, o cosmos e a casa, S. Hugh-Jones (Idem) concentra sua atenção nas malocas de onde surgem várias analogias em escalas de grandeza, que vão desde a composição sistema solar à estrutura do corpo humano. As casas revelam, nessas perspectivas, sentidos que foram construídos ao longo dos tempos, qualidades que extrapolam em muito suas formas e materiais, mas também se ligam de maneira intrincada, complexa e meticulosa aos procedimentos e substâncias utilizadas na sua consecução, ou seja, cada material tem seu lugar e momento preciso de inserção. Existe, portanto, uma ordem no processo da construção, ordem arquitetônica elaborada de forma ritualística ao longo dos séculos.

Os relatos míticos ganharam expressão e legitimidade entre nós a partir do momento que os próprios indígenas assumiram para si essa tarefa de recontar sua história. Desde a publicação da coletânea “Antes o mundo não existia” (Pārōkumu & Kehíri, 1980), até hoje, vários autores-narradores indígenas registraram seus mitos e as trajetórias de seus ancestrais no sentido de afirmar sua memória e sua identidade, apresentando visões daquilo que podemos identificar como seu patrimônio cultural. Categoria que assinalo aqui com vistas de perspectivas futuras ao reconhecimento desse patrimônio no âmbito da ampliação do senso comum, que sempre relegou esses conhecimentos a um segundo plano, entendidos, na melhor das hipóteses, como manifestações de povos primitivos ou mesmo folclore. Nesses relatos, encontraremos sempre referências às casas desde o tempo em que as “gentes” não eram feitas das mesmas substâncias como as conhecemos hoje, mas já habitavam malocas, algumas construídas de outros materiais como, por exemplo, de quartzo (Gentil, 2000:159). As casas constituem sempre evocações, que estão muito além dos simples abrigos, onde se encontram os objetos da cultura material que qualificam as “entidades” (gentes) enquanto portadores de uma identidade.

Os Tukano, do grupo Oyé, ao falar dos seus ancestrais, através de relatos míticos, descrevem trajetórias da cobra-canoa, que envolvem a questão da territorialidade ao percorrer rotas, que poderíamos entender como as rotas culturais que vislumbrávamos no início dos trabalhos de campo. Elaboram, através dos relatos, a construção de uma tradição vinculada à produção dos espaços. Descrevem as gêneses dos grupos, associando-os aos lugares que são, em certo sentido, lugares de transformação. Apresentam uma série de lugares onde eventos importantes ocorreram, de maneira que possam se reconhecer enquanto grupos com identidades próprias confirmadas nesse contexto espaço-temporal marcado pelas casas.

No início, *Ye'pâ* contava com duas casas invisíveis que se consubstanciavam em meios fluidos identificadas com rios, de abiu e fumaça, não podiam ser ocupadas, conforme Andrello (2006:356), mas falava-se de outros materiais como quartzo, ouro e pedras preciosas. Essa passagem me remete a um momento, na última oficina realizada em junho de 2007, na escola tariano, na sede do distrito de Iauaretê, quando uma liderança dos Oyé, seu Guilherme Maia, a mesma pessoa responsável pelo relato sobre a primeira casa no patamar dos humanos, no texto que transcrevo logo mais, fez um comentário sobre as freqüentes críticas aos usos de materiais industrializados na construção das moradias na atualidade, dizendo que a autenticidade das construções não está relacionada aos materiais, uma vez que, em tempos imemoriais, tinha sido de quartzo, quer dizer, cada gente em seu tempo com seus recursos tecnológicos! A construção que guarda a tradição e seus saberes na verdade seria de outra natureza de contornos e conteúdos imateriais.

Na descrição da primeira casa de transformação, segundo uma narrativa coletada por Andrello (2006:359) se entrelaçam representações dos grupos Tukano, Desana e Tariano, associados respectivamente a Lua, Sol e Trovão. Com a descrição desse encontro das entidades emblemáticas que tem lugar na “Casa do Céu” associada aos grupos étnicos mencionados, se constrói uma casa mítica que serve de paradigma para a composição das ambiências das boas casas, vale o registro:

*“No fundo dessa casa, havia o banco de vida de Sol, no qual ele estava sentado. Embaixo do banco, encontrava-se um tipo de*

*bola incandescente que soltava pequenas fagulhas reluzentes. Uma membrana envolvia esta bola e a ligava ao ânus de Sol. Esta era sua arma de defesa. Da porta da casa, Ye'pâ deu uma baforada da fumaça de seu cigarro na direção do Sol, e disse: 'Você está aí?'. Então saiu ele do seu lugar e veio até eles perguntando por que vinham visitá-lo. Ela disse que trazia seu irmão que o procurava. Lua viu como fez Ye'pâ e pensava consigo que era isso que precisava aprender. Lua começou a conversar com Sol, e este lhe entregou os instrumentos que estavam com ele, mas não soubera usar. Entregou aquele que seria usado para fazer surgir a terra, o que seria usado para fazer surgir pessoas, aquele que seria usado para fazer surgir as casas de transformação e aqueles que fariam surgir os alimentos. Com esses instrumentos, Lua desceu para o nosso patamar (a'ti-imíkoho, 'nosso mundo-dia') com a finalidade de fazer a primeira casa de transformação. Por causa da briga entre Trovão e Sol haviam surgido nesse patamar a gente surucucu e várias espécies de gente mamangava. Lua foi auxiliada por essas gentes para trazer ao nosso patamar a casa do rio de abiu (dia kã're wi'i) e a casa do rio de fumaça (dia o'makahá wi'i). Debaixo de um patamar ainda inferior ao nosso, o wamî-dia (rio de umari), Lua retirou os esteios, travessões, caibros e o piso para fixar essas casas em nosso patamar, o que se deu no âpekó-dia, o Lago de Leite. Com isso, já iniciava seu trabalho de preparar a terra onde viverá a futura humanidade." (Guilherme Maia, agosto/2002, in: Andrello, 2006:359-360)*

A primeira casa, no patamar da humanidade, segundo esse relato mítico, surge quase que ao mesmo tempo em que o mundo e todos seus atributos espaço temporais. Trata-se de uma casa especial, que teve seus materiais constituintes obtidos em “*outros patamares*”, traz assim um sentido ontológico de abrigo primordial. Assim teria surgido a primeira casa como um espaço ontogênico.

As casas são também para os Tuyuka espaços de criação que estão nas origens dos tempos e dos Filhos-da-Cobra-de-Pedra, como se autodenominam, são as casas de transformação, são os lugares onde as entidades mitológicas engendraram as substâncias do tempo e do espaço que envolvem suas existências. Higino Tenório Tuyuka inicia o registro sobre a origem da vida ritual  $\text{Utapino}$  Tuyuka com o seguinte preâmbulo:

*“Deus da Origem viu a terra cheia de maldades e tristezas; teria que limpá-la primeiro. Assim, fez todas as Casas de Transformação como coisas boas, Casas de Leite, de Frutas Doces. Transformou-as em Casas de coisas boas onde pudesse benzer a alma de todas as crianças. Foi como tudo começou.”* (Tenório et alli, 2005:123).

Mas, afinal, o que seriam essas casas de transformação? O sentido desses espaços “casas de transformação” dá conta, no contexto das culturas Aruak e Tukano, no meu entender, das relações espaço temporais. Revela sentidos da existência do grupo enquanto identidade vinculada à memória construída coletivamente, através das suas mitologias e histórias. Procuram, através delas, dar sentido, classificar os lugares de acordo com suas visões de mundo.

Os Tuyuka, segundo Tenório (2005:122), descrevem esses lugares como espaços dedicados às performances reguladoras em que se procura equilibrar as relações entre homem e natureza e entre os próprios homens que por aí vão se transformando. “Casas de transformação Origem da vida ritual Utapinopona Tuyuka” é uma obra onde registram a localização de cinquenta e cinco casas de transformação, fazem então uma distinção entre momentos em que determinados lugares míticos representam lembranças de provações, de restrições reguladoras e purificadoras do espírito no processo de construção do mundo e da humanidade. Entre esses lugares, existe um especialmente bom, trata-se da maloca (Tenório et. alli., 2005:186), que descrevem como Casas Rituais e de Moradia, lugar onde todos os outros lugares podem ser evocados através do conjunto complexo de cerimônias que falam das relações da vida com a natureza, com seres mágicos e com os indivíduos da linhagem dos Filhos-da-Cobra-de-Pedra, como se reconhecem os Tuyuka Utapinopona, grupo que vive na aldeia São Pedro. Descrevem os materiais empregados na construção e as partes constituintes que definem, por assim dizer, sua estrutura arquitetônica: porta dianteira, esteios e travessões da porta de entrada, esteios e travessões que ficam no começo da pista de dança, esteios laterais e travessões laterais, esteios de sustentação do trabalho das mulheres, por trás da casa ritual e de moradia, a cumeeira, feita de “pedra-onça e pedra de quartzo”. Decorre desse lugar toda memória sobre os cantos, danças, benzimentos, entoações, cerimônias e

todos os objetos rituais utilizados, tais como os instrumentos musicais e a caixa de adornos cerimoniais. A Maloca seria a caixa que guarda a vida, espaço de representação da cultura e representação dos espaços. Incorporaria, simultaneamente, uma maneira de integrar espaço e tempo numa unidade complexa.

Com a evocação desse contexto mítico, re-tradicionizam as casas comunais dando um sentido renovado para o sagrado, que se transmite às gerações atuais através dos seus rituais, suas festas, suas cerimônias e também através da sua escola diferenciada. Escola que representa uma nova maneira de efetivar essa transmissão de conhecimentos através da escrita. Assim, apresentam toda gênese da vida ritual relacionada às casas, desde seu surgimento no Lago de Leite, o lugar de origem mítica desses povos, vem se transformando e sendo protegidos com os benzimentos apreendidos nesses lugares, que dizem respeito aos mais diversos aspectos da vida. Descrevem assim a origem do dia e da noite, dos instrumentos sagrados, dos adornos cerimoniais, dos objetos cerimoniais, das plantas e seus usos mágicos, dos cantos e das danças, dos animais de todas as espécies e suas relações com um mundo povoado dessas “*gentes*”. Lugares onde natureza e cultura se mesclam, transmutando gentes e bichos. Criam calendários cerimoniais que organizam a vida da comunidade integrada ao ambiente e ao cosmo, regulando e procurando equilibrar, em última análise, a produção e a reprodução da cultura, enquanto dinâmica que dá sentido a complexa rede de interdependência que se estende por uma vasta região geográfica.

A classificação de categorias das casas aí se faz presente com uma série de citações tais como: de casa de areia, casa de iniciação, casa de fazer menstruação, casa das festas das dádivas e da reciprocidade entre os parentes, afins e co-afins. Casas cosmos entendidas como um conjunto de esferas concêntricas, casas que representam os corpos masculino e feminino, dependendo do ponto de vista assumido nas performances ritualísticas. Guardam, em si, qualidades de um espaço ambíguo, “*andrógeno*”, ao se representar enquanto manifestação dos gêneros, como assinala S. Hugh-Jones (1995:245), dentro ou fora, pela frente ou por trás, cada posição relativa diante da construção revela uma representação diferente. As casas são espaços que servem para legitimar afinidades,

encobrir contradições e amenizar conflitos e tensões nas relações de aliança. Assim, nos dizeres de S. Hugh-Jones, a maloca sintetiza num único e “*potente símbolo: o micro-espaço e o macro-espaço; o corpo físico, o corpo social e o universo*” (1985:93). Casas percebidas numa perspectiva sociológica, como a de Simmel (2006), como espaços da sociabilidade.

Ao estudar a organização social dos Tuyuka, Cabalzar (1995) pesquisando dados relativos às relações de parentesco, revela configurações sociais relacionadas à espacialização, estruturada a partir das descendências e aos princípios de aliança. Algo semelhante se observa entre os Baniwa, conforme comenta Garnelo (2003), ao descrever a disposição espacial dos sibs, embora de modo diferenciado no que diz respeito à sua hierarquização de acordo com Wright (2005). No caso dos Baniwa, existe uma clara conexão entre organização política e a ocupação dos territórios: a territorialidade, a ocupação do espaço e a dimensão temporal são aí entendidos numa perspectiva mítica e histórica fundamentando, assim, a concepção de lugar, conceito diretamente relacionado com as malocas que vem a ser, a princípio, o lugar da existência desses povos no mundo.

Ainda sobre essa questão da territorialidade e suas representações, Wright comenta que a hipótese da dispersão e assentamentos desses povos estaria associada à idéia de uma “*escrita topográfica*”, ao citar a arqueóloga Alberta Zucchi:

“... os grupos maipueranos do norte constroem suas cosmografias através de processos constantes de escrita topográfica, em que eventos míticos e históricos são associados a lugares específicos da paisagem; e [...] que é exatamente este processo que permite a transformação de uma terra nova em um território do grupo.” (in: Wright, 2005:15).

Os Dessana, segundo Krüger (2003:78), reconhecem sessenta e oito casas de transformação entre as idas e vindas da cobra-canoa. Pensando nas narrativas míticas sobre as viagens da cobra-canoa e as toponímias regionais, estabelecemos aí uma correlação entre as casas míticas de transformação e a produção do espaço enquanto incorporação da paisagem no discurso mítico, que, por conseguinte, passam a integrar seu patrimônio cultural. Dessa temporalidade mítica, emerge a permanência das casas de transformação. Essa permanência sugere uma estrutura permanente que se

construiu num tempo irreversível, estando associada ao passado, presente e futuro, como afirmou Lévi-Strauss (1969), ao perceber que o mito compartilha com a língua características de reversibilidade e irreversibilidade (*langue et parole*).

Uma outra temporalidade relacionada à história do contato e seus conflitos dão substância a toda cena onde se desenvolve a questão das modificações de uso e forma que têm passado esses espaços sagrados: as malocas. A mudança cultural se apresenta como fator decisivo na configuração desses ambientes que poderíamos chamar de paisagens culturais, por guardarem em si a marca da presença humana colocada a partir das experiências comunitárias desses sibs patrilineares. Emerge daí o que poderíamos entender como sendo a maloca vivida a partir da história do contato que remonta aos primeiros viajantes que estiveram no Alto Rio Negro até os dias de hoje.

Devemos ser capazes de fazer uma espécie de crítica das fontes, sabendo transitar entre o distanciamento e a vivência da realidade, tal como argumenta Ricoeur (1977), quando assinala que importa saber quem fala, de onde e para quem se fala. Destaco assim, tendo em vista a questão da produção do espaço na Amazônia a partir do encontro das culturas do velho mundo com aquelas dos povos autóctones viventes na região, a importância dos registros dos religiosos jesuítas, Samuel Fritz (1967) e João Daniel (2004). Esse primeiro assinala as diferenças de atitudes entre os “portugueses predadores” e os espanhóis que, de acordo com o missionário, iam noutra direção que possibilitaria um convívio menos assimétrico entre os mundos que se encontravam. O segundo lança idéias prospectivas sobre a produção do espaço e teses desenvolvimentistas que ainda hoje povoam os pensamentos embebidos pelos motes positivistas da ordem e progresso. Dentre os cientistas, e com os olhos voltados para o rio Negro, dediquei especial atenção a Alexandre Rodrigues Ferreira (1972) em sua viagem filosófica, pelo sentido de inventário que empreendeu em seu trabalho; depois a Alfred Russell Wallace (1979), pela maneira tolerante como percebeu os indígenas com os quais conviveu durante toda viagem; e, inaugurando a etnologia rionegrina, já no início do século XX, a Theodor Koch-Grünberg



(2005), que registrou, entre outras, a sociedade Tuyuca do rio Tiquié, o povo e território com os quais desenvolvi parte de minha pesquisa de campo.

Através das fotos da maloca de *Pinókoaliro* feitas por Koch-Grünberg entre 1903 e 1905, maloca principal tida como lugar central dos encontros nas grandes festas e lembrada até hoje pelos Tuyuca, iniciei a construção do material pedagógico utilizado na pesquisa sobre essas casas. Continuando na trilha daqueles que refletiram sobre as sociedades na região, tendo a particular atenção para com os povos indígenas, não há como deixar de pensar no trabalho de Curt Niemuendajú (1981) que, ao desenhar seu mapa etnolinguístico, apresenta uma nova forma de perceber a região. Apresenta na verdade uma nova imagem fundamentada em novos conceitos, uma representação do pensamento social expresso por uma geografia das línguas, o território das visões de mundo que consubstanciavam a paisagem. Não se tratava mais daquelas primeiras divisões geopolíticas envolvendo os interesses dos colonizadores, propõe-se com esse mapa, uma nova possibilidade de leitura das territorialidades, uma interpretação em que as fronteiras são mais fluídas, uma nova referência para repensar as sociedades vivendo sobre o território. Nesse intuito de estabelecer vínculos entre os povos e a terra, vínculos que fizessem sentido quando procurássemos entender a produção do espaço naquela região da Amazônia, tomei como referência teórica para minha pesquisa sobre as malocas que compunham a paisagem de uma rota cultural, o trabalho do etnólogo Eduardo Galvão, que desenvolveu a idéia das áreas culturais, apresentando a área cultural norte-Amazônica – núcleo rio Negro (Aruak-Betoya) nos idos de 1959, trabalho esse que tinha ainda como referência as áreas culturais da América do Sul descritas por Murdock. Galvão propõem o seguinte:

*“Faixa ao norte do rio Amazonas entre os formadores do rio Negro, a oeste, e a costa Atlântica, a leste. Região de Floresta com intrusão de formações campestres.*

*(...) A parte ocidental da área nucleada entre os rios Içana e Uaupés foi a mais penetrada, e a sua população indígena mantém contato permanente de longa data. Essas diferenças em situações de contato externo se refletem em aculturação mais acentuada entre os grupos ocidentais (Baniwa e Tukano) e relativa conservação de padrões tribais entre as tribos do leste e centro. Pressionados e*

*envolvidos pela sociedade nacional, os vários grupos, não obstante diferenças de origem de língua, desenvolveram intenso processo de aculturação intertribal de onde a homogeneidade cultural da área".* (1979: 208-209).

Ainda segundo Eduardo Galvão (1979), os critérios definidores da área cultural devem ter como referência o recorte temporal, considerando aspectos históricos que operam a dinâmica da caracterização. Os processos de "aculturação" e "mudança cultural" são conceitos importantes para pensar a história do contato nesta região. Entendo, no entanto, que a difusão dos padrões tecnológicos constituintes das malocas vieram se consolidando ao longo de uma história de longuíssima duração. O fenômeno que o etnólogo caracterizou como sendo uma "tucanização", já havia sido observado por Niemuendajú na década de vinte do século passado, enquanto processo de aculturação intertribal da região, uma resultante cultural do contato entre povos. Galvão comenta o seguinte:

*"Tribos Baniwa, Tariana (aruak); Tukano, Desana, Kobewa e grupos menores da mesma família lingüística (Betoya); grupos Maku. (...) Aculturação cultural e lingüística entre aruaks e tucanos resultante de contigüidade territorial, comércio e especialização manufatureira. Grupos aruak como os Tariana foram tucanizados. Os Maku, possivelmente, os primitivos habitantes da região foram em grande parte absorvidos por um dos dois grandes 'stoks'. Contatos externos variando de intermitentes a permanentes, com a assimilação de parte da população aos núcleos rurais. ". (1979:210).*

Ao avaliar a idéia de caracterizar uma área cultural, podemos perceber que ela tem seus fundamentos na antropologia cultural de Franz Boas e procura estabelecer nexos entre história, geografia e as práticas sociais, relacionando territórios com paisagens construídas. Sabendo que essa abordagem permitiria uma aproximação com a realidade a ser explorada, fui confirmar suas possibilidades ao pensar nos rios de água preta como referência ecológica, nesse contexto, Berta G. Ribeiro (1995) complementa:

*"A área cultural do alto rio Negro, à semelhança da do alto Xingu e da região das Guianas, entre outras, se caracteriza por uma homogeneização no tocante à cultura material, à estrutura social e à visão do mundo que contrasta com a prevalência de um multilingüismo, principal definidor da identidade étnica de cada grupo que a compõe. Isso se deve à operância de um processo*

*aculturativo que, ao longo do tempo, difundiu entre as várias tribos um 'corpus' de saber tornado comum a todas. Para tanto deve ter contribuído o contato intensivo, o casamento exogâmico e a constante permuta de bens, em que determinadas tribos se especializaram.*

*Verifica-se, com efeito, que além da divisão sexual de trabalho artesanal no interior de cada tribo, ocorre uma divisão de trabalho intertribos em que cada uma delas, embora possa confeccionar os artefatos que as outras produzem, se abstém de fazê-lo, a fim de estreitar a dependência mútua.” (1995:63).*

A maloca tradicional do Alto Rio Negro, percebida como ícone da cultura material da região dos rios Negro, Uaupés, Içana, Xié, Papuri, Tiquié e Aiari, inscreve-se numa base territorial contígua, onde poderíamos identificar, para além da área cultural, aquilo que seria uma área etnográfica, como esclarecerei logo mais, representada através da presença das famílias lingüísticas tukano, aruak e maku e das trocas simbólicas com especialização artesanal. Tendo em vista a questão da especialização artesanal e a difusão de elementos culturais, Berta G. Ribeiro afirma:

*“Como vimos, os artefatos rituais eram feitos, com poucas exceções, por todas as tribos, havendo, no entanto, algumas mais aptas, cujos produtos eram por isso renomadas e objeto de troca com as demais. O mesmo ocorria na construção da antiga maloca, um dos mais altos expoentes da arquitetura indígena brasileira e principal criação do engenho artesanal dos índios do alto rio Negro.” (1995:87)*

A presença do homem branco está associada ao processo de depopulação da região onde as malocas marcavam limites e significados entre os diversos grupos étnicos, Wright (2005:50) nos dá conta de que, no período entre 1738 a 1744, cerca de oito mil índios foram registrados como escravos e mais quatro mil como índios forros (livres), isso nos dá a soma de doze mil *almas*, números que nos permitem uma rápida avaliação do impacto sobre a paisagem na época.

