

Recebido em: 28/09/2018.  
Aprovação final em: 12/02/2019.

## OS KATXUYANA E A CASA *TAMIRIKI*: PROTAGONISMO AMERÍNDIO NA VALORIZAÇÃO CULTURAL.

*THE KATXUYANA AND THE TAMIRIKI HOUSE: AMERINDIAN PROTAGONISM IN CULTURAL VALORIZATION.*

*LE KATXUYANA ET LA MAISON TAMIRIKI: PROTAGONISME AMERINDIEN DANS LA VALORISATION CULTURELLE.*

*LOS KATXUYANA Y LA CASA TAMIRIKI: PROTAGONISMO AMERINDIO EN LA VALORIZACIÓN CULTURAL.*

Adriana Russi Tavares de Mello\*  
Regina Maria do Rego Monteiro Abreu\*\*

**RESUMO:** Neste artigo o protagonismo ameríndio na valorização de sua cultura foi analisado à luz dos conceitos de participação de “novos sujeitos de direito” e da objetivação da cultura. Esta reflexão partiu da reconstrução da casa *tamiriki*, um tipo construtivo abandonado por quase quatro décadas, enquanto o povo Katxuyana viveu longe de seu território, às margens do rio Cachorro, no município paraense de Oriximiná, Pará-Brasil. Desde que regressaram a essa região, no final dos anos de 1990, depois de conviverem com outros indígenas, os Katxuyana têm se mobilizado para assegurar sua tradição a seus descendentes, através do aprendizado de seu *kwe'toh kumu* (“nosso jeito de ser” katxuyana). Preservar o patrimônio indígena, nesse caso, implicou também fortalecer a figura do chefe da aldeia, o *pata yotono*, com a retomada do modo de organização social de uma aldeia katxuyana. A reconstrução da *tamiriki*, ancorada na memória social dos anciões, revelou a importância de um lugar construído para a sociabilidade aldeã.

**Palavras-chaves:** Patrimônio indígena; Casa; Katxuyana; Memória social; Tradição.

---

\* Doutora em Memória Social; Pós-doutoranda no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP, Brasil; E-mail: adri.russitm@gmail.com.

\*\* Doutora em Antropologia Social; Professora da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Rio de Janeiro, RJ, Brasil; E-mail: abreuregin@gmail.com.

**ABSTRACT:** *In this article the Amerindian protagonism in the valorization of their culture was analyzed in the light of the concepts of participation of “new subjects of right” and the objectivation of the culture. This reflection began with the reconstruction of the Tamiriki house, a constructive type abandoned for almost four decades, while the Katxuyana people lived far from their territory, on the banks of the Cachorro River, in the municipality of Oriximiná, Pará-Brazil. Since returning to this region in the late 1990s, after living with other natives, the Katxuyana have mobilized to ensure their descendants their tradition by learning their kwe'toh kumu (“our way of being” katxuyana). Preserving indigenous heritage, in this case, also implies strengthening the figure of the chief of the village, the pata yotono when resuming the mode of social organization of a katxuyana village. The reconstruction of Tamiriki, anchored in the social memory of the elders, revealed the importance of a place built for village sociability.*

**Keywords:** *Indigenous heritage; House; Katxuyana; Social memory; Tradition.*

**RÉSUMÉ:** *Dans cet article, le rôle principal des Amérindiens dans la valorisation de leur culture a été analysé à la lumière des concepts de participation des “nouveaux sujets de droit” et d’objectivation de la culture. Cette réflexion a commencé avec la reconstruction de la maison Tamiriki, un type constructif abandonné depuis près de quarante ans, tandis que les Katxuyana vivaient loin de leur territoire, sur les rives du fleuve Cachorro, dans la municipalité d’Oriximiná, dans le Pará-Brésil. Depuis leur retour dans cette région à la fin des années 1990, après avoir vécu avec d’autres autochtones, les Katxuyana se sont mobilisés pour assurer la tradition de leurs descendants en apprenant leur kwe'toh kumu (“notre façon d’être” katxuyana). La préservation du patrimoine autochtone, dans ce cas, implique également de renforcer la figure du chef du village, le pata yotono, lors de la reprise du mode d’organisation sociale d’un village katxuyana. La reconstruction de Tamiriki, ancrée dans la mémoire sociale des anciens, a révélé l’importance d’un lieu construit pour la sociabilité du village.*