Assim, ao comparar historicamente o número de pessoas que ocupavam os lugares das casas-aldeias, Galvão (1979) indica um caminho para entender um pouco do processo de adaptação desses espaços, se

pensarmos nas relações de interdependência e na organização social quando observa:

*“Grandes malocas de plano retangular, ocorrência de tipo arredondado, hoje geralmente substituídas por moradas individuais do tipo neo-brasileiro. Aldeias de 20 a 50 pessoas. Em princípio do século as aldeias abrigavam toda uma linhagem, com cerca de 100 indivíduos. ‘Sibs’ patrilineares, exogâmicos.” (1979:210).*

As imagens das margens dos rios onde se encontravam essas casas aldeias tiveram, sem dúvida, uma grande mudança, basta um breve cálculo; se as malocas abrigavam em média cerca de cem pessoas, estamos falando, grosso modo, de aproximadamente cento e vinte malocas desarticuladas num período de seis anos. Mais ainda podemos entender sobre a desestruturação social se pensarmos nessas casas no sentido proposto por S. Hugh-Jones (1995:226-252), como lugar do clã. Essa desestruturação, por sua vez, trouxe reflexos diretos sobre a tradição e a hierarquização que tem importante significado, dando suporte à lógica das espacialidades construídas pelas malocas e seus donos, histórias e origens, enquanto clãs ubicados pela hierarquização e pelas alianças que davam suporte às redes de interdependência.

As abordagens mais recentes da etnologia, na verdade, nos dão conta mais das diferenças nesse contexto de similaridades, dissolvendo as noções de homogeneidade que serviram, num primeiro momento, para fixar minha atenção sobre aspectos recorrentes ligados à cultura material que tinham como ícone a maloca. Vale citar os modelos comentados por Wright (2005:16-25), como por exemplo, a idéia de Sistemas Regionais de Integração, forjada nos anos oitenta a partir das referências da arqueologia, história indígena e etnologia, que considera a perspectiva regional para entender o sistema social contemporâneo, assim, podemos pensar numa temporalidade pré-contato e numa integração complexa entre as diversas etnias, o que levou à definição dos “Sistemas de Interdependência” para explicar as redes de relações intertribais na bacia do rio Orinoco, sistemas esses passíveis de ocorrência em outras regiões da América do Sul, como afirma o autor:

*“Há evidência considerável de que nos tempos pré-contatos as sociedades do noroeste estavam ligadas a uma rede de*

*interdependência muito mais ampla, estendendo-se desde o Orinoco até o Baixo Rio Negro...*” (Idem, 2005:16).

Nesse contexto de sistemas interdependentes, afirma o etnólogo, desenvolveu-se uma espécie de ritualística com performances características para formalizar relações intergrupais:

*“...existiam rituais para o recebimento de visitantes e a formação de alianças que incluíram cerimônias com bebidas e comidas, simulações de confrontos bélicos e pactos de não-agressão.”* (Ibidem:18).

A pergunta que logo me ocorre é: que lugar e qual ambientação estariam à altura de abrigar tais cerimônias tão elaboradas? Imediatamente, transporto-me para a ambiência das malocas em momentos rituais de extrema formalidade, como aquela que vivenciei em São Pedro, no rio Tiquié, entre os Tuyuka. Rituais que se consolidaram, re-significaram-se cristalizando, ao longo dos tempos, verdadeiras performances, marcos do processo civilizatório da área etnográfica (Melatti, 2006).



Cerimônia Tuyuka, 2005 – Foto: Almir de Oliveira

No sentido de adequar o tratamento antropológico sobre o tema e assumir a arbitrariedade de modelos que pretendem enquadrar realidades complexas estruturadas no tempo e no espaço, tal como ocorre ao olharmos para o noroeste Amazônico, considero mais adequado trabalhar com a idéia de *áreas etnográficas* desenvolvida por Melatti (2006) e ampliar a complacência do conceito de área cultural, que serviu de ponto de partida para enquadrar as malocas enquanto referência de patrimônio cultural de uma região. Percebo que o modelo proposto enquanto *áreas etnográficas*, apesar de estar vinculado, em certa medida, à idéia de territorialidade, olha para além dos critérios de semelhanças de língua, ambientes e técnicas,

relações de contato e relações interétnicas. Esse modelo assim composto possibilita uma abordagem do ponto de vista do etnólogo, no meu caso, do arquiteto que deve considerar a partir de uma *unidade* (casa-aldeia), especificidades relativas às relações de interação com a cidade, o ambiente, a origem e o tribal. Essa abordagem permite menos rigidez, ao esboçar qualquer perspectiva no âmbito do que poderia ser percebido enquanto patrimônio cultural, ao enquadrar as malocas no Alto Rio Negro. A casa comunal nesse contexto da área etnográfica se insere, onde as redes de interação entre as diversas etnias, ao longo dos tempos, nos remetem a uma espécie de amálgama de substâncias de natureza tanto material quanto imaterial que corporificam nela, casa-aldeia, a noção de lugar.

Falando ainda sobre as diferenças entre Tukano e Aruak, apesar de compartilharem muitos padrões culturais, ostentam diferenças que penso constituírem marcadores de distinção das identidades étnicas. Em relação à organização social, Wright (2005:20) assinala que as fratrias Tukano, ao contrário das Aruak, não têm nomes e nem estão associadas a localizações territoriais. Entre os Tukano, a ordem seriada da emergência dos antepassados define uma hierarquia, onde o irmão mais velho ocupa posição mais elevada que o mais novo; já entre os Aruak, essa hierarquia obedece ainda a outros critérios míticos. Os mitos Tukano dão conta de duas viagens da cobra-canoa que transportaram os ancestrais dos diferentes grupos vindos de lugares distantes e emergindo em vários pontos dos rios Negro e Uaupés enquanto que entre os Aruak, esses momentos de surgimento dessas humanidades se vinculam a uns poucos sítios (*idem*).

Como já comentei anteriormente, os relatos e ilustrações a respeito das malocas são inúmeros desde Alexandre Rodrigues Ferreira (1972), passando por Wallace (1979), Koch-Grumberg (2005) e os diversos missionários salesianos, sendo o Pe. Casimiro Béshta (1988), talvez o mais conhecido. Todos descrevem as habitações tradicionais como elemento central através do qual podem estabelecer algum grau de proximidade com as culturas objetos de seus estudos. Material, sem dúvida, valioso para reconstruir uma memória a respeito do tema. As malocas possuem uma diversidade com variações e presenças temporais de tal sorte que hoje não se pode afirmar com exatidão sua referência original. Referência de origem

que parece ser uma obsessão, quando se discute a autenticidade dos bens culturais que merecem, ou não ser preservados. Desse contexto, posso construir uma maloca revelada através do contato, quando foi alvo da ação destruidora dos mais variados agentes que perceberam seu potencial enquanto lugar de aglutinar forças para reafirmar a liberdade e autonomia desses povos.

Podemos evidenciar, com características marcantes, algumas etapas nessa história do contato: a primeira como aquela da escravidão indígena, que teve seu auge a partir do final da década de 30 do séc. XVIII quando, segundo Wright (2005:30-163), eram levados, pelo menos, mil escravos por ano para Belém, o que perduraria de forma intensa até 1750, criando um clima de desagregação e guerras, que a história oral até hoje dá testemunho. Esse contexto estabeleceu padrões de relacionamento entre os nativos, militares, comerciantes e religiosos na região. Outra etapa poderia ser identificada no final da década de 80 do séc. XIX, com a intensificação da extração da borracha, que veio a recrudescer a violência e a brutalidade das relações. Foi o momento em que os religiosos evangelizadores, oferecendo proteção e suprimentos de bens, obtiveram dos grupos indígenas submissão aos novos costumes e a mudança cultural. A etapa que daí se segue conta a história do domínio das missões católicas nos rios Uaupés e Tiquié, e das missões evangélicas no rio Içana (Muller, 2003), cada qual com seus métodos, diminuindo a influência e o poder dos pajés e de toda tradição indígena sustentada pelos conhecimentos tradicionais.

Pe. Casimiro Béksta (1988), com seu trabalho intitulado “A maloca Tukano-Dessana e seu simbolismo”, tornou-se referência obrigatória a todos que estudaram o tema. Sua abordagem tem um sentido de inventário etnográfico que permite o conhecimento detalhado das partes constituintes da maloca. Vale mencionar que a história do contato qualifica de forma especial os agentes missionários salesianos quando o assunto é a maloca no Alto Rio Negro e no Mato Grosso. Nessa obra, citada acima, ao apresentar as “opiniões divergentes” sobre a maloca, o autor lista uma série de referências que procuram desqualificar ambiental e moralmente os espaços da casa-aldeia. Talvez estivesse expondo a inconsistência de tais argumentos, uma vez que, ao final de suas observações, mesmo que timidamente, admita as

conseqüências negativas advindas da destruição das malocas, ao afirmar a natureza sagrada desses espaços. Essa hipótese ganha sentido pela importância que a maloca assume na sua exposição enquanto elemento central da cultura, capaz de organizar os aspectos materiais e espirituais dos grupos étnicos da região. Com esse trabalho sobre a maloca Tukano-Dessana, o padre procura resgatar, talvez na sua comunidade missionária, uma dívida para com a sociedade pela responsabilidade, ao menos nos limites brasileiros das bacias dos rios Uaupés e Tiquié, da desmaterialização quase total desse patrimônio cultural e arquitetônico que simboliza essa maloca tradicional dos povos de língua aruak e tukano.

A estratégia dos religiosos de desarticular a casa, enquanto elemento central na organização social, dos povos autóctones não aconteceu apenas no noroeste Amazônico, onde tanto católicos quanto protestantes atingiram seus propósitos intervindo nas concepções de espaço que vão muito além do abrigo primordial, que sabiam, representam as casas. Os salesianos já haviam logrado sucesso entre os Bororo, de Mato Grosso em 1914, quando propuseram a destruição da casa dos homens, instituição central, inclusive na configuração da aldeia daquela sociedade que, na visão dos missionários, representava “*o templo do demônio*”, **argumento** utilizado exaustivamente também no Alto Rio Negro, conforme testemunharam os idosos que participaram das oficinas sobre as malocas. Sylvia Caiuby Novaes (s/d), em um artigo, transcreve um trecho de um boletim salesiano que registra a proposta:

*“Se realmente quereis que o demônio não continue a reinar no meio de vós, ide buscar as machadas e a picareta e deitae abaixo aquelle centro de todo mal e pegae-lhe fogo.”*  
(In: Boletim Salesiano, Anno XIV, vol.VI, no. 2, Março-Abril, 1915)

Como afirmam os que estudaram a história do contato nas bacias dos rios Uaupés, Tiquié, Içana e Xié, as alianças com os religiosos foram alternativas em face à ganância e crueldade perpetradas por militares e comerciantes de escravos e outras mercadorias, que se confundiram ao longo de décadas e décadas. Irônicas associações: ao deixar as alianças com os mercadores que exploravam seus recursos materiais, estabeleceram-



nas com outros que passariam a explorá-los através de dádivas imateriais veiculadas pelas novas crenças que iam de encontro a tudo que lhes era sagrado e servia para dar sentido ao mundo.

Cabalzar (1999) comenta, no texto “Templo Profanado”, os processos de adaptação pelos quais passaram a habitação tuyuka em função da presença dos missionários salesianos que objetivaram a destruição destes espaços enquanto aglutinadores e fortalecedores desta cultura, resultando em significativo impacto sobre a vida ritual e organizacional deste grupo. As referências articuladas pelo autor para caracterizar a simbologia dos espaços da maloca estão calcadas nos trabalhos de Béksta (1988), C. Hugh-Jones (1979) e S. Hugh-Jones (1978, 1993 e 1995), além de Brüzzi (1977). Conforme assinalou em relação aos Tuyuka e pelo que pude perceber, nas comunidades onde estive, podemos, na atualidade, resumir a quatro casos típicos as configurações espaciais das aldeias com relação a presença ou não das malocas. O primeiro caso apresenta uma situação onde a maloca está presente e é utilizada em sua plenitude, inclusive como moradia, tenho informações de que isso ocorre no Brasil em duas aldeias Makuna, do tronco lingüístico Tukano, situadas numa localidade conhecida como Morro da Acutivaia e em aldeias na Colômbia. Essa era a situação da grande maioria das aldeias quando da chegada dos salesianos na região. No segundo caso, a maloca está presente, mas não é utilizada como moradia, servindo, no entanto, como espaço aglutinador da comunidade, que ali se reúne para diversas atividades cerimoniais, inclusive para organizar atividades de caráter comunitário, como acontece em São Pedro, no alto rio Tiquié, e como poderá ser em Santa Maria, em Iauaretê, apesar da existência ali de um centro comunitário. O terceiro caso é aquele onde não há maloca e as atividades sociais comunitárias têm lugar nas casas de acordo com suas dimensões, tendo em vista as necessidades do evento. O quarto caso seria aquele onde não há maloca e a comunidade instituiu a “palhoça” como espaço de múltiplos usos; nesse caso há uma forte separação entre os âmbitos da vida doméstica, familiar e a vida coletiva, comunitária. (Cabalzar, 1999:386-387)

Ao descrever a divisão social dos usos do espaço e suas relações com a socialidade, Cristiane Lasmar cita S. Hugh-Jones e descreve a organização interna da maloca da seguinte maneira:

*“A vida na maloca era organizada a partir de três princípios básicos: hierarquia entre siblings, separação espacial de homens e mulheres, oposição entre uma esfera doméstico-familiar e outra público-cerimonial. Ela possuía duas portas: a porta dos homens, de frente para o rio da localidade, e a porta das mulheres, situada na extremidade oposta. Cada família ocupava um dos compartimentos distribuídos ao longo das paredes laterais, onde eram feitas as refeições familiares. Os compartimentos dos irmãos mais velhos ficavam mais próximos à porta das mulheres, na parte posterior da casa. Os homens solteiros e os visitantes dormiam fora dos compartimentos familiares, perto das portas dos homens. A parte da frente da maloca era domínio masculino, onde os homens se sentavam, trabalhavam e conversavam, e onde se concentrava a atividade ritual. Conceitualmente, tratava-se de um espaço ao mesmo tempo sagrado e ritual. A parte dos fundos da casa, por sua vez, era domínio feminino. Era ali que ocorriam o processamento e o preparo da mandioca e que permaneciam as mulheres e crianças durante certos momentos dos rituais das flautas, quando os homens tocavam os instrumentos cuja visão é interdita às mulheres.”* (S. Hugh-Jones, 1979:108, in: Lasmar, 2005:69)

Tomando a casa-aldeia como referência e foco dessa *unidade*, localizando-a no centro do modelo das *áreas etnográficas*, aproximo-me da maloca da atualidade. Nessa perspectiva, justifica-se a escolha que fiz pelas três temporalidades que tomei como referência. Ao fazer essa opção relativa às temporalidades, inevitavelmente, defronto-me com as relações dessa casa simbólica com a cidade, com o ambiente, com sua origem e com o seu contexto étnico.

Para melhor compreender o contexto das mudanças culturais e aspectos políticos envolvidos na efetivação de alianças nessa história do contato entre os povos indígenas entre si, vale observar outras abordagens entre os etnólogos que trabalham no noroeste Amazônico, como, por exemplo, o conceito de *“etnogênese”*, conforme Wrigth (2005:18), encarado como modelo nativo de narrativa complexa que aborda aspectos culturais e políticos na criação das identidades. Conceito esse que transborda para discussão sobre a configuração de *“confederações multiétnicas”* durante o primeiro século de contato no rio Negro, modelos que servem de referência importante para examinar fenômenos atuais, como o processo de

mobilização e interação das organizações indígenas no Alto Rio Negro, que acabaram possibilitando a criação da FOIRN, exemplo de associação multiétnica contemporânea. Organizações que acabam por conduzir, politicamente, intervenções na produção e manutenção dos espaços de vivência, entre os quais se situam as casas-aldeias, modelo ideal de organização espaço-temporais.

Nesse contexto de contato intertribal, há que considerar mais seus aspectos simbióticos que o fatalismo da absorção de culturas inferiores pelas ditas dominantes. Dessa maneira, apesar da especialização artesanal estabelecer modelos de excelência, posso pensar que esses objetos, ao serem reproduzidos ao longo dos tempos em contextos diversos, ao exemplo do que vem ocorrendo com as malocas, recebem contribuições e adaptações relativas à sua temporalidade sem no entanto perderem sua autenticidade. Assim, podemos perceber que não existem modelos definitivos para se estabelecer padrões estéticos de originalidade e autenticidade de elementos da cultura material que ostentam a complexidade das casas tradicionais. Levanto essa questão tendo em vista o poder discricionário dos inventariantes de bens culturais preocupados com o que seria autêntico nesse contexto de intensa mudança cultural.

Nos dias de hoje, para essas comunidades com as quais tive a oportunidade de trabalhar, o sentido das malocas é iminentemente de valor imaterial. As malocas encontram-se, mesmo como representações fragmentadas, nos diversos espaços conformadores dos assentamentos indígenas, em quase todas as aldeias, como uma idealização espaço-temporal do lugar de afirmação dos fundamentos e práticas mágicas. Lugar privilegiado para articular operadores da cultura, no sentido explicitado por Andrello (2006), tais como: alimentos, alucinógenos e elementos da cultura material, as riquezas particulares, e realizar eventos promotores de um tipo de atualização cultural. Num certo sentido, não importa mais sua morfologia tradicional, prevalece uma sintaxe de articulações de ambiências mágicas, que dá suporte a ritualização e conseqüente re-significação dos espaços. Nas vilas como Iauaretê, uma verdadeira cidade indígena, pode-se observar a fragmentação dos espaços das casas-aldeias que se estendem pelos bairros divididos pela predominância de uma ou outra etnia e até mesmo

determinados clãs. Assim, a lógica descrita anteriormente que definia a ocupação das casas comunais se reproduz nas casas unifamiliares e nas palhoças (centro comunitário) quando se tratam de atividades rituais e, conseqüentemente, reuniões com maior formalidade. A respeito dessa permanência que ordena os usos dos espaços de vivência, Lasmar comenta o seguinte:

*“As casas habitadas pelas famílias nucleares ou extensas de São Pedro [lauaretê] reproduzem em sua disposição interna alguns princípios organizativos básicos da grande casa comunal de outrora. Possuem, em geral, uma área frontal interna, reservada a visitantes ou hóspedes.[...]É nessa parte que os visitantes são recebidos e servidos de comida ou bebida. Em uma área dos fundos da casa, ou em uma construção anexa, funciona a cozinha, onde ficam forno e os outros instrumentos de processamento da mandioca.” (2005:74)*

Pude observar que essa maneira de reproduzir as ambiências das malocas se repetiu por todas as comunidades onde tive oportunidade de estar durante os trabalhos de campo. Mesmo onde as malocas foram reconstruídas, como no rio Tiquié entre os Tukano de São José e os Tuyuka de São Pedro, internamente às casas, essa maneira de utilizar os espaços permanecia. Acontece que, nas malocas, aquela ambiência dos centros comunitários se revestia de outras características, digamos, cerimoniais mais densas, onde os aspectos da ordem tradicional eram mais claramente observados.

A reconstrução bem sucedida de malocas hoje, nesses locais de centralidade desses povos, representa capacidade de mobilização e poder, uma vez que os conhecedores das técnicas construtivas são raros, os materiais utilizados, principalmente as palhas, são escassos, demandando altos custos de mobilização de pessoal e transporte. Além disso, têm ocorrido muitas dificuldades nas reconstruções recentes, onde, principalmente, os princípios estruturais da construção não são mais claramente percebidos, a ponto de comprometer a estabilidade das edificações. Posso afirmar que os preceitos das ordens arquitetônicas deixaram nessas oportunidades de ser observados.

A vida, hoje em dia, não está mais integrada na maloca, as demografias se desenvolveram e se organizaram espacialmente não apenas

através das rígidas estruturas clônicas tradicionais, sendo hoje mais flexíveis e dependentes das novas possibilidades de alianças. Assim, ou mesmo por esse sentido desagregatório desenvolvido pela história do contato, podemos relacionar a vida em comunidade, no que diz respeito a seus aspectos mágicos religiosos com a necessidade da recriação das malocas tradicionais como símbolos de afirmação étnica.

Como ícone desse complexo de interdependência regional, a maloca não poderia estar ausente na composição do edifício sede da FOIRN, em São Gabriel da Cachoeira, onde serve de espaço de múltiplo uso no ambiente urbano, abrigando reuniões políticas, servindo por vezes de alojamento, refeitório e até mesmo de espaço ritual e festivo em ocasiões especiais. Complementa a ambiência do lugar, conferindo identidade ao espaço institucional, que representa a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, organiza simbolicamente o ambiente, espaço que se apresenta como imagem do poder dos povos indígenas no contexto urbano, apesar de estar implantada numa cota muito inferior à cota de nível do logradouro para qual está voltada.

Servindo a interesses diversos entre as comunidades e seus articuladores conhecedores da tradição, a casa tradicional passou em determinados momentos na atualidade, a ser encarada como objeto com significativo valor de troca. Assumindo sua potência simbólica, no mercado dos bens de natureza imaterial, foram elaborados projetos que fizessem sentido no contexto das políticas colocadas em prática pelas associações comunitárias, para se obter recursos financeiros como no caso das malocas museus propostas pelos Dessana, que não se consolidaram num primeiro momento.

Diante da paisagem que começa a se modificar, assumindo ares de um passado não muito distante com o ressurgimento dessas casas tradicionais, penso que na verdade revelam uma preocupação com o futuro, buscam esses povos a renovação através da produção do espaço. Um arquiteto historiador, ao estudar as formas originais das moradias, assinalou:

*“... a idéia de reconstruir a forma original de todas as edificações tal ‘como tinha sido no princípio’, ou como foi ‘revelada’ por Deus ou por algum ancestral divinizado, é um*

*elemento importante da vida religiosa de muitos povos, de modo que parece praticamente universal. [...] Tais construções têm conotações múltiplas e complexas; com frequência, identificam-se com um corpo, seja humano ou sobrenatural e perfeito, e apresentam afinidades com a terra de origem ou com todo o universo.”(Rykwert, 2003:207-208)*

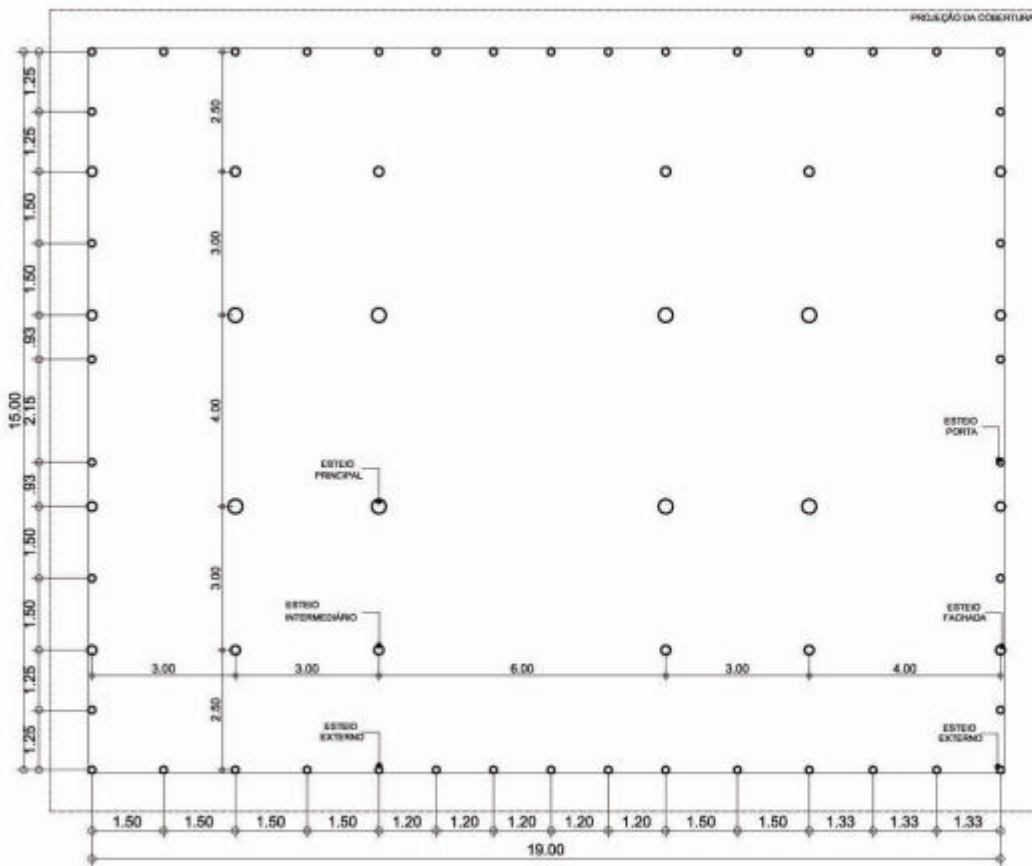
A propósito da presença material do objeto enquanto motivador das manifestações e percepção do ambiente cultural menciono, com o objetivo de contextualizar os comentários do parágrafo anterior, o depoimento de Tolamã Keuhiri (1995) sobre a maloca museu:

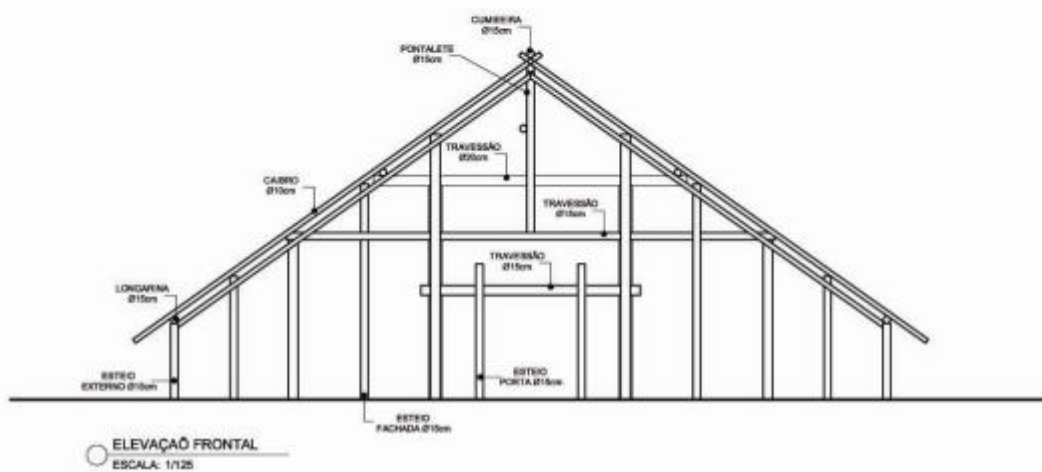
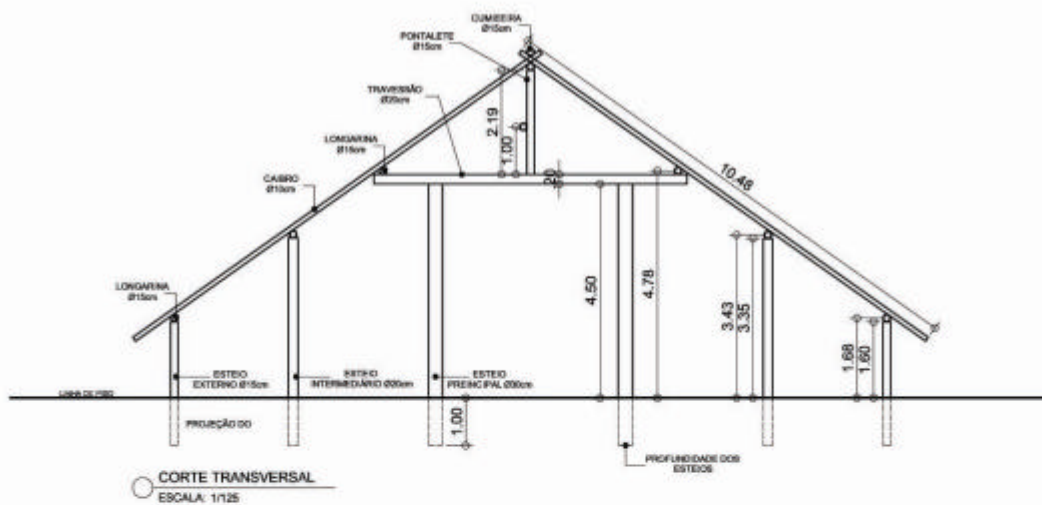
*“A minha idéia desta construção e desta casa foi justamente para mostrar ao público como viviam os antigos dentro da sociedade deles. O objetivo desta casa é também para ensinar a fazer o artesanato para os que não sabem fazer. (...) Eu quero fazer uma escola que possa ensinar todo tipo de trabalho artesanal. Quero mostrar ao mundo contemporâneo o que eram as sociedades indígenas. Estão sendo construídas mais três casas dos antigos na área do rio Tiquié. Outro objetivo da ‘maloca museu’ é registrar tudo o que era a sabedoria dos antigos, isto é, fazer livros.” (Lana, 1995:s/p)*

Retomo esse depoimento para discutir a iniciativa de uma comunidade indígena urbana em São Gabriel da Cachoeira, que incorpora com muita propriedade essa idéia que teve lugar, inicialmente, fora do contexto urbano no rio Tiquié, mas, a meu ver, só se completa com os atributos específicos do ambiente da cidade. Refiro-me aqui às questões da acessibilidade franqueada, da demanda de espaços culturais, do distanciamento das populações urbanas para com as populações tradicionais que potencializam o caráter desta “maloca museu”, superando o sentido de lugar de coisa velha ou exótica. Trata-se de Itacoatiara Mirim, comunidade localizada próximo ao Aeroporto de Uaupés, com predominância Baniwa, cuja liderança apoiada por toda a comunidade está empenhada, há mais de um ano, na reconstrução da casa tradicional com finalidades diversas, segundo eles próprios, abrangendo desde a recriação das ambiências apropriadas aos rituais de iniciação e festas voltadas para a comunidade, como espaços cênicos para performances voltadas também para a cidade pensando no turismo ecológico.

Os desenhos que apresento a seguir são resultantes da oficina realizada em novembro de 2005, na aldeia São Pedro no rio Tiquié. Serviram para construir o modelo reduzido da casa-aldeia, conforme a descreveram os velhos Tuyuka que participavam da oficina. Na ocasião, as sugestões dos velhos tinham um certo quê de correção sobre a maloca existente, esse modelo traz as mesmas qualidades espaciais observadas no que teria sido a maloca histórica de Pinókoaliro. A partir daquele primeiro modelo, estaríamos no caminho para pesquisar de uma espécie de cânone arquitetônico do noroeste Amazônico, num primeiro momento, confirmado por esse outro modelo apresentado nesses desenhos arquitetônicos, que, além da planta baixa, corte e elevação, traz uma série de perspectivas ilustrando a seqüência de montagem da casa, partindo da nave central para as laterais, bem como a seqüência do madeiramento da cobertura e das fachadas frontal e posterior.

**A maloca projetada pelos velhos Tuyuka do rio Tiquié**

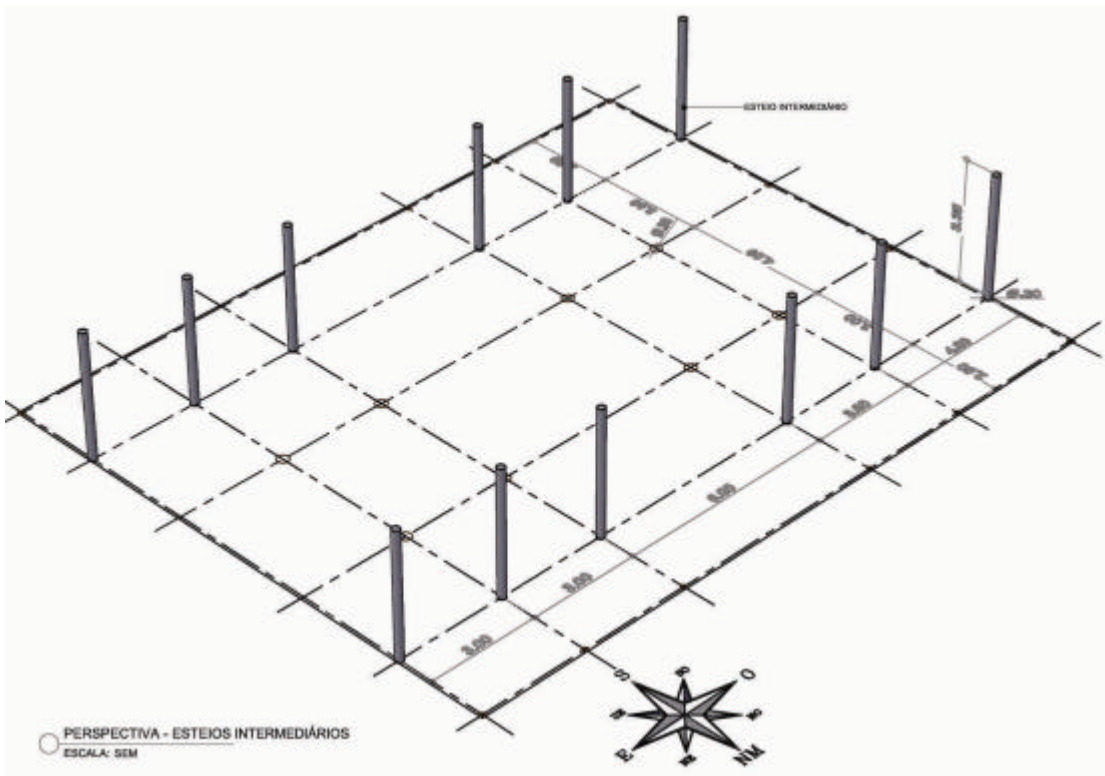
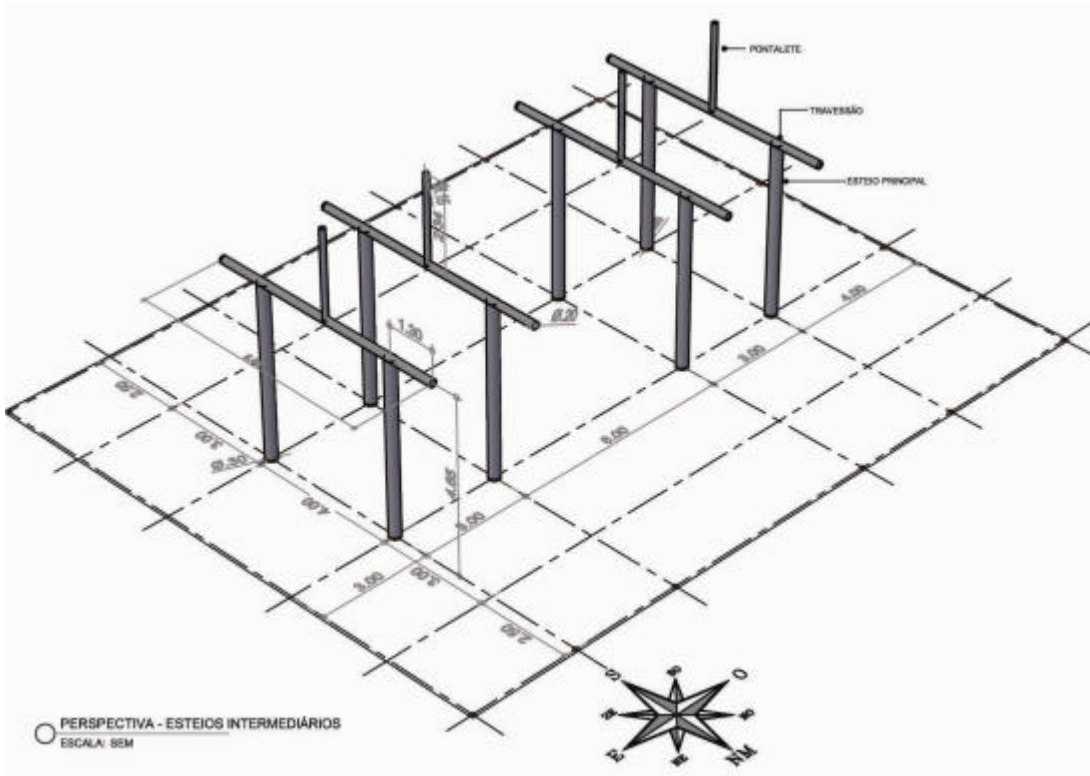


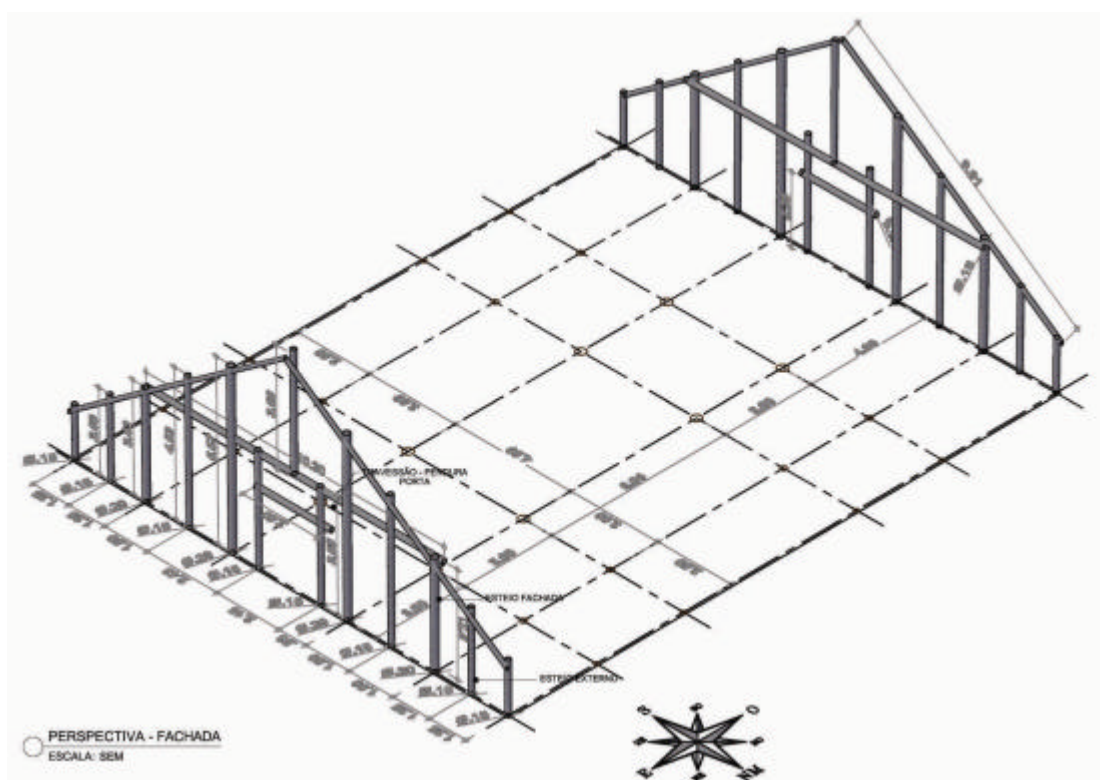
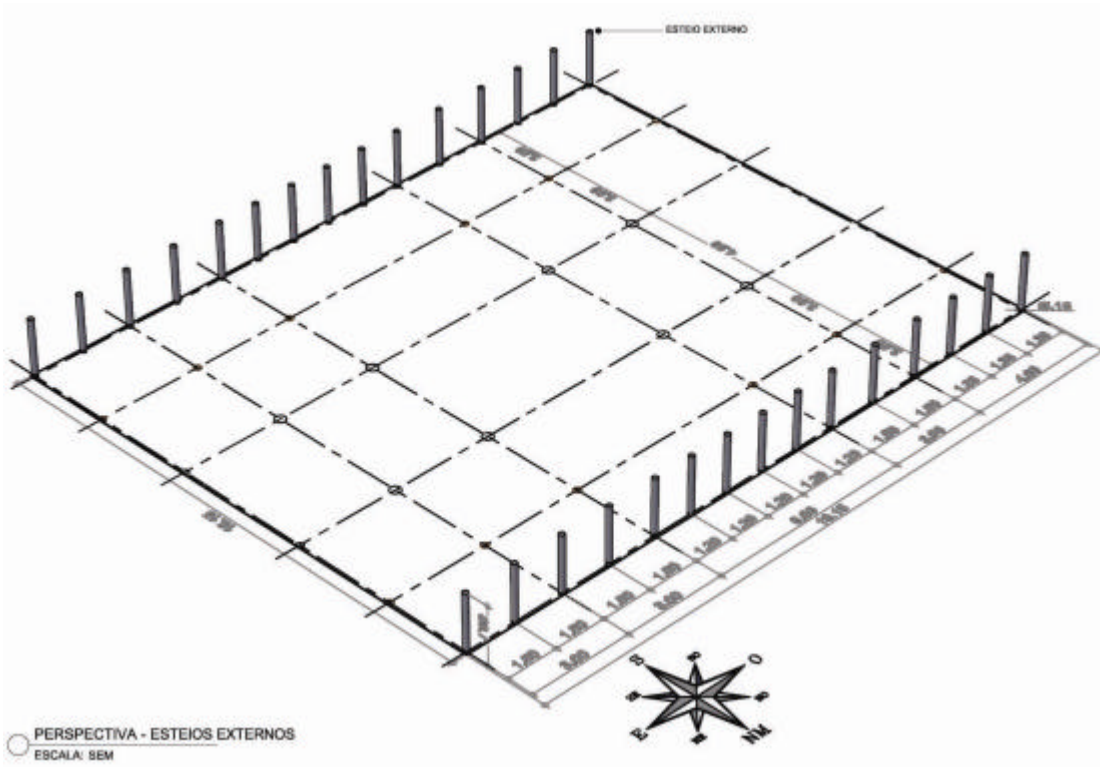


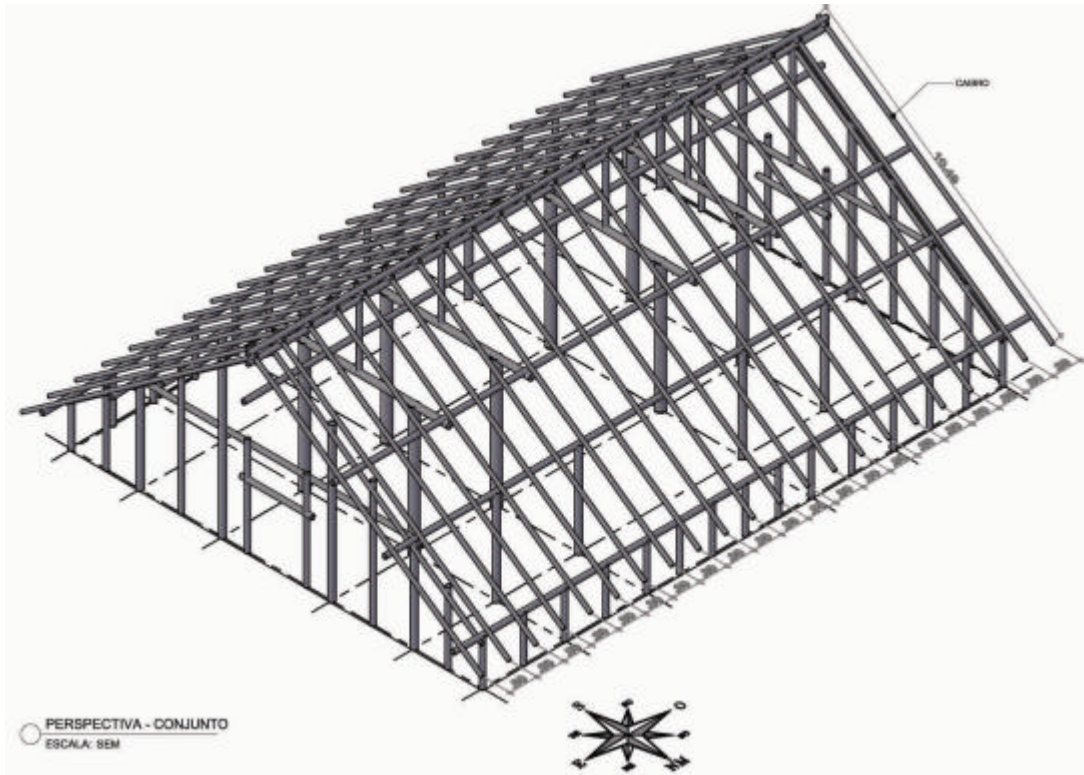
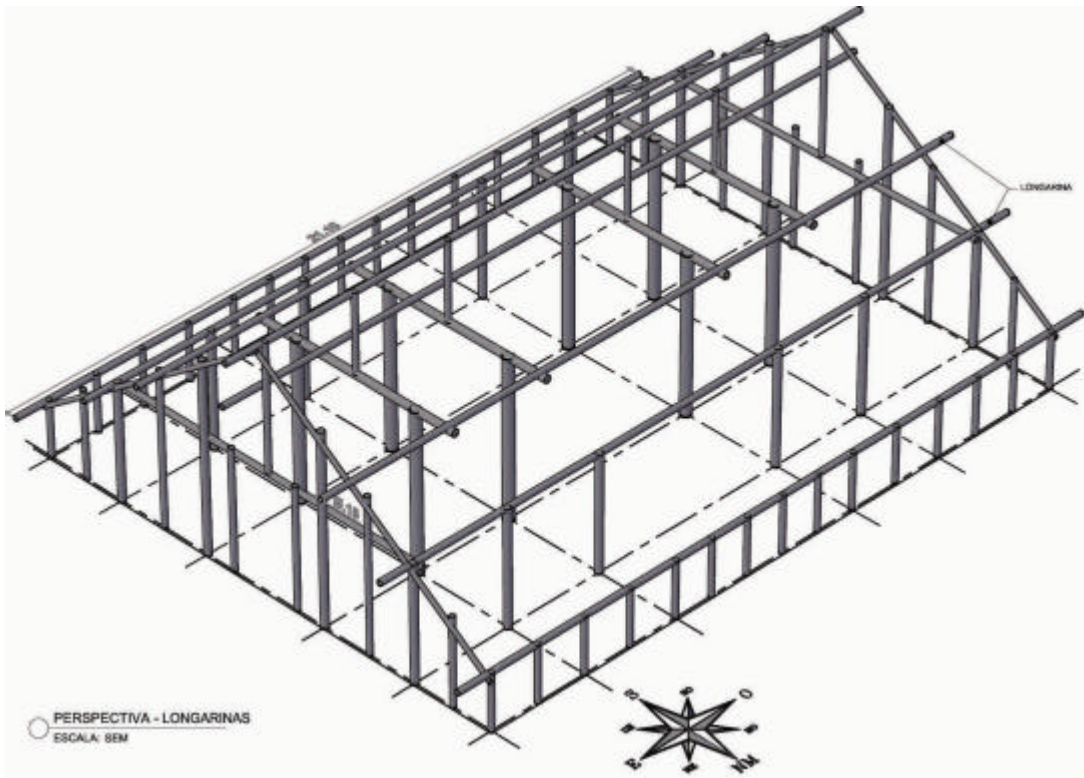
Projetando a maloca, 2005 – Fotos: Almir de Oliveira

A apresentação desse material aqui se deve ao fato desse breve guia construtivo ter servido de inspiração à comunidade de Itacoatiara Mirim na construção da maquete produzida por eles, que servia de orientação para construção da maloca que estavam erguendo em junho de 2007, quando estive visitando a obra como consultor do ISA.