**Mots-clés:** *Patrimoine autochtone; Maison; Katxuyana; Mémoire sociale; Tradition.*

**RESUMEN:** *En este artículo se analizó el protagonismo amerindio en la valorización de su cultura a la luz de los conceptos de participación de “nuevos sujetos de derecho” y la objetivación de la cultura. Esta reflexión comenzó con la reconstrucción de la casa Tamiriki, un tipo constructivo abandonado durante casi cuatro décadas, mientras que la gente Katxuyana vivía lejos de su territorio, a*

*orillas del río Cachorro, en el municipio de Oriximiná, Pará-Brasil. Desde su regreso a esta región a fines de la década de 1990, después de vivir con otros nativos, los Katxuyana se han movlizado para asegurar su tradición a sus descendientes al aprender su kve'toh kumu ("nuestra forma de ser" katxuyana). Preservar la herencia indígena, en este caso, también implica fortalecer la figura del jefe de la aldea, el pata yotono, al reanudar el modo de organización social de una aldea katxuyana. La reconstrucción de Tamiriki, anclada en la memoria social de los ancianos, reveló la importancia de un lugar construido para la sociabilidad de la aldea.*

**Palabras claves:** Patrimonio indígena; Casa; Katxuyana; Memoria social; Tradición.

## INTRODUÇÃO

Neste artigo, a reconstrução de um tipo de casa – a *tamiriki* – é abordada como importante fragmento que materializa um complexo processo de valorização cultural vivenciado pelos ameríndios Katxuyana a partir de dois argumentos. O primeiro deles se refere ao protagonismo desse povo em defesa de sua cultura. Exemplificando as ponderações de Regina Abreu (2012) e de Adolfo de Oliveira (2002), o caso analisado revelou a autonomia e a participação desses “novos sujeitos de direito” em dialogia com o Estado e com outras instituições em ações culturais e políticas que lhes garantam seus direitos. O segundo argumento se volta às discussões sobre a objetivação da cultura. Assim, em um processo autorreflexivo de sua própria cultura (Carneiro da Cunha, 2009; Sahlins, 1977), os Katxuyana mostram que o prognóstico feito por pesquisadores em meados do século XX, de que a cultura katxuyana desapareceria, não se confirmou. Ao contrário disso, viramos a primeira década do século XXI com a cultura katxuyana presente, viva e ativa.

Abordar o tema do protagonismo indígena na valorização cultural se mostra relevante na medida em que estamos diante de um povo que se mostrou vigoroso em sua trajetória. Para superarem um eminente risco de extinção ao final dos anos de 1960, quando somavam pouco mais de 60 indivíduos, esse povo se misturou a outros indígenas karib, com eles se casando e tendo filhos. A migração de seu território às margens do rio Cachorro (município de Oriximi-

ná-PA) implicou em um difícil processo de deslocamento, quando o grupo se separou em duas frentes migratórias (Caixeta de Queiróz e Gonçalves Girardi, 2012). Em 2010, quando algumas famílias já haviam regressado ao rio Cachorro, este povo somava cerca de 418 pessoas (IBGE, 2010).

O caso que relatamos foi investigado por Adriana Russi (2014) entre 2010 e 2013, durante seu doutoramento. Os dados foram coletados em pesquisa etnográfica na aldeia *Warahatxa Yowkuru* (Santidade, em português), localizada às margens do rio Cachorro. Nessa aldeia, em 2011, viviam cerca de quatro grupos domésticos<sup>1</sup>, formados por 10 famílias, perfazendo aproximadamente 62 pessoas.

## BREVE TRAJETÓRIA DOS KATXUYANA

O povo Katxuyana é um grupo ameríndio karib que habita a região Norte do Brasil. A maioria de suas aldeias está espalhada pelo oeste do estado do Pará, na mesorregião do Baixo Amazonas. Até 2014 viviam em nove aldeias dispersas pela região dos rios Cachorro e Trombetas (nos limites da Terra Indígena Trombetas-Mapuera), no rio Nhamundá (na fronteira entre os estados do Amazonas e do Pará, nos limites da Terra Indígena Nhamundá-Mapuera) e no rio Paru de Oeste (na fronteira entre os estados do Pará e Amapá, na Terra Indígena Parque do Tumucumaque). Recentemente foram abertas mais quatro aldeias às margens do rio Cachorro.