Maquete produzida pelos Baniwa de Itaquiatiara Mirim, 2007  
Foto: Almir de Oliveira



Construção da maloca de Itaquiatiara Mirim, 2007  
Foto: Ulisses do V. Oliveira



Palha reservada para a cobertura, 2007 – Foto: Almir de Oliveira



Verificando as dimensões, 2007 – Foto: Ulisses do V. Oliveira

Devemos ter o cuidado de registrar que o conceito de patrimônio é resultado de uma visão ocidental moderna, dentro da qual podemos falar das ordens arquitetônicas, como também dos outros princípios arquitetônicos elementares de qualificação dos espaços. Mas, no contexto dessas casas-aldeias, o que definiram esses padrões foram os saberes tradicionais, que orientaram essas produções de espaço-tempo, conformadas em objetos arquitetônicos, sobre os quais os povos indígenas da região detêm total poder.

No contexto urbano como esse mencionado anteriormente, podemos dizer que o grupo indígena dessa comunidade trabalha a noção de patrimônio cultural numa perspectiva globalizada, como instrumento operacional do contato interétnico. Não podemos perder de vista que, ao tratarmos de patrimônio, estamos adentrando no terreno da ambigüidade, daquilo que tem ou não valor artístico, histórico; tem ou não originalidade, tem ou não valor enquanto patrimônio cultural. Nessa perspectiva, existe uma valorização da arquitetura tradicional, encarada como patrimônio imaterial que guarda

consigo saberes e fazeres, representações do espaço e espaços de representação que merecem proteção e salvaguardas.

As casas-aldeias do noroeste Amazônico hoje, ao serem registradas enquanto representações do espaço, merecem atenção especial ao concentrar, em seus elementos constituintes, os conhecimentos relativos à memória coletiva que contam a história de seus habitantes. Representam a cadeia da ancestralidade, as relações do grupo com o ambiente e com o cosmo, revelando assim sua complexidade em termos tecnológicos. Ao serem registradas enquanto espaços de representação, merecem atenção os aspectos rituais que guardam consigo, concentram ambiências onde ocorrem uma série de performances relacionadas às expressões religiosas, míticas e artísticas do grupo social.

## CAPÍTULO III

### ARQUITETURA DA TRANSFORMAÇÃO

#### As malocas e a arquitetura

Na introdução da Suma Etnológica Brasileira, em seu volume 02, Dolores Newton (1987) deixa clara a importância do estudo da cultura material para o entendimento dos fenômenos culturais. A antropologia material, em suas formulações teóricas, apresenta a importância de conter o artefato uma codificação mental-virtual transformada em código concreto através do objeto materializado remetendo assim às formas culturais do passado. Com a atenção voltada para as questões relativas à cultura material, procuro enquadrar a maloca como elemento onde se verifica uma síntese desses códigos, permitindo a realização de estudos através de uma taxonomia dessas habitações tradicionais. Nas oficinas de arquitetura, ao se trabalhar com os modelos reduzidos, revelamos elementos estruturais, tanto do ponto de vista construtivo quanto simbólico. As informações coletadas por Goldman, em 1939 e 1948, apresentam com destaque aspectos relacionados à simbologia dos elementos constituintes dessa **casa-aldeia** do Alto Rio Negro (In: Costa & Malhano, 1987:74-78).

Numa das poucas obras dedicadas ao tema das habitações indígenas publicadas no Brasil, Sylvia Caiuby Novaes (1983) faz uma coletânea de artigos onde comparecem sete pesquisadoras que procuraram, nas suas abordagens, ir além dos aspectos formais e arquitetônicos, interessadas que estavam em estudar a produção do espaço nas sociedades indígenas Assim a organizadora da obra comenta o seguinte:

*“Lendo os artigos que compõem esta coletânea, percebe-se que, para os vários grupos indígenas aqui analisados, não é a casa o ponto de referência a ser tomado para a elaboração da identidade, mas sim um espaço mais amplo e que, em geral, é a aldeia (como para os Bororo, os Xavante, os Wayana, os Xinguanos e os Xikrin), ou a casa comunitária (Waiampi), ou o espaço territorial tradicional de ocupação do grupo (Parakanã).”*

A partir dessa afirmação podemos entender porque as malocas tukano e aruak do noroeste Amazônico são chamadas de **casas-aldeias**. Ocorre que

essas casas, ao contrário daquelas citadas, são os pontos de referência tomados para a elaboração da identidade, correspondendo, portanto, à aldeia como um todo. A partir dessas casas, como já comentei, se desdobra uma ampla gama de representações que dizem respeito à identidade. Essa caracterização é compartilhada por Malhano, que toma por definição o seguinte:

*“CASA-ALDEIA – Unidade de residência que abriga um grupo local, atendendo simultaneamente à atualização de funções diversas, entre as quais a concernente ao desempenho de rituais.”*  
(1987:93)

Cristina Sá (1983), arquiteta e pesquisadora das habitações indígenas brasileiras, faz uma abordagem comparativa entre habitações de três grupos indígenas do Xingu. Aborda as condições de mobilidade em função da história do contato e procura estabelecer uma referência para além da morfologia da arquitetura, quando enfoca as relações da organização social. A partir de uma visão centrada em aspectos culturais, conclui que a organização espacial tradicional prevalece em detrimento das modificações ambientais. Os grupos estudados são os Yawalapiti, do tronco lingüístico Aruak, os Karajá, do tronco Macro-Jê e os Xavante, também do tronco Macro-jê, nesse artigo, chamou atenção o fato da casa tradicional do grupo pertencente ao tronco lingüístico Aruak ser, dentre as outras, aquela que tinha seus elementos constituintes relacionados com as partes do corpo humano ou animal como segue:

*“assim, a casa possui peito (fachada principal), costas (fachada oposta à principal), alto da cabeça (viga superior), brincos (troncos de arvores com raízes, arremate lateral superior da casa), dentes (prolongamento superior da estrutura vertical que se projeta para frente), costelas (varas horizontais onde é amarrada a palha da cobertura). Alguns informantes mencionam ainda a existência de boca (porta) e pernas (pilares).*

Guardadas as especificidades, trata-se da mesma analogia que fazem os Aruak e Tukano do noroeste Amazônico entre as partes da casa e o corpo humano, como já vimos, esteios são membros, caibros são costelas, os cipós das amarras são veias, as palhas da cobertura são cabelos, a porta da frente

a boca, a porta de trás o ânus. Casas andrógenas, casas cósmicas, casas míticas (Hugh-Jones, 1995).

A natureza intangível desses espaços reclama outras perspectivas de abordagem que dizem respeito à subjetividade, aos conhecimentos tradicionais, que guardam códigos próprios das visões de mundo autóctones, guardiães de um conhecimento, distinto daquele dito científico, que realiza suas interpretações por outras vias conectadas ao que poderíamos identificar com o imaginário, aqui entendido no sentido proposto por Durand (1997). Considerando bases adequadas para tratar o tema, vale citar a tradição da subjetividade de Merleau-Ponty como uma reflexão inicial:

*“Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu sei a partir de uma visão minha ou de experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada. Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda. A ciência não tem e não terá jamais o mesmo sentido de ser que o mundo percebido, pela simples razão de que ela é uma determinação ou explicação dele” (1999:3).*

Reflexões que nos remetem a uma visão de mundo particular, daquele que detêm o conhecimento, no caso das malocas do Alto Rio Negro, daqueles povos que produziram o espaço a partir do seu mundo vivido. Assim, o conhecimento desse espaço sagrado deverá se realizar através de uma linguagem adequada à percepção desse mundo vivido pelo outro.

A maloca enquanto representação do mundo diz respeito fenomenologicamente ao *mundo percebido* a partir da percepção do *mundo vivido* através do corpo que revela em si a existência do ser no tempo e espaço. É como se *a coisa* e *o mundo* fizessem parte do meu corpo, aí encontramos uma chave para estabelecer uma aproximação com as analogias feitas entre as partes do corpo e os elementos estruturais constituintes das malocas. Segundo Béksta (1988), conforme os Desana, as casas possuem cabeça, abdômen e órgãos genitais. Subscreve-se aí uma teoria do corpo e, por conseguinte, uma teoria da percepção; é através desse corpo que podemos perceber e experimentarmos o mundo. Existe, então,



conseqüentemente, um passado, uma história, dados pela presença do ser no mundo vivido e percebido através dos sentidos, daí a noção de subjetividade. Aquele que percebe enquanto sujeito que vive, traz consigo uma qualidade especial de conhecimento próprio talvez daquilo que Lévi-Strauss (1976) identificou como ciência do concreto. Forma de conhecimento construída ao longo dos tempos através da seleção criteriosa das técnicas que compõem uma visão de mundo, estruturada pelo sentido das coisas, revelando *“uma atitude de espírito verdadeiramente científica, uma curiosidade assídua e sempre desperta, uma vontade de conhecer pelo prazer de conhecer”* (idem: 35). As sensações conduzem à percepção e ao conhecimento, a percepção é sinestésica, uma vez que os sentidos se inter-relacionam, abrindo-se *“à estrutura da coisa.”* Merleau-Ponty assinala:

*“Toda vez que experimento uma sensação, sinto que ela diz respeito não ao meu ser próprio, aquele do qual sou responsável e do qual decido, mas a um outro eu que já tomou partido pelo mundo, que já se abriu a alguns aspectos e sincronizou-se a eles.”*  
(1999:291).

Tratar-se-ia, portanto, de um corpo que se estende para o corpo social. Mas o corpo é o instrumento para estar no mundo da mesma maneira que a casa-aldeia é na concepção desses povos indígenas do Alto Rio Negro. A maloca assim vivida torna-se espaço de representação e representação do espaço simultaneamente, dá sentido aos objetos naturais e culturais. O espaço ganha atributos, que permitem estabelecer uma ligação com o universo, a casa torna-se palco das cosmogonias representadas pelos mitos, que, conforme Lévi-Strauss (1969), seriam máquinas de colocar em suspensão o tempo. Através desses objetos técnicos, mais perfeitos que a própria natureza, as malocas, potencializam articulações espaços-temporais vitais à reprodução cultural. As malocas catalisam no seu espaço corpo, a subjetividade, operando sínteses de percepção. O corpo maloca toma posse do tempo, fazendo coexistir um passado e um futuro num instante presente. As malocas representam, na vida desses povos, uma possibilidade de viajar no tempo, de se refazer, reafirmar-se e se fortalecer em suas tradições.

Numa perspectiva fenomenológica, podemos entender a casa-aldeia como o corpo, que possibilita sentir, e o espaço enquanto lugar,

espacialidade onde se estabelecem as relações entre homem e mundo, lugar das relações sociais de produção, relações essas constituídas a partir de referências históricas, culturais, mas tendo em vista aí uma história de longa duração. Espaço que se referencia analogamente em três níveis: a terra, o ar e o cosmos. Espaço percebido para além do ambiente onde as coisas estão, espaço percebido enquanto meio através das quais essas coisas se organizam.

No subsolo, na terra estão as fundações da maloca, suas bases ancestrais, onde estão enterrados seus mortos, lugar onde está disposta, em função das hierarquias da organização social, a planta arquitetônica que se ocupa de acordo com os padrões estabelecidos pela tradição, trata-se de um espaço denso e espacializado.

Sobre o solo, no ar estão armadas as superestruturas, os esteios, as referências verticais que sustentam a abóbada celeste. Espaço rarefeito, espacializante, onde se desenvolve o diálogo orientado segundo representações de gênero, de entidades mitológicas que se distribuem de acordo com a genealogia do grupo social, refletindo assim as relações de parentesco, os espaços da sociabilidade, dos rituais e cerimônias.

Sobre essa infra-estrutura, ocupando o lugar do cosmos está a cobertura da maloca, um espaço etéreo construído a partir de uma síntese da visão de mundo, uma experiência vivida enquanto existência cósmica. Nessa cobertura, tecem com os elementos da natureza, através da sua estrutura reticulada, o céu que os protegem. Estabelecem aí relações do homem com o lugar, filtram a luz e demarcam limites das sazonalidades, ligam-se ao cosmos.

Getúlio Geraldo Rodrigues Alho (1985), arquiteto graduado pela Universidade de Brasília, em sua dissertação de mestrado, compila e revisa os dados a respeito da arquitetura indígena, onde comparece o esquema nas áreas culturais indígenas do Brasil entre 1900-1959. Aborda as malocas tukano, como modelo da região cultural norte-amazônica. A habitação indígena foi definida aí como aldeia-casa com sua orientação de implantação estabelecida em relação ao rio e os diversos espaços socialmente hierarquizados. Comenta adaptações sobre a forma de ocupar os espaços ao longo dos anos de contato deixando para um outro momento a avaliação dos

processos de aculturação e mudança cultural. Descreve quantitativamente os espaços e os detalhes arquitetônicos, descreve, ainda, a dinâmica de utilização dos espaços através dos vários relatos de viajantes e missionários. Aborda também a leitura simbólica dos elementos construtivos conforme extensa pesquisa bibliográfica. Em suas *“reflexões a guisa de conclusão”* comenta que as formas das malocas perderam-se no tempo e que recuperá-las *“é um trabalho quase, senão, impossível”* (Alho, 1985). A tarefa de recuperá-las é parte do sentido maior, que a teoria e história da arquitetura buscam na verdade transcender.

O arquiteto compara elementos em contextos culturais diferentes ao focar áreas culturais distintas. Busca na verdade encontrar similaridades só possíveis de serem percebidas a partir da vivência desses espaços, ou seja, a partir de um trabalho de campo. Entendo que o arquiteto contribuiu para compor o mosaico sobre as habitações indígenas brasileiras, um tema pouco estudado por arquitetos sem, no entanto, aprofundar interpretações acerca de suas construções simbólicas que transcendem a materialidade desses espaços.

A primeira questão a ser respondida, ao pensar as malocas tradicionais dos povos Aruak e Tukano enquanto patrimônio arquitetônico, pode parecer prosaica, mas é a seguinte: teriam essas construções indígenas o status de arquitetura, da chamada grande arquitetura?

Para tentar responder a esta questão, é importante percorrer, ainda que de maneira esquemática, um caminho da teoria e história da arquitetura que procura, em última instância, decifrar e estabelecer o quê, afinal, definiu os paradigmas dessa ciência e arte presentes nas obras de arquitetura. Arquitetura percebida como objeto que não esteja eivado de preconceitos, sem os adjetivos classificatórios tais como: vernacular, espontânea ou indígena. Todos os mestres da arte da arquitetura buscaram sua definição própria durante o fazer de suas vidas, o assunto, portanto, não se esgota, uma vez que, com o tempo, sempre se apresentarão novas possibilidades de interpretar as produções arquitetônicas.

Como se sabe, no âmbito da teoria e história da arquitetura, a temática dos abrigos primordiais, as casas ancestrais, mesmo estando na origem de toda discussão sobre essa arte desde os seus primeiros tratados, não tem o

mesmo espaço que a arquitetura monumental dos templos e palácios. As referências que trago para auxiliar na condução da interpretação sobre o que nos interessa nesse momento, as construções ditas primitivas, estão contidas na obra de um importante teórico da arquitetura Joseph Rykwert. Trata-se da obra “A casa de Adão no paraíso: a idéia da cabana primitiva na história da arquitetura” (2003), onde, a partir da reflexão dos mestres através dos tempos, questionam-se aspectos, digamos, antropológicos da produção dos espaços arquitetônicos. Procuro evidenciar que essa teoria da arquitetura se faz a partir de uma perspectiva classificatória que se aplica à produção das habitações indígenas, enquadradas usualmente como arquitetura vernacular, ou seja, que emana do conhecimento tradicional.

Começamos por percorrer esse caminho histórico no sentido inverso do tempo, como sugere o historiador. Vejamos então essa trajetória que contempla desde os históricos modernos de Corbusier até Vitruvius com quem teria iniciado o que pode ser reconhecida como uma teoria e história da arquitetura. Traçando um paralelo na busca do *jardim perfeito*, a casa de Adão, criado na medida das necessidades dos grupos humanos, a história de longa duração proporciona uma possibilidade de recriação temporal para essa visão mais acabada do *paraíso* sem, no entanto, excluir suas imperfeições. Como assinala Rykwert, não se trata de encontrar a forma primitiva no seu espaço tempo, mas de perceber a atitude da criação desse espaço em qualquer tempo. Conforme Corbusier em “Por uma Arquitetura”, ao descrever a construção do templo, “*Não existe esta coisa chamada ‘homem primitivo’, existem apenas meios primitivos. A idéia é constante, potencia desde o início*” (in: Rykwert, 2003:07).

As balizas geométricas, marcos verticais e horizontais limitando a projeção da planta baixa (projeção horizontal) ou (projeção vertical) elevação, da obra em questão servem para proporcionar uma combinação harmoniosa com o uso de retângulos similares. Esses gabaritos são instrumentos que estão na origem dos métodos construtivos. Ainda Corbusier, no início do século XX, afirma “*que a grande arquitetura está nas próprias origens da humanidade, sendo o produto imediato do instinto humano*” (idem), mas assevera que esses construtores cumpriram “*duas condições essenciais*” para realizar **a grande arquitetura**. Essa arquitetura deveria ser **sob**

**medida**, “à medida do homem, na escala humana, em harmonia com o homem”, suas dimensões derivam das medidas do corpo “a polegada, o pé...”; e a segunda condição está vinculada ao que o suíço chama “*instinto humano*” para o manejo da geometria e suas formas que “*são verdades que nossos olhos medem [...] A geometria é a linguagem da mente*” (ibidem). Evidentemente, quem falava pontificou em seu tempo o bem fazer da sua arte, são esses paradigmas da arquitetura racionalista na sua mais pura expressão.

As manifestações a respeito do tema desse espaço primordial se apresentam nas obras dos mais importantes arquitetos do período de nascimento da arquitetura moderna, tais como Frank Lloyd Wright, que propõe uma arquitetura integrada à natureza nos Estados Unidos, quando a questão indígena mobilizava atenções, tendo em vista o confinamento dos grupos indígenas em reservas depois de mais de um século de massacres. Erich Mendelsohn e Mies van der Rohe, na Alemanha, filiados à corrente positivista, inspiravam-se nos modelos da segunda metade do século XIX, quando a simplicidade era percebida através das construções dos abrigos dos animais, naturalistas falavam das moradias construídas sem o uso das mãos! Nesse contexto, vale o registro de uma citação de André Leroi-Gourhan, pré-historiador francês:

*“É singular que os mais antigos edifícios remanescentes são contemporâneos do surgimento das primeiras representações rítmicas [...] [embora] a base da moral e do conforto físico no homem envolva a percepção animal do perímetro de segurança, do refúgio cercado, ou dos ritmos socializados: [de forma que] não faz sentido procurar uma excisão entre o animal e o humano para explicar nossos sentimentos de fixação com os ritmos sociais e o espaço habitado [...] [ainda que] o pouco que se conhece [das habitações pré-Homo sapiens] seja o suficiente para mostrar que uma mudança profunda ocorreu por volta do período que corresponde ao desenvolvimento das seções de controle do cérebro nas espécies relacionadas ao Homo sapiens [...]. Tal evidência arqueológica [como lá está] poderia parecer justificar o postulado de que, do período paleolítico superior em diante, houve uma tentativa de controlar o conjunto dos fenômenos do espaço-tempo por meios simbólicos, dos quais a linguagem era o principal. Eles implicam*

*numa efetiva 'tomada de controle' do espaço e do tempo por meio da mediação entre símbolos: sua domesticação stricto sensu, uma vez que envolve um espaço e um tempo controláveis no interior da casa e a partir dela". (André Leroi-Gourhan, Le geste et la parole, vol. 2, pp. 139-140 in: Rykwert, 2003:09)*

Na Alemanha da Bauhaus, em 1921, Walter Gropius e Adolf Meyer projetaram a Blockhaus para um mercador de madeira, construíram a sua casa de troncos que trazia, sem dúvida, um forte apelo às tradições, à ancestralidade como fonte de inspiração para aquilo que representava o novo. Na Rússia, na mesma época em 1924, Anastas Schusov projetou, para ser implantado em plena Praça Vermelha, nada menos que o Mausoléu de Lênin, que foi construído em madeira a partir dos mesmos princípios técnicos, sendo depois reconstruído em pedra, pelo mesmo arquiteto, mas mantendo suas características formais originais. Ressaltando a influência dessa obra na arquitetura russa subsequente, Rykwert assinala que: *“O túmulo de Lênin foi de fato o primeiro edifício cerimonial permanente da Rússia soviética”* (2003:19). Desenvolve esse seu pensamento junto dos edifícios cerimoniais ao registrar que arquitetos importantes como Adolf Loos (alemão) considerava que a arte na arquitetura só poderia ser manifesta nos *“túmulos”* e nos *“monumentos”*.

No século XIX, emerge a questão dos nacionalismos, a arquitetura ganha visibilidade enquanto expressões de identidade, os compêndios valorizavam a arquitetura medieval, mais especificamente o gótico, como representação emanada da natureza. Na Alemanha, Inglaterra e França, os estilos nacionais eram evocados em oposição ao internacional, o neoclássico triunfa com ornamentos em profusão. As visões do que seria reconhecido como a grande arquitetura estava definitivamente compartimentalizada, separam-se o bem e o mal, os eruditos pontificam. A “verdade” sobre os primórdios da “cabana” ganha contornos literários, sendo a Grécia evocada como referência em que as construções de pedra reproduziam a lógica estrutural das construções de madeira. Na École des Beaux-Arts, em 1850, Eugène Viollet-le-Duc (arquiteto), num dicionário sobre arquitetura francesa, utiliza um verbete para definir princípios fundamentais, assim:

*“A arquitetura, afirma, pode ser dividida em duas partes: a teoria, que lida com tudo aquilo que é permanente válido, tanto regras*

*da arte quanto as leis da estabilidade; e a prática, que consiste em adaptar essas leis eternas às condições variantes de tempo e espaço". (In: Rykwert, 2003:34).*

Essa teoria e história da arquitetura no século XVIII também estavam em busca da origem e, portanto, das referências básicas, dos arquétipos daquilo que seria a boa arquitetura. Nesse período do renascimento, essa área do conhecimento está associada, em grande parte, à filosofia de Kant e Rousseau, à razão e à natureza hostil em contraposição. Religiosos dedicados ao tema da arquitetura, como o abade Marc-Antoine Laugier, ao formular uma gênese sobre a pequena cabana ancestral, por volta de 1750, afirma:

*“Nunca existiu um princípio mais fértil em suas conseqüências; com ele como guia é fácil distinguir entre os elementos essenciais de uma ordem arquitetônica e os que são introduzidos somente pela necessidade ou acrescentados pelo capricho. Não há arcos, pedestais, áticos, portas ou mesmo janelas na cabana elementar. Para ela, e conseqüentemente para toda a arquitetura, são essenciais somente a coluna, o entablamento e o frontão. Laugier estava disposto a considerar os ditames da necessidade, ou seja, as paredes, as janelas, as portas etc., como elementos arquitetônicos. Estes por não contribuírem de modo algum para a beleza essencial do edifício, são licenças, um termo que na antiga teoria da arquitetura foi aplicado em relação aos caracteres ornamentais que não eram consagrados pela antigüidade. São justamente essas licenças que Laugier condena por completo como acréscimos devido ao capricho. Mesmo a pilastra, para qual havia amplos precedentes na antigüidade romana, deveria ser abolida. Laugier foi ainda mais longe: para ele, as paredes e as pilastras deveriam ser aliviadas da tarefa de suportar cargas, sendo essa tarefa confiada unicamente à própria coluna; logo é a cabana primitiva que instiga e garante. E Laugier exorta seu leitor: ‘não nos deixemos nunca perder de vista nossa pequena cabana’”. (Laugier, Essai sur l’architecture, p.2 in: Rykwert, 2003:40-41)*

Da mesma maneira que Rousseau atribui à família o arquétipo da organização social, o abade atribui à cabana o arquétipo das ordens arquitetônicas que não são nada além do que a sua organização da ordenação construtiva, as ordens, as seqüências do processo da construção.

As ordens arquitetônicas são descritas enquanto modelos clássicos, a serem imitados, como a chave do bem pensar para compor a arquitetura. Na elaboração dessa teoria, as ordens arquitetônicas, são apresentadas na sua seqüência histórica como modelos vigentes em suas temporalidades.

No século XVII, Juan Bautista Villalpanda, jesuíta espanhol, apresenta uma nova ordem ancestral encontrada no que teria sido o “Templo de Jerusalém” (Templo de Salomão), objeto de grande especulação enquanto modelo de construções sagradas, de inspiração divina que combinaria “a graça virginal da ordem coríntia com a robustez da ordem dórica” (Rikwert, 2003:80), portanto, uma ordem composta. Ocorre que nos séculos XV e XVI, as ordens foram como que “canonizadas”, o que não impediu que, no final do XVI e durante o XVII, surgissem as ordens espanholas e francesas, expressões de identidades nacionais representadas pela arquitetura. Villalpanda, numa das representações do templo de Salomão associa a sua planta à figura de um “corpo ideal,” a exemplo das antropomorfizações que se apresentam nas casas sagradas do noroeste Amazônico.

A cristalização desses cânones revelados pelas ordens está representada de maneira definitiva na obra de Andrea Palladio, “Os quatro livros da Arquitetura”, publicada por ele próprio, em Veneza, no ano de 1570. Nessa longa história, através da qual se forja uma teoria sustentada pela tradição, a obra de Palladio demarca um limite importante: o estilo Palladiano sempre foi referência como resultado de uma obra vasta e completa consagrada como “grande arquitetura”.

Palladio, no prefácio de seu tratado, reverencia Vitruvius, que elege como seu mestre e guia, retomando como ponto de partida para seu primeiro livro as casas particulares de onde, segundo o mestre, derivariam todas outras formas de edificações. O arquiteto renascentista desconstrói, nesse prefácio, o conjunto dos seus livros da seguinte maneira:

*“A primeira parte da obra pode ser dividida em dois livros; o primeiro trata da preparação dos materiais, e quando preparados, como e de que maneira, eles devem ser utilizados, desde as fundações até o telhado: onde esses preceitos devem estar, esses universais, e como devem ser empregados em todos edifícios, tanto públicos como privados.*”



*Na segunda eu tratarei da qualidade dos elementos construídos que serão adequados às diferentes categorias de homens: primeiro aqueles da cidade; e em seguida a localização mais conveniente para as casas de campo, e de que maneira elas devem ser dispostas.” (Palladio, 1965:s/n)<sup>9</sup>.*

Tal economia de texto na descrição acima é enganosa na verdade, os quatro livros inspirados em Vitruvius são de uma grande abrangência. Palladio desce a minúcias de detalhes, criando um manual que contempla praticamente todas as escalas de intervenção e etapas dos processos construtivos para produção da arquitetura. Torna franco um manual técnico de arquitetura, da mesma forma que o fizera seu mestre romano, que permite acesso ao processo tecnológico envolvido nas obras que são apresentadas. O arquiteto esclarece procedimentos, estabelece **ordens** que explicitam saberes, conhecimentos que vão desde a granulometria dos materiais (classificação dos grânulos constituintes das argamassas), até a consecução das grandes estruturas de espaços privados e públicos, nessa ordem, conforme o prefácio que comentei anteriormente. Palladio, no Primeiro Livro, do capítulo XIII ao XVIII, trata da questão das ordens arquitetônicas como as relações de proporção utilizadas no desenho das colunas, que, nas suas nomenclaturas, revelam analogias com o corpo humano, recorre a Vitruvius para descrever as cinco ordens clássicas que seguem: a Toscana, a Dórica, a Jônica, a Coríntia e a Compósita, segundo ele, uma criação dos antigos romanos (Idem:14-24). Nessa seqüência, chama a atenção o fato de que as ordens estão relacionadas aos nomes dos lugares onde surgiram como traços distintivos de identidades locais. Os lugares ganham seus sentidos a partir da produção dos espaços daqueles que deixam nas paisagens suas marcas, como quem delas toma posse.

O retorno ao primeiro teórico reconhecido dessa história e teoria nos leva até o século I a.C., a Roma, onde vivia Marcus Vitruvius Pollio, autor do mais antigo e influente trabalho, sobre arquitetura, que se sabe. Logo no prefácio do primeiro livro, Vitruvius faz uma verdadeira exaltação ao imperador, chamando a atenção para produção e uso dos espaços enquanto públicos e privados. O arquiteto expressa, nesse breve preâmbulo, a

---

<sup>9</sup> Tradução do autor

importância da política e do poder como ingredientes do seu campo de atuação. Trabalha saberes e preceitos sobre a Arquitetura, campo do conhecimento que descreve numa escala nunca realizada anteriormente, ao menos enquanto registro escrito de que se tem conhecimento, segundo os estudiosos desde Palladio (1965) até Hegel (2005).

Nos “Dez Livros sobre Arquitetura”, de Vitruvius, interessa ressaltar aqui alguns pontos que são referências imediatas aplicáveis, de maneira mais evidente, à construção das nossas casas-aldeias. No “Primeiro Livro”, destaco o segundo capítulo, que trata dos princípios fundamentais da arquitetura, em que se descreve em detalhes o que, na época, significavam: ordem, distribuição, eurrítmia, simetria, propriedade e economia. Ainda nesse livro, no terceiro capítulo, ressalto a passagem sobre a conhecida tríade de Vitruvius (1965:13-17), *firmitas* (estabilidade), *utilitas* (conforto) e *venustas* (beleza). No “Segundo Livro”, no seu primeiro capítulo, apresentam-se “As origens da casa de moradia” (Idem:38-41), em que aborda o tema da ancestralidade, das motivações e materiais que concorreram para construir as edificações primordiais. Vitruvius, na sua busca pelo significado maior da arquitetura em seu tempo, também teria especulado a respeito da Cabana de Rômulo que, ao longo da história da cidade de Roma, foi reconstruída diversas vezes.

Conforme Rykwert (2003:198-199), havia em Roma “*duas réplicas verdadeiras*” dessa cabana, uma no Palatino, próxima a diversas antigüidades relacionadas à origem mítica da cidade, outra menos conhecida, próxima ao Capitólio. Ao comentar diversos rituais voltados a reconstrução simbólica das casas “*primitivas*”, assinala que essas práticas “*sugerem uma identidade entre a casa e o território*”:

*“O retorno às origens é um procedimento ritual muito conhecido. A variante particular de construir e habitar uma cabana semelhante às dos antepassados mais remotos (como no caso dos judeus e dos japoneses) sugere uma tentativa cosmogônica de renovar o tempo, restituindo as condições que existiam no início,[...]. Por isso o rito não renova o tempo apenas para o ocupante da cabana, mas para todos aqueles que habitam o território que ela representa”.* (Rykwert, 2003:206)

No “Terceiro Livro”, em seu primeiro capítulo, o arquiteto trata da questão da “Simetria dos templos e do corpo humano” (Vitruvius, 1965:73-75), aborda a questão das proporções e das relações harmônicas na simetria, as relações das partes com o todo das composições, recorre ao módulo como unidade das proporções, relações matemáticas que revelam o número seis como número perfeito, o corpo como medida das coisas, o templo sagrado, que se representa através da simetria, como medida da beleza. Ainda relacionando os numerais às representações do corpo, assinala a multiplicidade decimal originária do número de dedos nas mãos. No “Quarto Livro”, no primeiro capítulo “As origens das três ordens, e das proporções do capitel coríntio”, comenta as ordens Dórica e Jônica relacionando-as ao corpo masculino e feminino respectivamente.

Rykwert comenta que o modelo que teria inspirado o método da modulação seria o corpo humano idealizado, com suas proporções perfeitas, uma vez que Vitruvius desenvolve

*“... uma detalhada descrição canônica das relações entre as partes do corpo humano: o cânone inclui a famosa declaração sobre o corpo humano no interior do quadrado inscrito no círculo.”*  
(2003:114)

Ainda em relação ao corpo como referência às partes constituintes das casas:

*“Essa identificação de elementos construtivos da casa sagrada ou da tumba com figuras humanas é bastante comum. Franz Boas fala de um mito indígena do Noroeste, no qual o herói, filho do sol, desce a terra; tendo se casado com uma mortal, constrói uma casa. O mito narra que todas as colunas eram homens, e lhes atribui nomes diversos.”* (Idem).

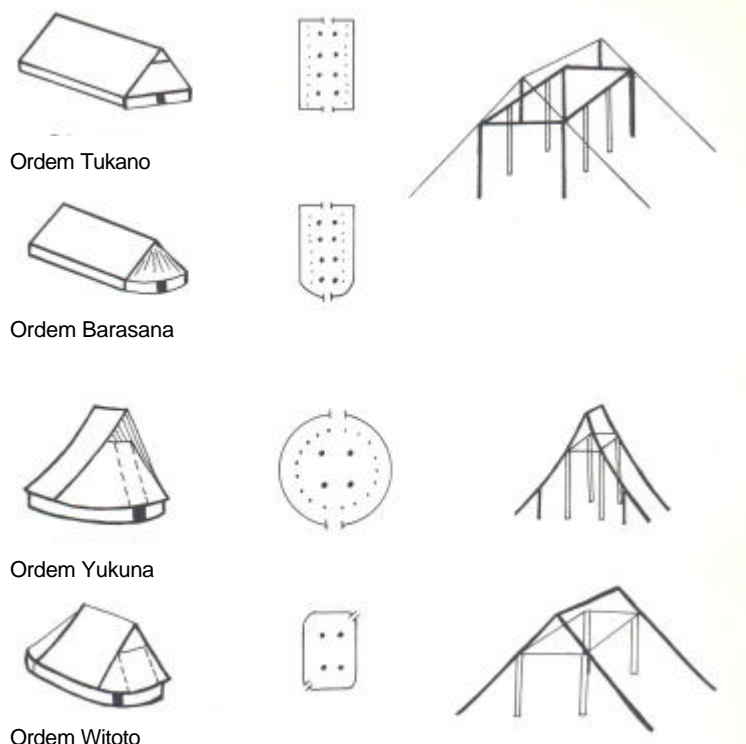
Os limites e discussões relativos à história e teoria da arquitetura no âmbito dessa dissertação, restringem-se apenas a algumas referências clássicas com o intuito de estabelecer um corpo mínimo de conhecimento sobre a questão do que definiria ou não, a atribuição do status de arquitetura a uma determinada edificação. Deixo aqui um alerta, ao contrário do que pode parecer, esse retorno às origens, proposto por todos aqueles que construíram essa teoria, serve na verdade para pensar o grau elevado de

elaboração das casas-aldeias dos Aruak e Tukano, e quão sofisticadas e distantes estão de seus arquétipos inspiradores, como a “cabana primitiva”.

Além disso, interessa-me ainda, estabelecer conexões entre os princípios fundamentais da arquitetura expressos em Vitruvius e parâmetros utilizados como indicadores das metodologias aplicadas nas oficinas de arquitetura. Os princípios arquitetônicos trabalhados na construção dos modelos reduzidos correspondem, de maneira clara e ordenada, aos conceitos vitruvianos de: “ordem, distribuição, eurritmia, simetria, adequação e economia”, como exemplifiquei na maloca histórica de Pinókoaliro. Princípios que serão sempre repetidos e reafirmados, ao estar presentes nas tradições construtivas qualificando as edificações das casas-aldeias, que, em última instância, enquadrar-se-iam de forma virtuosa, nos termos da tríade vitruviana que pressupõem para arquitetura: estabilidade, conforto e beleza.

A questão das ordens arquitetônicas reveladas no contexto da área etnográfica do Noroeste Amazônico tem seu rebatimento nas variações sobre um mesmo tema estrutural arquitetônico. Os pórticos, a partir dos quais distribuídos como guarnição de um espaço central ritual, o pátio de danças, ordenariam várias tipologias arquitetônicas, de onde surgiriam algumas ordens padronizadas, conforme mostra o desenho a seguir: a “ordem Tukano”, a “ordem Barasana”, a “ordem Yukuna” e a “ordem Witoto”.

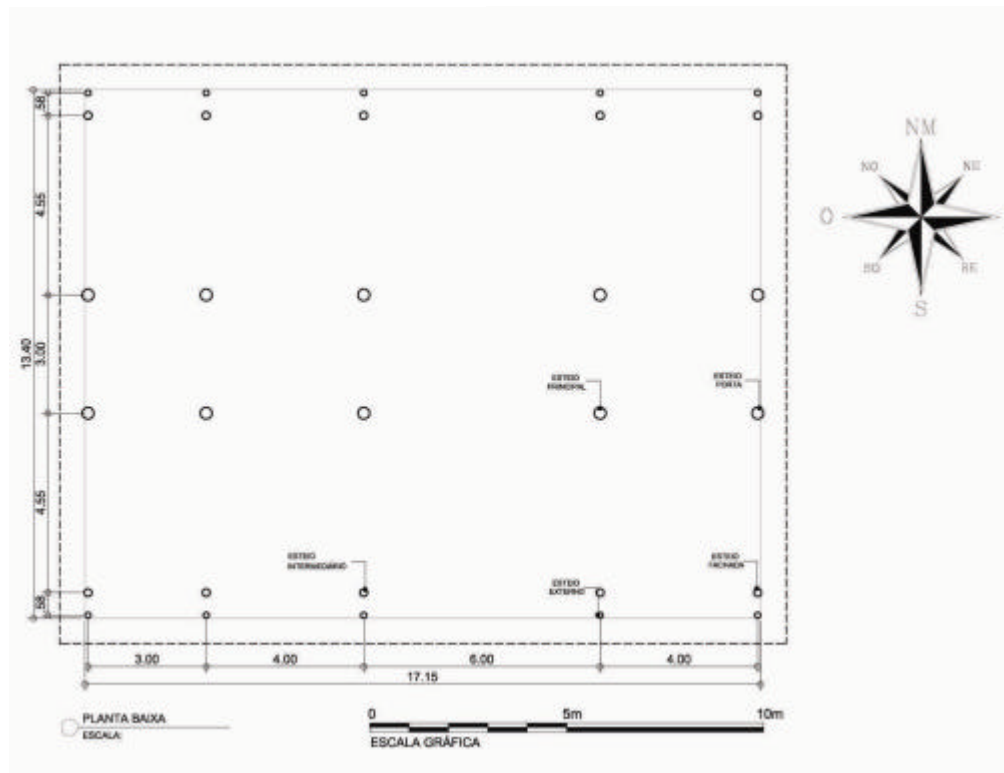
#### Tipologias arquitetônicas das casas-aldeias Tukano e Aruak



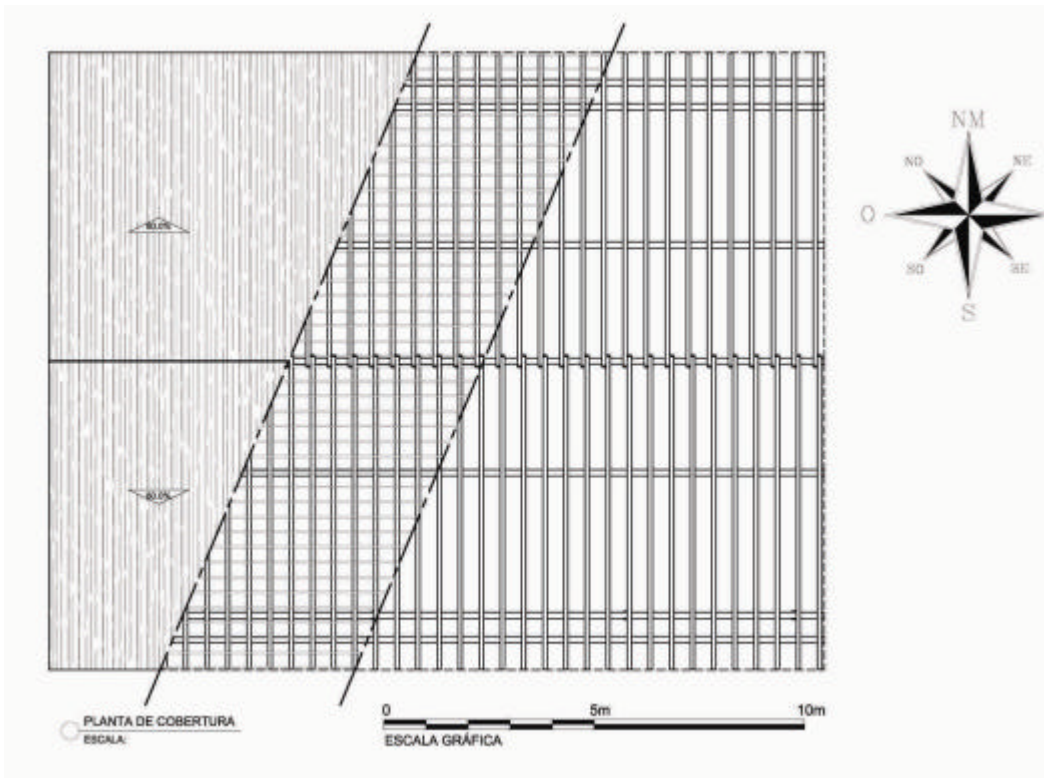
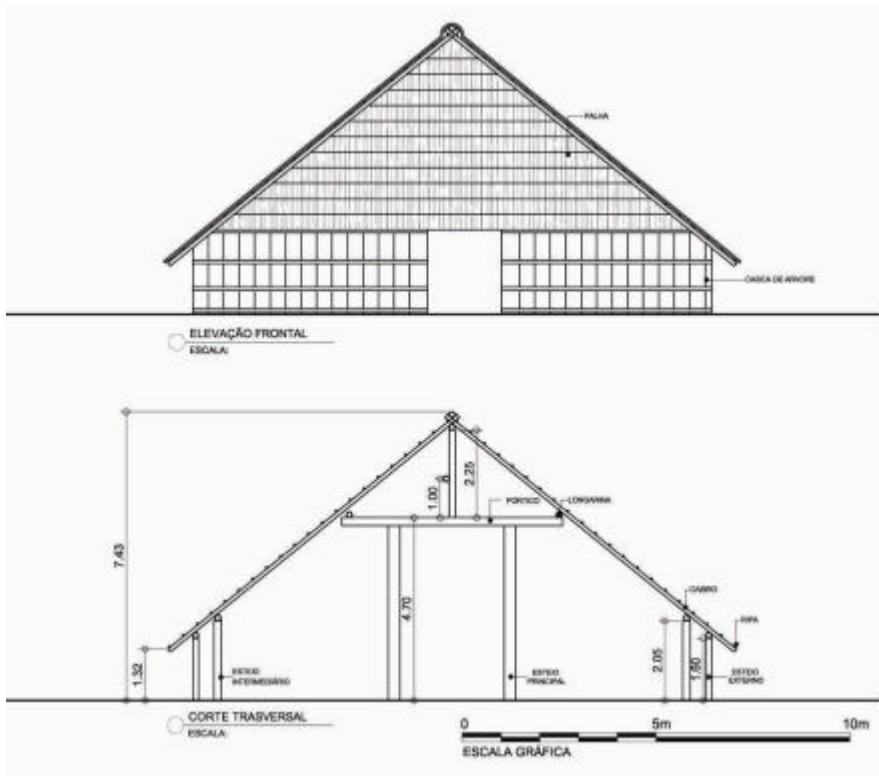
Como casas tradicionais, representando variações internas à ordem Tukano, apresento uma série de plantas produzidas a partir de levantamentos arquitetônicos realizados sobre construções que tive a oportunidade de visitar.