O histórico de depopulação dos Katxuyana, similar à de outros ameríndios da bacia do rio Trombetas, foi registrado a partir dos contatos com grupos não autóctones, sobretudo, desde meados do século XIX. Esses contatos provocaram graves problemas de saúde entre os indígenas no início do século XX. Adoentados e com reduzidas alternativas de casamento, segundo seu sistema de organização social, os Katxuyana viveram um difícil período. O ano de 1968 é indicado na bibliografia (Frikel, 1970; Gallois, 1983) como o momento em que o reduzido grupo de pouco mais de 60 indivíduos vivenciou

---

<sup>1</sup> “[...] o conceito de grupo doméstico designa qualquer conjunto de indivíduos que realizam juntos e cotidianamente tarefas de produção para sua sobrevivência e consomem juntos os produtos de seu trabalho.” (Lenclud, 2012, p. 313, tradução nossa).

um dramático processo de separação em duas frentes migratórias. Uma seguiu para o rio Nhamundá e lá viveu com os Hixkaryana; a outra se deslocou para a Terra Indígena Parque do Tumucumaque, onde conviveu com os Tiriyo.

Nosso trabalho relata o percurso de parte dos Katxuyana que depois de décadas decidiram voltar ao seu território, fazendo o trajeto contrário àquele percorrido por seus antepassados. Dessa forma, esses Katxuyana saíram do Parque do Tumucumaque para reocupar o rio Cachorro, para onde também regressaram alguns que migraram para o rio Nhamundá.

Por mais de três décadas, os Katxuyana do Paru – como ficaram conhecidos aqueles migrados para o Tumucumaque (Gallois, 1983) – conviveram com os Tiriyo, casando e tendo filhos com eles. Apesar disso, sempre se sentiram como exilados num território de ocupação Tiriyo, cujas características ambientais eram distintas daquelas de seu território de origem. Naquele lugar, por exemplo, a língua ensinada na escola e muitas práticas culturais eram tiriyo. Os Katxuyana tiveram dificuldades para se adaptar, sobretudo, em relação à forma de organização da aldeia, ao sistema de trabalho coletivo, bem como nas relações de parentesco.

Seu padrão construtivo também mudou e um dos principais tipos de habitação coletiva usada por eles – a casa grande (*kwama akani*) – deixou de ser construída. Trata-se de uma casa de grandes dimensões e de diferentes formatos ou tipos, sendo o tipo *tamiriki* um deles. O significado dessa casa está atrelado à figura do chefe, já que era a habitação tradicional dele e de sua família extensa. É à figura do chefe, o *pata yotono*, que se vinculam a organização da aldeia e o sistema de trabalho coletivo. Enquanto viviam no Tumucumaque, os Katxuyana insistiram em evidenciar suas características e diferenças com os Tiriyo e alguns nunca desistiram do sonho de regressar ao seu território.

No final dos anos de 1990, os Katxuyana iniciaram o processo de reocupação de sua terra natal. Aos poucos algumas famílias se deslocaram para lá. Eles procuraram até encontrar uma antiga aldeia onde seus antepassados viveram por mais de uma década sob a che-

fia de um importante líder, Juventino Matxuwaya. Assim, em 2003, filhos e parentes desse líder fundaram a aldeia *Warahatxa Yowkuru* (Santidade, em porotugês) no lugar da antiga aldeia. Nos tempos do grande líder Juventino Matxuwaya, ele e sua família extensa viviam em uma casa grande cujo formato era do tipo *tamiriki*, um tipo de casa grande de planta baixa circular e telhado cônico. Depois que migraram não viveram mais em uma casa grande como aquela. Passados quase meio século, por ocasião do regresso ao seu território, os Katxuyana decidiram reconstruir uma *tamiriki*.