Primeiro, apresento a maloca de São Pedro no rio Tiquié, (re)construída pelos Tuyuka em 1994. Chama a atenção o fato de não apresentar os espaços destinados aos compartimentos destinados à moradia, o que sugere usos diferenciados, voltados para os aspectos rituais. Seus atributos de estabilidade, conforto e beleza estariam em alta conta, se quiséssemos observar os resultados da aplicação dos tais princípios fundamentais da arquitetura.

#### Maloca de São Pedro – rio Tiquié

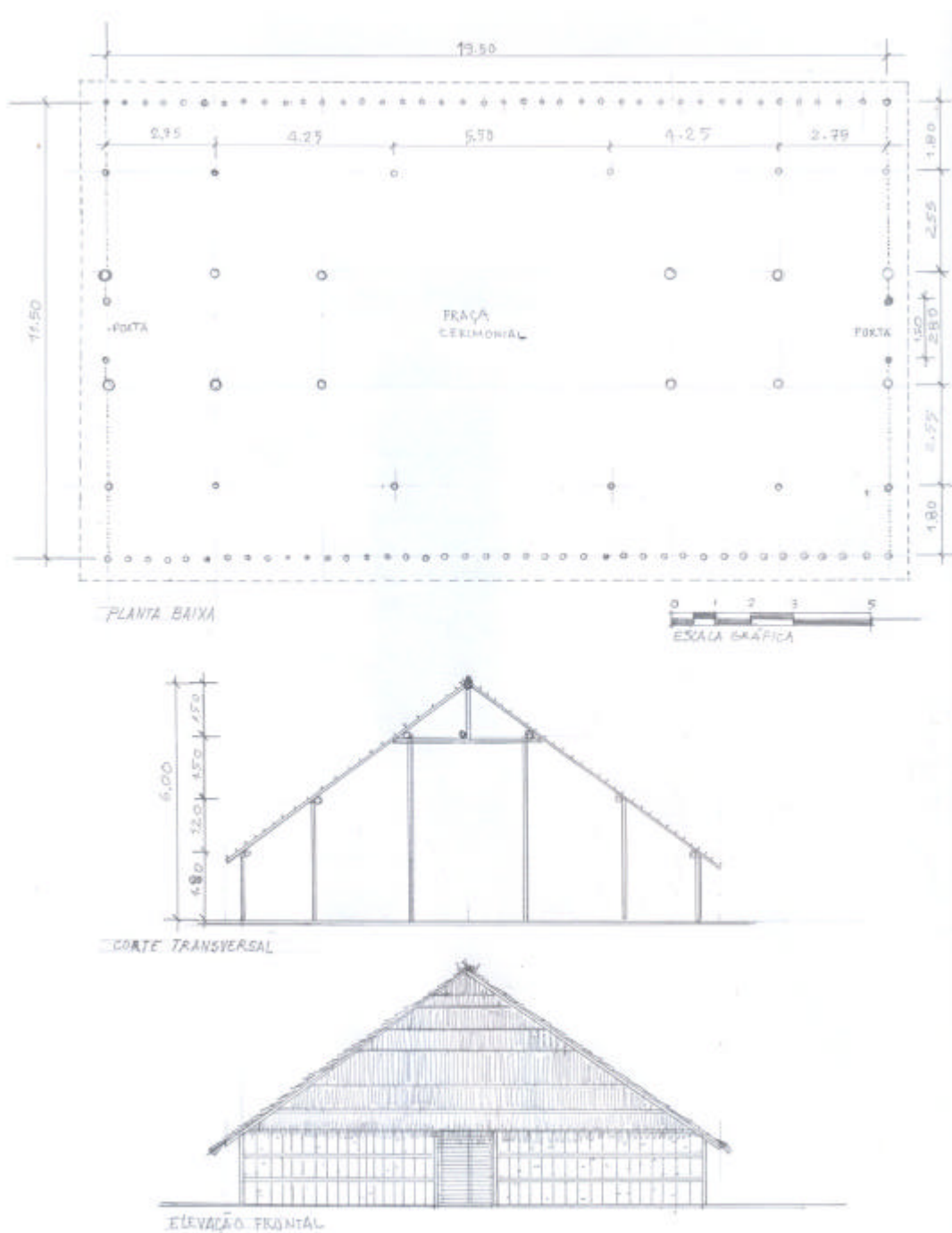


Maloca São Pedro, 2005 – Foto: Almir de Oliveira



A seguir, apresento a maloca de São José no Meio, também no rio Tiquié, (re) construída provavelmente entre 2003 e 2005 pelos Tukano. Nessa casa, chama a atenção sua conformação como um todo, de proporções reduzidas é reconhecida como maloca do tipo Jacaré, construídas com economia de recursos, tem largura e altura bem menores que aquela dos Tuyuka, mas apresenta os espaços de moradia, que, quando a visitei, estavam sendo ocupados por duas famílias e alguns homens solteiros.

**Maloca de São José no Meio - rio Tiquié**



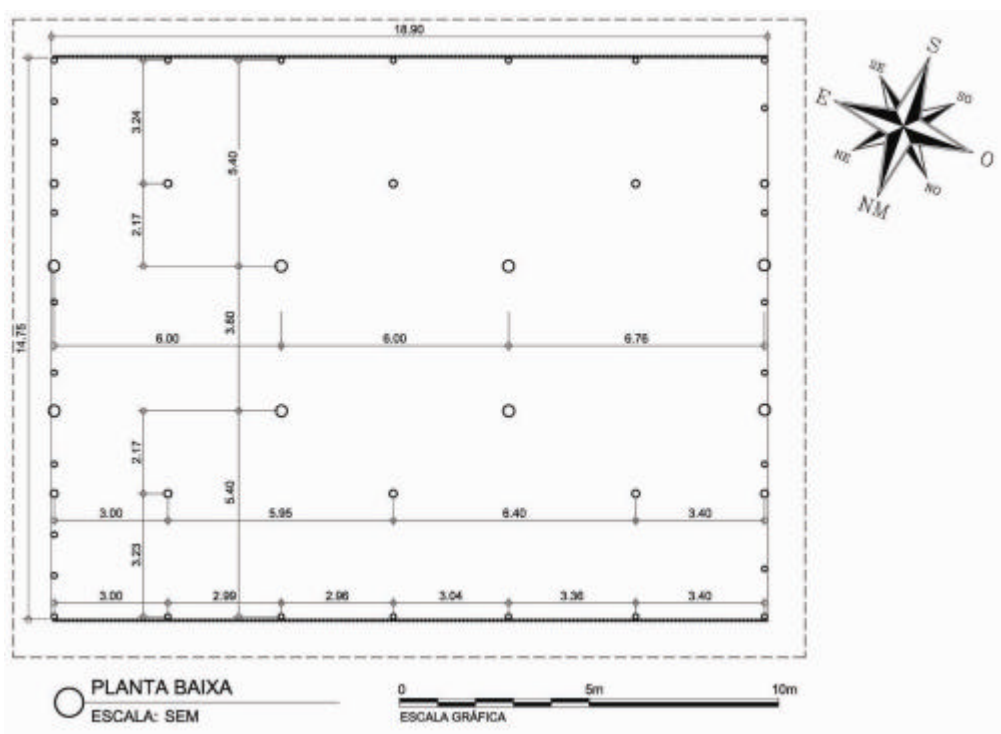




Maloca São José no Meio, 2005 – Foto: Almir de Oliveira

A outra maloca que apresento é aquela de Santa Maria no Uaupés, em Iauaretê, (re) construída e reerguida pelos Tariano entre 2004 e 2005. Essa casa é bastante diferente das outras que tive oportunidade de levantar, do ponto de vista estrutural. Ocorre que, após sua (re) construção, executada estruturalmente de maneira semelhante às já apresentadas, um temporal a fez vir abaixo, tiveram que reerguê-la, mas aproveitando os mesmos esteios, essa decisão implicou em redefinir a posição de seus pórticos, nesse novo e engenhoso arranjo mostrado no corte transversal, passaram a receber traves mais longas que foram descarregar sua carga, também, nas linhas de pilares intermediários, aquela que define as naves laterais, dessa maneira ela teve também diminuída sua altura, o que redesenhou suas proporções entre altura e a largura que foi mantida.

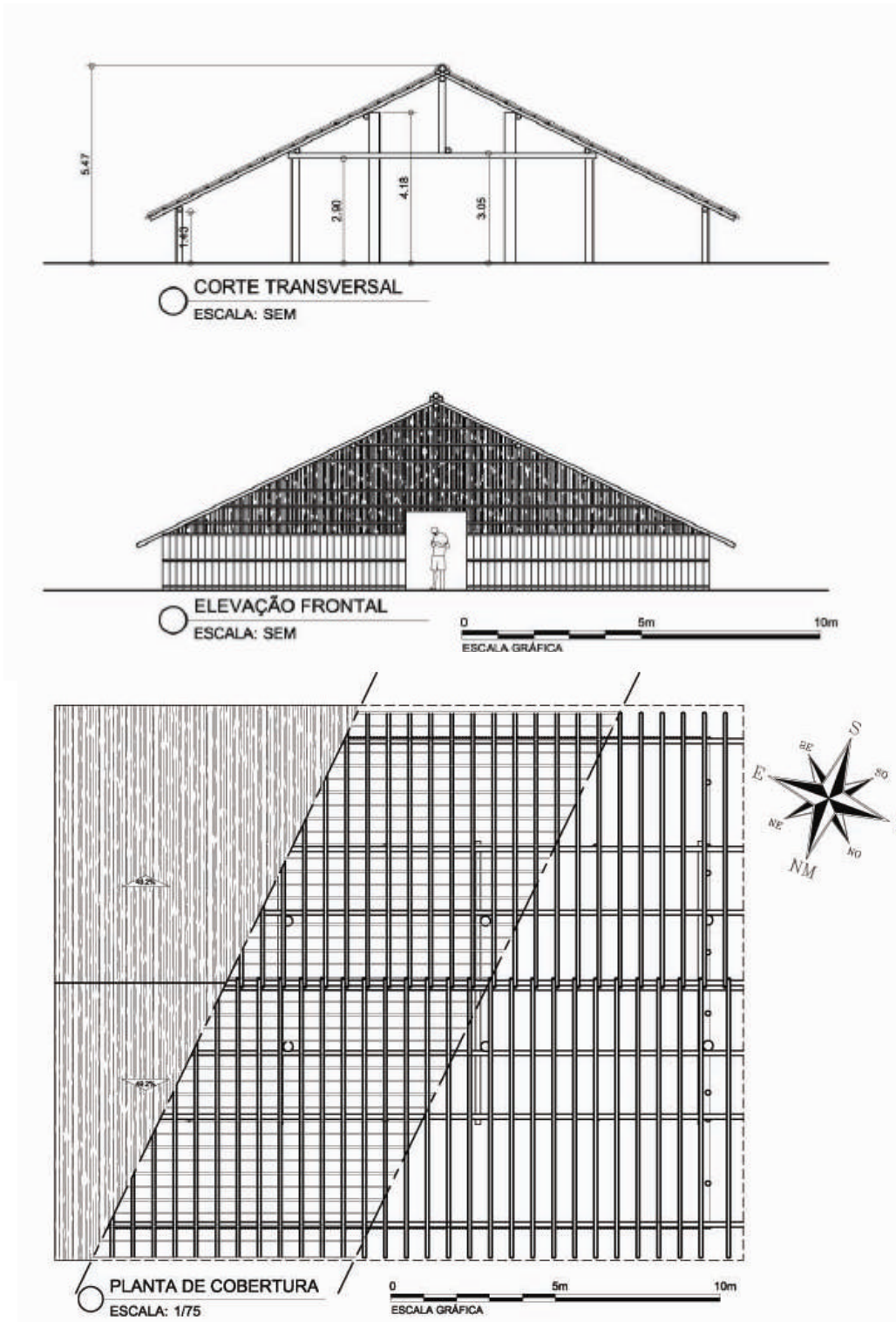
#### Maloca de Santa Maria - Iauaretê







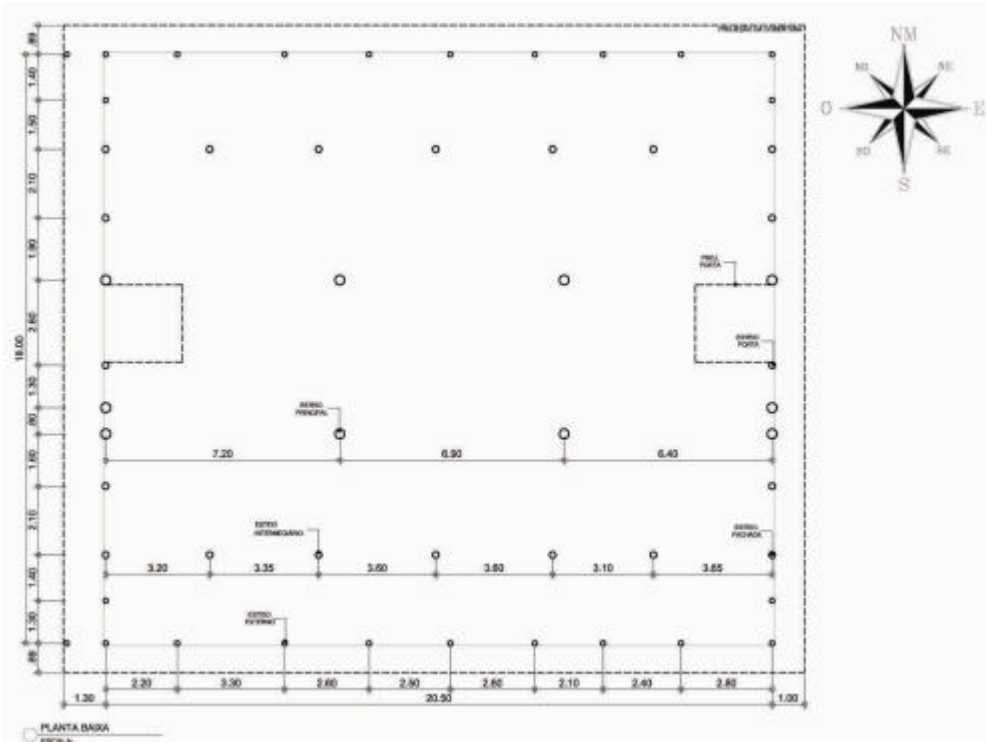
Maloca de Santa Maria, em Iauaretê, 2005 – Fotos: Almir de Oliveira



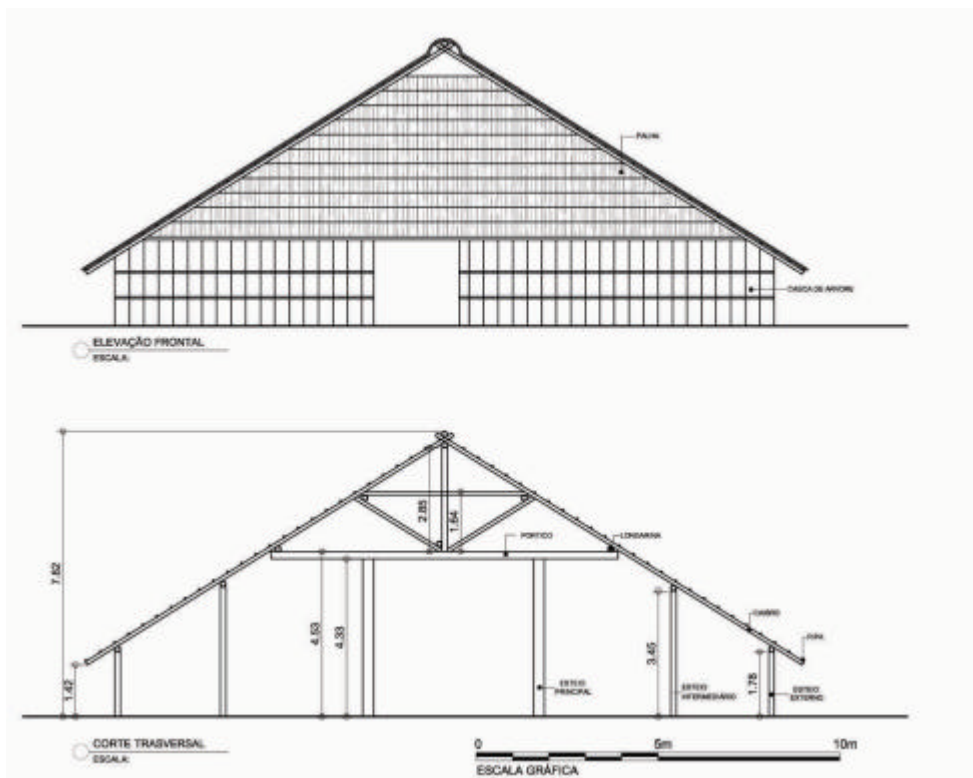
Na sua planta baixa, comparecem os espaços reservados a moradia que não estavam sendo utilizados. Chama a atenção aí o fato dos fechamentos laterais serem vazados, o que limita seu uso cerimonial a rituais que não exijam a utilização das flautas do Jurupari, que são vedadas às mulheres. Esse exemplo serve para ilustrar o comentário que fiz sobre a autenticidade e originalidade, observando que os modelos rígidos e os cânones servem, na verdade, apenas como meios de orientação, vislumbres formais inspiradores. Aqui temos um exemplo onde todas as características da decantada tríade (vitruviana) permanecem em alto grau de excelência, sem, no entanto, ter ficado presa à ordem estabelecida, que teve de ser reavaliada, reinventada para viabilizar os espaços onde fui testemunha de um grande espetáculo proporcionado pelos Tuyuka na sua inauguração. Aí temos um exemplar da maloca do nosso tempo, que tem sua originalidade marcada por essas diferenças na sua construção.

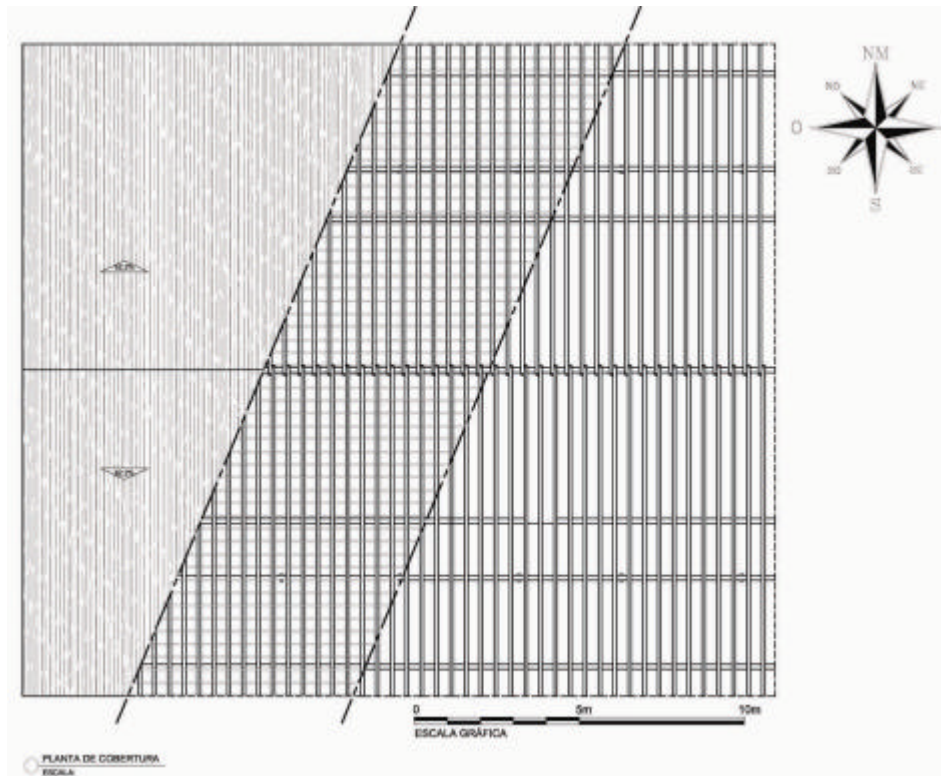
O quarto levantamento que apresento é aquele que registrou a maloca do Centro de Estudos de Revitalização da Cultura Indígena (CERCI) em Iauaretê. Foi (re) construída por iniciativa de lideranças dos Tukano do grupo Oyé em Iauaretê. Sua planta contempla os espaços destinados aos compartimentos de moradia, que não estavam sendo utilizados. Outra casa que chama a atenção para detalhes estruturais de sua construção, provavelmente a montagem dos pórticos seguiu um processo construtivo que exigiu uma série de contraventamentos (amarrações de reforço) para garantir a estabilidade da cumeeira, disso resultou, ainda, a inserção de um esteio, no vão da entrada que acabou tendo sua porta deslocada do eixo central. As linhas transversais de esteios não têm a mesma disposição das outras malocas quanto ao seu alinhamento e ritmo, o que não impede o desenvolvimento das cerimônias que aí tem lugar.

Maloca do CERCI - Iauaretê



Maloca do CERCI, Iauaretê, 2005 – Foto: Almir de Oliveira





Nos quatro exemplos de malocas construídas na atualidade, observamos a singularidade dos resultados edificados em termos estruturais e formais, que denotam uma busca sempre de estabilidade, conforto e beleza. Qualidades indiscutíveis em todas elas, que denotam com muita clareza a força do arquétipo que as originou, não estou me referindo àquelas outras históricas que tive oportunidade de reconstituir, mas daquela outra, imemorial, etérea, fluída, que se esvai na fumaça ou no mítico “rio de abiu” que move os sonhos e a imaginação desses arquitetos Tukano e Aruak.

Nessa breve trajetória pela história da arquitetura, tendo em conta a busca de referências sobre as origens e sendo a casa cerimonial seu elemento central, fica a sensação de termos percorrido uma “rota cultural”, onde a cada nova reflexão se construía uma nova “casa de transformação” a exemplo dos Tuyuca ao descreverem as origens da sua vida cerimonial.

### **As malocas e o patrimônio cultural**

A segunda questão a ser encaminhada sobre a possibilidade das malocas virem a ser reconhecidas enquanto patrimônio arquitetônico, diz respeito exatamente à maneira de perceber o que viria a ser esse patrimônio, tendo em vista esse contexto em que o IPHAN desempenha o papel de



instituição mediadora. A noção de patrimônio cultural está associada aos bens coletivos e, portanto a memória coletiva, memória social na perspectiva de Maurice Halbwachs (1990), que ganhou valor no contexto da história das mentalidades. Na década de oitenta do século XX, expande-se a discussão sobre patrimônio etnográfico, conceito apresentado por um dos idealizadores do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), Mário de Andrade em 1936, discussão que tinha seu foco na questão da transmissão da tradição pela oralidade ou pela escrita como elemento distintivo sobre a natureza do patrimônio. Na concepção linear, conforme Regina Abreu:

*“... os registros escritos e, especialmente, as noções de documento e de monumento desempenham papel central. No caso da concepção cíclica, predominam as narrativas orais, e a memória social é constituída por meio de festas, narrativas míticas, cerimônias e rituais.”* (2007: 264)

Nesse contexto mediado por um órgão do governo federal, vinculado ao Ministério da Cultura, a noção de patrimônio está associada à concepção linear do tempo, noção essa forjada no seio da sociedade ocidental moderna, ao contrário das sociedades tradicionais. Assim, fica evidente uma aparente contradição quando vemos as comunidades tradicionais de Iauaretê, em particular os Tariano, se mobilizando pelo registro da Cachoeira das Onças no livro dos lugares sagrados como patrimônio imaterial. Mesmo existindo um debate sobre a inadequação da divisão do conceito de patrimônio cultural em material e imaterial, categorias que acabam conduzindo procedimentos para possibilitar que esse patrimônio seja inventariado por metodologias específicas produzidas para o CNRC, assim os fazeres e saberes tradicionais dispõem de dispositivos de salvaguarda. Essa questão, no caso das malocas, deve ser objeto de investigação específica, uma vez que expressa, no meu entendimento, um caso onde a divisão entre o material e o imaterial não caberia, muito menos o enquadramento como bem etnográfico que suscita uma discussão ainda mais ampla e profunda no campo mesmo da epistemologia.

Importa saber qual(is) espaço(s) ocupam essas casas na vida desses povos, nas perspectivas do presente e futuro que revelam sua reinserção na paisagem. Podemos pensar na eficácia simbólica dessas casas ao

possibilitar espaços para abrigar as “formas de sociação” dessas comunidades num lugar diferenciado, com toda circunstância e pompa necessárias aos ambientes cerimoniais que só aí acontecem de maneira plena. Entendendo as formas de sociação como dotadas de sentido de pertencimento, que denotam identidade, existe para além delas valores mais subjetivos como assinala Simmel:

*“Quando os homens se encontram em reuniões econômicas ou irmandades de sangue, em comunidades de culto [...], isso é sempre o resultado das necessidades e de interesses específicos. Só que para além desses conteúdos específicos, todas essas formas de sociação são acompanhadas por um sentimento e por uma satisfação de estar justamente socializado, pelo valor da formação da sociedade enquanto tal. Esse impulso leva a essa forma de existência e que por vezes invoca os conteúdos reais que carregam consigo a sociação em particular. Assim como aquilo que pode chamar de impulso artístico retira as formas da totalidade de coisas que lhe aparecem, configurando-as em uma imagem específica e correspondente a esse impulso, o ‘impulso de sociabilidade’, em sua pura efetividade, se desvencilha das realidades da vida social e do mero processo de sociação como valor e como felicidade, e constitui assim o que chamamos de ‘sociabilidade’ [Geselligkeit] e em sentido rigoroso.” (2006:64)*

Num contexto urbano mais marcadamente como aquele de lauaretê, apesar dos limites espaciais serem demarcados pelas relações de parentesco, como já mencionei, as noções de identidade espacial tendem a se fragmentar na configuração paisagística, que passa a ter novos sentidos em função dos seus marcos arquitetônicos. Assim, os lugares na cidade passam a ser reconhecidos ao serem identificados a esses marcos; em lauaretê, mais notadamente as capelas e palhoças de cada comunidade. As casas tradicionais, ao se inserirem nesse contexto, como por exemplo, a maloca do Centro de Estudos de Revitalização da Cultura Indígena (CERCI), muitas vezes referida como a maloca dos Oyé, conferem à trama urbana outra lógica firmada na tradição. Começam então a fazer sentido como espaços de “sociabilidade”, que transbordam sua temporalidade possibilitando, em certo sentido, reafirmar ordens da organização social que foram esgarçadas pelo tempo no tecido urbano.

Conforme Simmel (2006:65), a sociabilidade traz consigo a marca da impessoalidade, sendo definida como “*forma lúdica de sociação*”. Além disso, o “*impulso sociável*” responderia a limites correlacionados às medidas de liberdades coexistentes entre os indivíduos permitindo falar do princípio da sociabilidade da seguinte maneira:

*“... cada indivíduo deve garantir ao outro aquele máximo de valores sociáveis (alegria, liberação, vivacidade) compatível com o máximo de valores recebidos por esse indivíduo.”* (Simmel, 2006:69).

As malocas são lugares nos quais pude observar esse nível diferenciado de relações sociais, espaços dedicados às trocas simbólicas, lugares para exercitar a reciprocidade, ambientes propícios ao aprendizado pela imitação prestigiosa de que falava Mauss (2003). Uma das questões levantadas durante as oficinas foi a falta de harmonia causada pelos conflitos de ordem econômica e social entre os mais jovens durante eventos sociais fora do contexto tradicional. A evocação das malocas cria uma ambiência diferenciada onde, certamente, os conflitos seriam amenizados num contexto mediado pelo que poderíamos chamar de democracia da sociabilidade onde, segundo Simmel “*a alegria do indivíduo está ligada à felicidade dos outros*” (idem).

Como observa Bachelard, a casa concentra o tempo, torna-se centro da memória, centro de sinergia, potência de interação das sensações. Diante da exposição da casa na natureza assinala:

*“... os valores de proteção e de resistência da casa são transpostos em valores humanos. A casa adquire as energias físicas e morais de um corpo humano. [...]. Tal casa convida o homem a um heroísmo cósmico. É um instrumento para afrontar o cosmos. [...]. Contra tudo e contra todos, a casa nos ajuda a dizer: serei um habitante do mundo, apesar do mundo. [...].*

*Nessa comunhão dinâmica entre o homem e a casa, nessa rivalidade dinâmica entre a casa e o universo, estamos longe de qualquer referência às simples formas geométricas. A casa viva não é uma caixa inerte. O espaço habitado transcende o espaço geométrico.”* (2000: 62)

Enganam-se aqueles que pensam que a casa do mundo dos sonhos evocada por Bachelard, na sua estrutura arquitetônica ocidental com porão e

sótão, difere em alguma coisa das casas tradicionais dos povos Aruak e Tukano que ocupam o mesmo lugar no imaginário de quem as vive, não podem ser pensadas como simples abrigos primitivos, são antes como as casas, espaços acolhedores e aconchegantes que guardam memórias oníricas para além das lembranças, evocando tempos imemoriais.

Os desdobramentos da experiência daqueles cinco dias, em novembro de 2005, junto aos Tuyuca e dos outros cinco dias em Iauaretê, em junho de 2007, indicaram a realização de outros ateliêres de arquitetura com o objetivo de ampliar as formas de conhecimento sobre o habitar, e as diversas formas de produção do espaço proporcionando a oportunidade de realizar novos planejamentos das ocupações humanas na região. Tudo tendo em vista os conhecimentos tradicionais e os condicionantes atuais onde, por exemplo, a demografia impõe novos limites, assim como o uso de novos materiais que causam uma série de impactos. Impactos que precisam ser trabalhados em diversos aspectos, inclusive aqueles relativos ao patrimônio ambiental e cultural.

Conforme observou Cabalzar:

*“A localização das comunidades tuyuka nas cabeceiras do rio Tiquié, em locais encachoeirados e difícil acesso, garantiu uma menor interferência das frentes de contato (comerciantes, missionários) do século XX. No Brasil, os Tuyuka são reconhecidos como o grupo que, entre várias etnias da região, mais mantém suas tradições rituais e musicais, possuindo ativos mestres de cerimônia (“baya”) e suas caixas de adornos rituais, além de ainda construírem grandes malocas. Todos estes são fortes marcadores de identidade.”* (In: Tuyuka, 2003:64)

Ao desenvolver o ateliêr junto aos Tuyuka, da aldeia São Pedro, no rio Tiquié, afluente do rio Uaupés, reconhecidos detentores da excelência na utilização da madeira, além de revelar conhecimentos tecnológicos tradicionais ecologicamente ubicados, penso estar contribuindo com o processo de construção de conhecimentos híbridos, com o diálogo intercientífico conceito desenvolvido por Little (2002), respeitando os direitos e autonomia sobre os usos desses conhecimentos uma vez que o espaço de aplicação destes são as próprias comunidades. Ficou claro que a questão do manejo dos recursos ambientais está associada à forma de ocupação dos



espaços, que tem como referência a casa e sua escala associada à demografia. Little assinala:

*“É importante analisar o sistema de representações, símbolos e mitos que essas populações constroem, pois é com ele que agem sobre o meio natural. É também com essas representações mentais e com o conhecimento empírico acumulado que desenvolvem seus sistemas tradicionais de manejo” (2001:26).*

Nesse sentido, a discussão sobre as temporalidades e da reprodução das malocas pode revelar importantes alternativas, estratégicas, para ocupação de novas áreas, possibilitando a construção de espaços, qualificados do ponto de vista da adequação, para fazer frente às demandas geradas a partir do crescimento demográfico dessas populações. Assim, novas casas-aldeias poderiam surgir na elaboração dos novos lugares, valorizando as técnicas e os saberes tradicionais. O trabalho iniciado a partir desse primeiro atelier avança sobre a ciência da produção do espaço através da arquitetura, tendo como tema central a percepção e interpretação cultural. Afirmando as possibilidades de o etnodesenvolvimento ocorrer no sentido econômico e da etnicidade do grupo social.

Talvez essa experiência da realização das oficinas de arquitetura em aldeias, sobretudo em contextos diferentes (cabeceiras do rio Tiquié, lauaretê, São Gabriel da Cachoeira) tenha a finalidade de através de um tema comum, a produção do espaço, trabalhada em termos de um ícone como a maloca, incrementar a troca de experiências com vistas à constante reordenação dos espaços para fazer frente aos impactos causados pela atual dinâmica de ocupações na região. O acesso ao campo do conhecimento sobre o espaço-tempo das sociedades indígenas é possível reconhecendo uma escala particular de intervenção no ambiente, reconhecendo outra natureza de ciência como aquela apontada por Lévi-Strauss (1976) em “O pensamento selvagem”.

As questões relativas às técnicas são fundamentais para avançar nas discussões sobre o espaço e tempo, temas na verdade constituintes do que poderíamos identificar como a ontologia do nosso objeto de estudo: as malocas. Este objeto de estudo, assim, vai ancorar suas bases na construção das moradias ancestrais que desde sempre trouxeram em si, ao se

transformarem pelas técnicas, as datações e as marcas dos processos produtivos, expressando momentos que estão interligados pela história, sem, entretanto estabelecer um sentido de linearidade temporal para esta afirmação. Não é por acaso que proponho antes um recorte teórico que remete para a reflexão sobre o que podemos entender como sendo a empirização do tempo nas sociedades indígenas. Experiência essa plasmada através da transformação do espaço, retomada à referência que faz Mauss (2003) sobre a técnica enquanto forma de interagir do ser no mundo. O corpo percebido como espaço de materialização do saber, através do tempo, a memória enquanto instrumento de continuidade das manifestações culturais, apreendidas através da *imitação prestigiosa*.

A maloca, nesse contexto da materialidade poderia ser analisada, ainda, enquanto “*objeto técnico concreto*”, conceito elaborado por Milton Santos (2004), objeto esse “*mais perfeito que a própria natureza*”, operando como síntese da produção tecnológica de uma dada cultura no seu tempo histórico, uma abordagem etnicamente referenciada. Santos (idem) aborda, na sua busca de uma epistemológica geográfica, as noções fundadoras de uma ontologia do espaço que vai se ancorar na materialidade. Essas casas comunais seriam, sob esse ponto de vista, resultados técnicos de uma cultura particular, um sinal identitário e ôntico. Para articular o entendimento dessa proposição vale o registro:

*“É por demais sabido que a principal forma de relação entre o homem e a natureza, ou melhor, entre o homem e o meio, é dada pela técnica. As técnicas são um conjunto de meios instrumentais e sociais, com os quais o homem realiza sua vida, produz e, ao mesmo tempo, cria espaço”. (Idem:29).*

Caracteriza-se assim uma relação direta entre espaço-tempo e técnica, que conforme Santos (ibidem), estende-se à base territorial o que, de maneira análoga, permite-nos associar a casa aldeia, como são conhecidas essas malocas do Alto Rio Negro, à base territorial configurada pela área etnográfica. Santos assevera que a maioria dos estudos negligencia esse aspecto espacial das técnicas, causando prejuízo no entendimento dessa base ontológica. Observa que Mauss (2003) já propunha, em sua “*Tecnomorfologia*”, um vínculo entre os conhecimentos técnicos e a terra, a

paisagem. Mais que isso, Mauss buscou identificar as bases fenomenológicas da técnica ao apresentar as técnicas do corpo como resultado da experiência vivida pelo ser, que tem como eixo a percepção do tempo e espaço no outro, a técnica possibilitaria saberes e fazeres apreendidos através das trocas recíprocas, através do dom da dádiva. Próximo dessa mesma linha de entendimento, Santos (2004) cita o geógrafo Maximiliem Sorre, que trabalhava a idéia de técnica como sistema que deveria considerar as diversas esferas da existência abordando, inclusive, as referências culturais estruturadoras da vida do grupo social. Ao ampliar a discussão sobre os vínculos de natureza ontológica acerca da técnica tempo e espaço, identificamos o que seria o “*objeto técnico*” e o “*fato geográfico*”, elementos correlacionais que identifico com a maloca e a paisagem de uma área etnográfica. Marcamos, assim, a correlação de coerência existente entre os grupos sociais e as paisagens onde se desenvolvem suas vidas. Continuando a abordagem proposta por Santos (idem), consideremos a técnica como meio, dessa maneira estaremos desnaturalizando a paisagem ao interrelacionar sistemas de objetos técnicos, produtos da cultura material, com as estruturas sociais e as estruturas ecológicas. Percebendo a maloca enquanto objeto *técnico concreto*, poderíamos perguntar pela sua difusão como padrão de habitação, elemento identificador de um *ethos* regional. A pista para encontrar a evidência dessa afirmativa está vinculada à eficácia desse objeto técnico concreto. As inserções desses objetos técnicos deram-se de maneira heterogênea devido às temporalidades históricas e peculiaridades espaciais reveladas naquilo que identificamos como as redes sociotécnicas criadas sobre esse território que foi se configurando enquanto área etnográfica.

Poderíamos, diante das questões esboçadas pelos diversos autores, inferir que as variações morfológicas expressas na simbologia dos elementos constitutivos do ambiente, da paisagem e da própria maloca, tais como artefatos de uso diário, mobiliário em geral, elementos decorativos e tipos diferenciados de materiais empregados na construção revelam sentidos de identidade das comunidades. Referências culturais que ultrapassam adaptações relativas à disponibilidade regional dos materiais. Podemos

perceber as malocas enquanto produto cultural. Resultado das experiências coletivas de representação do espaço tempo enquanto afirmação étnica.

No atual panorama das idéias e do conhecimento sobre a Amazônia, surge a necessidade de garantir o poder sobre esses espaços sagrados aos povos indígenas. A difusão desigual das técnicas nos permite avistar na paisagem, como rugosidades incrustadas, as malocas; expressões locais de um patrimônio de dimensões simbólicas as quais hoje ganham sentido global. Vale refletir sobre as afirmações de que o lugar atribui o fundamento da realidade histórica às técnicas. Conforme Santos (*Ibidem*), através das técnicas empirizamos o tempo, integrando-o ao espaço e atribuindo-lhe, assim, uma referência histórica. Aproximamo-nos da possibilidade de perceber a idade dos lugares, abrindo caminho para a reconstrução da memória a respeito das malocas tradicionais na área etnográfica do Alto Rio Negro.

Ao tratar as malocas enquanto expressão da cultura material, vale a referência da produção do espaço entendida no âmbito das relações de produção, visando à reprodução cultural como estratégia para garantir a permanência temporal-espacial do homem. Mas vale também assinalar que, para além das relações de produção e trabalho, operam permanências sobre os saberes e os códigos construídos no campo do imaginário. A partir dessas reflexões sobre a produção do espaço, associadas ao fazer etnográfico foi possível contextualizar, dentro de um recorte espaço temporal atual, as malocas. Nos dias de hoje, sua reconstrução corresponde à empirização de um tempo onde o homem amazônico através do trabalho apoiado pela memória coletiva, revela a materialidade do espaço impregnado pela cultura. Espaço esse portador de significados de natureza intangível. Assim uma possível classificação dessas casas tradicionais dos povos Aruak e Tukano, revela-se ao assimilá-las como uma autêntica expressão da arquitetura clássica do noroeste Amazônico.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer do trabalho, optei, de maneira clara em todos os capítulos, por uma abordagem que privilegiou uma perspectiva etnográfica. Tive minha atenção voltada sempre para duas questões: a arquitetura das casas-aldeias e a questão dessas expressões arquitetônicas, enquanto patrimônio cultural. Dessa maneira, ao avançar na discussão, percebi que necessitaria de muito mais espaço e tempo de pesquisa para responder às questões que levantei. No entanto, decidi caminhar com elas todas em aberto, apenas indicando possibilidades de abordagens que poderão ser retomadas à medida que focos de interesses específicos sejam suscitados. Tendo em vista a escassez de trabalhos de arquitetos sobre o tema, considere oportuno abrir várias questões, no sentido de colocar em pauta a complexidade e abrangência do assunto. Sempre que se aborda o problema, ele parece se esgotar numa falsa simplicidade de meios e técnicas que supostamente dariam conta do objeto em questão, as habitações indígenas, que são usualmente apresentadas como elementos de um simples inventário de peças valiosas num antiquário. Como o *bricoleur* (Levi-Strauss, 1976) que aparece no contexto do pensamento selvagem, tenho a sensação de ter esboçado uma leitura de um objeto arquitetônico, as malocas Tukano e Aruak, multifacetada com várias possibilidades de interpretação e desdobramentos.

Olhando para outros limites um pouco mais generosos, vejamos assim no primeiro capítulo, por exemplo, as questões relativas ao processo educacional poderiam ser aprofundadas no que diz respeito à educação patrimonial e às metodologias aplicadas tendo como objeto central a utilização dos modelos reduzidos, como instrumentos pedagógicos de uma educação diferenciada. Questões que tem seu rebatimento sobre a produção dos espaços. Mais especificamente sobre a arquitetura das casas-aldeias visitadas, podem ser feitos estudos taxionômicos, por assim dizer, revelando e analisando as quantidades e qualidades envolvidas em cada uma das construções, do ponto de vista técnico construtivo tanto quanto de uma avaliação sobre sua adequação relacionada aos princípios básicos da arquitetura, como pontificou Vitruvius (1960), avaliações que faço de maneira esquemática nos primeiro e terceiro capítulos. Cada uma das localidades visitadas oferece vários elementos para

essas análises, gerando por si mesmas, material para outras abordagens, inclusive as que chamamos em arquitetura de análise sintática e morfológica dos espaços, enfocando, para tanto, seus usos e ocupações. Dessa maneira, abrem-se caminhos para trabalhar com o inventário de bens culturais sem se ater somente a formulários geralmente rígidos, limitantes e de caráter homogeneizante. Desse primeiro capítulo, emergem, assim, várias possibilidades de estudos de caso, enfocando a produção do espaço e sua sustentabilidade.

Da mesma forma vejo outras possibilidades de desenvolvimento de novos trabalhos no segundo capítulo. Primeiro, a maloca vista sob o prisma da mitologia, espaços presentes no cotidiano dos povos Tukano e Aruak, através de várias narrativas nas versões das diversas etnias da região. Essa presença marcante sugere padrões de percepção sobre espaço-tempo que podem ser pesquisados ao aprofundar esses enfoques que fazem referência às casas como lugares especiais, carregados de simbologias a ponto de serem percebidas como seres vivos da maneira que propõem Bachelard (2000), as casas oníricas, atemporais, que assim seriam percebidas enquanto bens intangíveis de natureza imaterial. As malocas registradas pela história do contato abrem outras possibilidades de abordagem que também não esgotei, serviram de referência, uma vez que existem relatos e registros iconográficos através dos quais foi possível reconstituir aspectos físicos da espacialidade daqueles ambientes, mas essa história das casas-aldeia ainda está por ser escrita. As malocas da atualidade trazem um foco de interesse imediato que diz respeito ao poder e autodeterminação desses povos, a política ocupa papel central nesse debate, que se desenvolve em diversos fóruns de alcance globalizado, outra abordagem que merece atenção.

Conforme a breve trajetória percorrida através da teoria da história da arquitetura não resta dúvida sobre a excelência da arquitetura dessas casas-aldeias, como também de sua classificação enquanto patrimônio cultural, para além de possíveis divisões conceituais de alcance operacionais. Mas, ainda assim, insisto em algumas considerações sobre a natureza dessa categorização acerca do patrimônio, uma vez que no caso em questão, apesar da materialidade do objeto arquitetônico, comparecem qualidades transcendentais

associadas ao mesmo, que qualificam essas casas dos povos Aruak e Tukano como patrimônios material e imaterial simultaneamente.

Retomo como referência de construções que incorporam simultaneamente as qualidades de patrimônio cultural de natureza material e imaterial, as reconstruções cerimoniais dos santuários japoneses, mais notadamente o santuário de Ise, onde dois grupos de monumentos se completam. Esses edifícios são reconstruídos desde 692 d.C. até os dias de hoje (meados do século XX), obedecendo aos mesmos procedimentos e técnicas construtivas (Rykwert, 2003: 201).

Posso afirmar, enquanto arquiteto, que é impossível conceituar arquitetura sem emitir juízos de valor sobre sua produção, sobre sua utilização, bem como sobre sua natureza. Os grandes mestres da arquitetura ao longo dos tempos asseveram que uma das qualidades dos objetos arquitetônicos reconhecidos como exemplos da “grande arte de construir”, é sua perenidade, capaz de criar, a partir de sua permanência, marcos espaços-temporais, sendo que a noção de patrimônio arquitetônico está ancorada na memória sobre essas expressões inseridas nas paisagens. As casas-aldeias, no entanto, ostentam essa qualidade de permanência subvertendo, em certo sentido, a lógica da durabilidade desses monumentos de pedra que perpetuaram nos nossos imaginários, a solidez como valor em si, da arquitetura dos grandes palácios e templos. No caso dos edifícios de madeira e palha, construídos por esses povos do noroeste Amazônico, sua permanência apresenta-se como se fosse uma imanência, vinculada a uma concepção de tempo não-linear, mesmo porque ela mesma, na sua essência material, é efêmera, uma vez abandonada se transforma, desaparece para ressurgir em outro lugar noutro tempo, é perecível; mais ainda, é biodegradável.

As casas-aldeias dos povos Aruak e Tukano no Brasil constituem um exemplo do que poderiam ser identificados como edifícios produzidos no âmbito das arquiteturas cerimoniais, categoria onde o sentido de patrimônio cultural se completa e se expressa sob uma perspectiva transcendente de tempo-espaço. Hoje, essas casas podem ser vistas, onde estão sendo reconstruídas, como espelhos, refletindo a imagem que seus construtores têm de si mesmos diante do mundo. Espaços da sociabilidade dedicados a transformação do cotidiano.

## Bibliografia

- ABREU, Regina do R. M., "Patrimônio cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva". In.: LIMA FILHO, Manuel F., ECKERT, Cornelia & BELTRÃO, Jane (orgs). *Antropologia e patrimônio cultural – diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: ABA/Nova Letra, 2007. p. 263-285.
- ACUÑA, Pe. Cristobal de. "Novo descobrimento do grande rio das Amazonas". In: *Descobrimientos do rio das Amazonas*. São Paulo/Rio de Janeiro/Recife/Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1941.
- ALBERT, Bruce. "O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza". *Série antropologia (Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia)*. v. 174, 30p. 1998b.
- ALHO, Getúlio Rodrigues. *Três casas indígenas - pesquisa arquitetônica sobre a casa em três grupos: Tukâno, Tapirapé e Romkokamekra*. 1985. Dissertação de mestrado. UFSCAR.
- ALMEIDA, Mauro. "Dilemas da razão prática: simbolismo, tecnologia e ecologia na floresta amazônica". *Anuário Antropológico*, v. 86, 1988. p. 213-226.
- \_\_\_\_\_. Guerras culturais e relativismo cultural. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. V.14, n.41, 1999. p.5-14.
- ANDRELLO, Geraldo. *Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: UNESP/Instituto Socioambiental, Rio de Janeiro: NUTI, 2006a.
- \_\_\_\_\_. "Iauaretê, Cachoeira da Onça". In: RICARDO, Beto, RICARDO, Fanny. (orgs.). *Povos indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006b. p.244-246.
- ARAÚJO E AMAZONAS, Lourenço da Silva. *Dicionário topográfico, histórico, descritivo da comarca do alto Amazonas*. Manaus: Associação Comercial do Amazonas, edição fac-similar, [1852] 1984.
- AZEVEDO, Miguel (Ñahuri), AZEVEDO, Antenor Nascimento (Kumarô). *Dahsa hausirô porá ukushe wiophesase merã bueri turi: mitologia sagrada dos Tukano Hausirô Porá*. São Gabriel da Cachoeira: Unirt/ FOIRN, 2003.
- BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.



- BARBOSA, Manuel (Kedali), GARCIA, Adriano (Kali). *Upíperi kalísi: histórias de antigamente, história dos antigos Taliaseri-Phururana*. São Gabriel da Cachoeira: Unira/FOIRN, 2002.
- BATISTA, Djalma. *Amazônia: cultura e sociedade*. Manaus: Valer/Governo do Estado do Amazonas/EDUA, 2003.
- BÉKSTA, Kazys Jurgis (Pe. Casemiro). *A maloca tukano-dessana e seu simbolismo*. Manaus: Seduc, 1988.
- BIOCCA, Ettore. *Viaggi Tra Gli Indi. Alto rio Negro-Alto Orinoco*. Vol.I. Consiglio Nazionale delle Ricerche: Roma, 1965.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- BRANDÃO DE AMORIM, Antonio. *Lendas em Nheegatu e em português*. Manaus: Associação Comercial do Amazonas, [1928] 1987.
- BRASIL, Themistocles Paes de Souza. *Íncolas Selvícolas*. Separata do Relatório Apresentado ao Ministério das Relações Exteriores em 1935. Rio de Janeiro: Leuzinger S.A, 1938.
- BRÜZZI Alves da Silva, Pe. Alcionilio Brüzzi Alves da. *A civilização indígena do Uaupés*. 2ª ed. Roma: Lãs Libreria Ateneo Salesiano, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Crenças e Lendas do Uaupés*. Cayambe-ecuador: Abya-yala, 1994.
- BUCHILLET, Dominique. "Pari Cachoeira: o laboratório tukano do projeto Calha Norte". In. CEDI. *Povos indígenas no Brasil 1987/88/89/90*. São Paulo, 1991. p. 107-115. (Aconteceu Especial, 18).
- \_\_\_\_\_. "Os índios da região do alto rio Negro: história, etnografia e situação das terras". Relatório apresentado à Procuradoria geral da República. Brasília, mss. s/d. 87p.
- CABALZAR, Aloísio, RICARDO, Carlos A. *Povos indígenas do alto e médio Rio Negro – Mapa-livro*. 2ª ed. São Paulo: ISA/FOIRN/MEC, 2000.
- CABALZAR, Aloísio. *Organização social Tuyuka*. Dissertação mestrado – São Paulo: Faculdade de Filosofia Ciências Humanas e Letras, Universidade de São Paulo, 1995.
- \_\_\_\_\_. "O templo profanado: missionários salesianos e a transformação da maloca tuyuka". In. WRIGHT, Robin M. (org.) *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Unicamp, 1999. p, 363-396.

- \_\_\_\_\_. “Descendência e aliança no espaço tuyuka: a noção de nexo regional no noroeste amazônico”. *Revista de Antropologia*, v. 43,n.61-88, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Geografia das alianças no rio Tiquié”. Mss., s/d., 25p.
- \_\_\_\_\_. (org). *Peixe e gente no alto Tiquié: conhecimentos tukano e tuyuka, ictiologia, etnologia*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005.
- CÂMARA CASCUDO, Luís. *Em memória de Stradelli*. Manaus: Valer/Edições de Governo do Estado, 2001.
- CARMICHAEL, Elizabeth, HUGH-JONES, Stephen, MOSER, Brian & TAYLER, Donald. *The hidden peoples of the Amazon*. London: British Museum Publications Ltd, 1985.
- CORNÉLIO, José Marcelino, FONTES, Ricardo, SILVA, Manuel da, MANUEL, Luis, SILVA, Inocência, MARIA. *Waferinaipe ianheke: a sabedoria de nossos antepassados – histórias dos Hohodene e dos Walipere-Dakenai do rio Aiari*. São Gabriel da Cachoeira: ACIRA/FOIRN, 1999.
- CANGLINI, Nestor G. *Culturas híbridas: estratégias para entrar y salir de la modernidad*. México, DF: Grijalbo, 1990.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Política indigenista no século XIX”. In: \_\_\_\_\_. (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp/Companhia das Letras/SMS, 1992a, p.133-154.
- CASTRO Eduardo Viveiro de & CUNHA, Manuela Carneiro da. (orgs). *Amazônia etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP/FAPESP, 1993.
- CEDI. *Povos indígenas no Brasil 1987/88/89/90*. São Paulo, 1991. p. 107-115. (Aconteceu Especial, 18).
- COSTA, Maria Heloísa Fénelon & MALHANO, Hamilton Botelho. “Habitação indígena brasileira”. In. RIBEIRO, B. (org.) *Suma etnológica brasileira*. Vol. 2. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 27-92.
- DANIEL, João. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004. v. 1 e 2.
- DIEGUES, Antonio Carlos Santana. *O mito da natureza intocada*. 4ª ed. São Paulo: Annablume/Hucitec/Nupaub, 2002.
- DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO. Decreto nº3.551 de 04/08/2000

- DOCZI, György. *O poder dos limites: harmonias e proporções na natureza, arte e arquitetura*. São Paulo: Mercuryo, 1990.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- DURHAM, Eunice. "O lugar do índio". In: VIDAL, Lux (org.) *O índio e a cidadania*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p.11-19.
- FERNANDES, Américo (Diakuru), FERNADES, Dorvalino (Kisibi). *A mitologia sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Porá*. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Bueri kãdiri maririye: os ensinamentos que não se esquecem*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN/UNIRT, 2006.
- FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem Filosófica pelas capitânicas do Grão-Pará, rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1972.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências sociais*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda, [1966], s/d.
- FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel – a história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: Atlântida, 2004.
- FRITZ, Samuel. *Journal of the travel*. Wiesbaden: Hakluyt Society, 1967.
- GALVÃO, Eduardo. "Encontro de sociedades tribal e nacional no rio Negro". In: SHADEN, Egon. (org). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Encontro de sociedade: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- GARNELO, Luiza. "Representações sociais em saúde indígena: o mercado simbólico do alto rio Negro". Inédito, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do alto rio Negro*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GENTIL, Gabriel dos Santos. *Mito tukano – quatro tempos de antiguidades: histórias proibidas do começo do mundo e dos primeiros seres*. Frauenfeld: Verlag Im Waldgut, 2000.
- GIACONE, Pe. Antonio. *Os Tucano e outras tribos do rio Uaupés afluente do Negro-Amazonas – Notas etnográficas e folclóricas de um missionário*

- salesiano*. São Paulo: Ed. Associação Brasileira dos Amerindistas. Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1949.
- GOLDMAN, Irving. "Tribes of the Uaupes-Caqueta Region". In: STEWARD, J.H. (org). *Handbook of south American Indians*. New York: Cooper Square Publishers, 1948. v.III, p. 763-798.
- GONDIM, Joaquim. *Através do Amazonas: impressões de viagens realizadas em 1921*. 2ª ed. Manaus: Governo do Estado do Amazonas/Secretaria de Estado da Cultura, Turismo e Desporto, 2001.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice/ Ed. Revista dos Tribunais, 1990.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Estética*. São Paulo: Nova cultural, 2005.
- HUGH-JONES, Christine. *From the milk river: spatial and temporal processes in north-west Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- HUGH-JONES, Stephen. *A closer look at Amazonian indians*. London: Hamish Hamilton, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Historia del Vaupés. Maguaré*. Revista del Departamento de Antropologia, v. 1, n.1, 1981. p.29-51.
- \_\_\_\_\_. *Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of Tukanoan social organisation. La remontée del l'Amazone. L'homme.*, v. 126-8, n.esp., 1993. p. 95-120.
- \_\_\_\_\_. "Inside-out and back-to-front: the androgynous house in northwest Amazônia". In: CARTEN, J., HUGH-JONES, S. (eds.) *About the house. Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 226-252.
- KOCH-GRÜMBERG, Theodor. *Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905)*. Manaus: EDUA/FSDC, 2005.
- KRÜGER, Marcos Frederico. *Amazônia: mito e literatura*. Manaus: Valer/ Governo do Estado do Amazonas, 2003.
- IPHAN. "Levantamento de referências culturais no alto rio Negro – rota cultural Manaus-lauaretê. Manaus: arquivo digitalizado, 2000. 54p.
- ISA/FOIRN. *Povos Indígenas do alto e médio rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira*. São Paulo, São Gabriel da Cachoeira, Amazonas: ISA/FOIRN, 1998.

- LAMUS, Luis Raul Rodriguez. "Arquitetura indígena: los Tukano". Revista Colombiana de Antropologia. V. 7. Bogotá: Edición Scala, 1958. p.251-270.
- LANA, Luis Gomes. "A maloca-museu". In: Mirá. Catálogo da III mostra antropológica de cultura material. Manaus: Museu Amazônico, 1995.
- \_\_\_\_\_. "Nosso saber não está nos livros". In: *Povos indígenas no Brasil 1996/2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 35.
- LASMAR, Cristiane. *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no alto rio Negro*. São Paulo: UNESP/ISA, Rio de Janeiro: NUTI, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- \_\_\_\_\_. *O pensamento selvagem*. 2ª. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1976.
- \_\_\_\_\_. *A via das máscaras*. Lisboa: Editorial Presença. S/d.
- LIMA FILHO, Manuel F., ECKERT, Cornelia & BELTRÃO, Jane (orgs). *Antropologia e patrimônio cultural – diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: ABA/Nova Letra, 2007.
- LITTLE, Paul E. "Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil" In *Biodiversidade*. Brasília: MMA, 2001. p.15-37.
- \_\_\_\_\_. *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2002a. p.15-37.
- \_\_\_\_\_. "Etnoecologia e direitos dos povos: elementos de uma nova ação indigenista". IN. LIMA, A.C. S., HERRMANN, M. B. (org.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa/Caced, 2002b. p. 39-47.
- \_\_\_\_\_. "Etnodesenvolvimento local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global". In. *Tellus*. Campo Grande: NEPPI/UCDB, 2002c. Ano 2, N.3, p. 33-52.
- LOPES DE SOUZA, Boanerges Lopes de. *Índios e Explorações Geográficas*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura/ Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Publicação n. 10, 1955.
- \_\_\_\_\_. *Do rio Negro ao Orenoco (a terra – o homem)*. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Proteção aos Índios, 1959.
- MAGALHÃES, Aloísio. *E Triunfo? A questão dos bens culturais no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Fundação Roberto Marinho, 1997.

- MAIA, Moisés, MAIA, Tiago. *O conhecimento de nossos antepassados: uma narrativa Oyé*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN/COIDI, São Paulo: ISA/H3000, 2004.
- MALHANO, Hamilton Botelho. "Glossário da Habitação". In: RIBEIRO, B. (org.) *Suma etnológica brasileira*. Vol. 2. Petrópolis: Vozes, 1987, p.93-94.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Ed. Abril, Col. Os Pensadores, 1976/1984.
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MASSA, Pedro. *De Tupan a Cristo – Jubileu de Ouro*. Missões Salesianas do Amazonas, 1915-1966.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MEGGERS, Betty J. *Amazônia: a ilusão do paraíso*. Belo Horizonte: Itatiaia/EDUSP, 1987.
- MEIRA, Márcio. "Articulações políticas e identidade étnica no alto Rio Negro". In: D'INCAO, Maria Isolda e SILVEIRA, Isolda Maciel de. *A Amazônia e a crise de modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994. p.323-328.
- MELATTI, Julio César. *Índios da América do Sul*. 3ª ed. Brasília: UnB, 2006.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MOREIRA, Ismael Pedrosa & MOREIRA, Angelo Barra. *Mitologia Tariana*. Manaus: Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural/IBPC. Coordenação Regional do Amazonas, 1994.
- MULLER, Sophie. *Sua voz ecoa nas selvas*. Anápolis: Transcultural, 2003.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. (org.) *Habitações indígenas*. São Paulo: Livraria Nobel/EDUSP, 1983.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *Mapa Etno-histórico*. Rio de Janeiro: IBGE, 1981.
- \_\_\_\_\_. "Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés. In: MOREIRA NETO, C. de Araújo (org.). *Curt Nimuendaju: textos indigenistas*. São Paulo: Edições Loyola, [1927] 1982. p. 123-191.
- NEVES, Eduardo. *Paths in dark waters: archeology as indigenous history in upper rio Negro basin*. Bloomington, 1998. Tese de doutorado – Indiana University.

- NEWTON, Dolores. "Introdução – Cultura material e história cultural". In.: RIBEIRO, B. (org.) *Suma etnológica brasileira*. Vol. 2. Petrópolis: Vozes, 1987. p.15-25.
- NOVAES, Sylvia Caiuby (org.). *Habitacões indígenas*. São Paulo: Nobel/Edusp, 1983.
- OLIVEIRA, Ana Gita. Índios e brancos no alto rio Negro: um estudo da situação de contato dos Tariana. Brasília, 1981. Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero, Brasília: MCT/CNPq, 1988.
- \_\_\_\_\_. "Uma etnologia dos 'índios misturados'". In: *Viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Conta Capa, 1999.
- \_\_\_\_\_. "O ofício do etnógrafo e a responsabilidade social do cientista". In: *ensaios de antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999. p. 211-263.
- PALLADIO, Andréa. *The four books of architecture*. New York: Dover Publications, 1965.
- PÃRÕKUMU, Umusi, KEHÍRI, Tõrãmu. *Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana-kehiripõrã*. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, 1995.
- PINTO, Renan Freitas. *Viagem das idéias*. Manaus: Valer/Prefeitura de Manaus, 2006.
- PORRO, Antonio. *O povo das águas: ensaios de etno-história*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
- POZZOBON, Jorge. *Vocês brancos, não tem alma: histórias de fronteiras*. Belém: EDUFPA/MPEG Editoração, 2002.
- PRIORE, Mary del, GOMES, Flávio. (org.). *Os senhores dos rios: Amazônia, margens e histórias*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.
- RAMIREZ, Henri. *A fala tukano dos Ye'pã Masa*. Manaus: CEDEM, 1997, tomo II.
- RIBEIRO, Berta G. *O índio na história do Brasil*. São Paulo: Global, 1983.
- \_\_\_\_\_. *O índio na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Revan, [1987] 1991
- \_\_\_\_\_. *Os índios das águas preta*. São Paulo: Companhia das Letras/Edusp, 1995.

- REICHEL-DOLMATOFF, G. *Amazonian cosmos: the sexual and religious symbolism of the Tukano indians*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- RICARDO, Carlos Alberto. (Org). *Povos Indígenas no Brasil (1991-1995)*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996.
- \_\_\_\_\_. (Org). *Povos Indígenas no Brasil (1996-2000)*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2001.
- RICARDO, Beto, RICARDO, Fanny. (org.). *Povos indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.
- RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.
- RYKWERT, Joseph. *A casa de Adão no paraíso: a idéia da cabana primitiva na história da arquitetura*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- RONDON, Frederico. *Uaupés: hidrografia, demografia, geopolítica*. Rio de Janeiro: Imprensa Militar, 1945.
- SÁ, Cristina. "Observações sobre a habitação em três grupos indígenas brasileiros". In.: NOVAES, Sylvia Caiuby (org.). *Habitações indígenas*. São Paulo: Nobel/Edusp, 1983. p.103-145.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- SANTOS, Mariza Veloso Motta & OLIVEIRA, Ana Gita. "A relação possível entre a questão indígena e o patrimônio cultural". Brasília: Subsídio INESC, ano V, nº. 31, 1997.
- SANTOS, Milton. *Técnica, espaço, tempo: globalização e meio técnico-científico informacional*. São Paulo: Hucitec, 1994.
- \_\_\_\_\_. *A natureza do espaço*. 4ª ed. São Paulo: EDUSP, 2004.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. São Paulo: Cultrix, 2000.
- SCHECHNER, Richard. *Performance: teoria y prácticas interculturales*. Buenos Aires: Livros del Rojas, 2000.
- SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, v.32, n. esp. p.2-19, 1979.
- SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais de sociologia: indivíduo e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.



- STRADELLI, Ermano. "O rio Negro, o rio Branco, o Uaupés (1888-1889)." In: INSENBURG, T. (org). *Naturalistas italianos no Brasil*. São Paulo: Ícone Editora e Secretaria de Estado da Cultura, 1991. p. 203-208.
- TENÓRIO, Higino, RAMOS, José Barreto e CABALZAR, Flora. (org.) *Wiseri makañe niromakañe – casa de transformação: origem da vida ritual Utapinozona Tuyuka*. São Gabriel da Cachoeira: AETU, São Paulo: Instituto Sociambiental. 2005.
- TUAN, Yi-Fu. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Espaço e lugar: perspectivas da experiência*. São Paulo: Difel, 1983.
- TUNER, Terence. "Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: CARNEIRO DA CUNHA, M., VIVEIROS DE CASTRO, E.B. (orgs). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHI/USP, 1993. p. 43-66.
- UGARTE, Auxiliomar Silva. "Margens míticas: a Amazônia no imaginário europeu do século XVI". In: PRIORE, Mary Del e GOMES, Flávio dos Santos. *Os senhores do rio*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003. p.3-31.
- USP/FAPESP. *Livro das canoas, documentos para a história indígena da Amazônia*. São Paulo: Núcleo de história indígena e do indigenismo da USP/FAPESP, 1994.
- VIDAL, Lux. (org.). *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. 2ª ed.. São Paulo: Studio Nobel/Fapesp/EDUSP, 2000.
- VITRUVIUS. *The ten books on architecture*. Toronto: Dover Publications, 1960.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Anpocs, 1986.
- \_\_\_\_\_. "Alguns aspectos do drevidianato na Amazônia". In: CARNEIRO DA CUNHA, M., VIVEIROS DE CASTRO, E.B. (orgs). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHI/USP, 1993. p. 43-66.
- \_\_\_\_\_. "Etnologia brasileira". In: MICELLI, S. (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Cosac & Anpocs, 1999. v.1.: Antropologia, p. 109-223.
- WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica*. 3ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: EDUSP, 1988.

WALLACE, Alfred Russel. *Viagens pelos rios Amazonas e Negro*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1979.

WRIGHT, Robin M. "História indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas". In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.) *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992. p.

\_\_\_\_\_. (org.) *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

\_\_\_\_\_. *História indígena e do indigenismo no alto rio Negro*. Campinas: Mercado de Letras, São Paulo: Instituto Sociambiental, 2005.

### **Discografia**

TUYUKA. *Utãpinoponaye basamori*. São Gabriel da Cachoeira: AETU/FOIRN, 2003.