### **TAMIRIKI: A CASA GRANDE, A CASA DO CHEFE**

Não se sabe, ao certo, a origem do termo *tamiriki*. Na literatura, apenas Protásio Friel (1966, p. 19) utilizou-o na referência a uma casa comunal circular dos Kahyana<sup>2</sup>. Quando coletou esses dados, Friel ainda era um neófito no campo da antropologia. Suas primeiras experiências datam da década de 1940 e ocorreu entre os Katxuyana dos rios Trombetas e Cachorro. Na década seguinte, Friel seguiu para a Missão Tiriyo, no Parque do Tumucumaque (Becher, 1975). Naquela localidade, o autor conviveu e pesquisou entre os Tiriyo por mais de duas décadas. Em um de seus trabalhos, versando sobre os Tiriyo, Friel (1973) descreveu diferentes tipos construtivos circulares.

Jens Yde (1965), que pesquisou entre os Waiwai – habitantes de área próxima àquela ocupada pelos Katxuyana – tem também um capítulo destinado às casas. Ele observou entre os Waiwai (1954-1955) abrigos temporários (*pürinó*), mas também “casas permanentes”. A *umaná* era uma casa destinada ao trabalho/produção, raramente encontrada nas aldeias. Essa casa era circular, sem paredes, com cobertura cônica e um esteio central com cerca de 4m de altura. Sua descrição e imagens lembram a *tamiriki* katxuyana, em dimen-

<sup>2</sup> Os Kah-yaná, assim como os Kasú-yaná (aqueles que moram às margens do Cachorro) e os Túna-yaná (aqueles que moram acima do Cachorro), eram uns dos últimos grupos sobreviventes dos Ariken (Kruse, 1955). Arikéna ou Ariken ou, ainda, Arikéna ou Arikéna (Warikyana), era um nome coletivo usado na referência aos grupos da bacia do rio Trombetas (Friel, 1958). Conforme Friel (1970), os Kahyana seriam um dos subgrupos que ocupavam a região dos rios Cachorro e Trombetas e que, como outros subgrupos, ficaram conhecidos genericamente como Kaxuyana. Sobre a formação do povo Katxuyana, ver também Grupioni (2010, 2011).

são menor. Esse tipo de casa comunal (*umaná*) era usado principalmente pelos homens, mas poderia também acomodar visitantes. A grande habitação comunal waiwai recebia o nome de *müimó*, tipo de casa mais visível na aldeia que ocupava o centro do pátio. Partindo das descrições de Yde (1965), a *tamiriki* katxuyana se assemelharia à *umaná* waiwai. Segundo o autor, as grandes casas comunais circulares com cobertura cônica eram comuns na região e foram observadas entre vários grupos karib, como os Waiwai, os Shereo, os Hixkaryana e os Katxuyana. As casas comunais eram a habitação por excelência de todos os que viviam na aldeia.

Assim, se a casa grande do tipo *tamiriki* não era um tipo construtivo exclusivo dos Katxuyana na região, já que outros grupos também faziam casas grandes circulares, por que erguer um tipo de casa que não era construída há quase 40 anos?

Antes de deixarem seu território, os Katxuyana viviam em casas comunais. Desde a migração, apenas por uma vez eles construíram uma casa grande, logo nos primeiros anos de sua permanência no Tumucumaque. A casa grande – *kwama* (casa) *akani* (grande), uma casa comunal, também era conhecida pela expressão *pata yotono kwama*, a casa do chefe: *pata* (aldeia); *yotono* (dono, chefe); *kwama* (casa). Era na casa grande onde o chefe e sua família extensa moravam. A casa grande comunal poderia ter formatos variados, mas era muito comum que fosse circular. Os rapazes solteiros viviam noutra casa comunal, mais afastada do centro da aldeia.

Na época do líder Juventino Matxuwaya, a casa comunal era circular, do tipo *tamiriki*. De grandes dimensões e sem revestimento parietal, essa casa era coberta por um telhado cônico, feito por folhas de palmeira trançadas e sustentado por madeiras roliças. As madeiras verticais, os chamados esteios – os laterais e um principal e mais longo, colocado no centro do círculo – garantiam a estrutura do telhado que terminava a uma altura de cerca de 1,50 m do solo. Os materiais usados na construção da casa, como diversos cipós e enviras, a madeira e a palha eram coletados na floresta. O sistema construtivo da estrutura da casa era de encaixe e amarração.

No tempo do chefe Matxuwaya, internamente o grande círculo era ocupado pelos grupos domésticos que compunham sua família extensa. Cada grupo ocupava um espaço dentro deste círculo. No centro, próximo ao esteio central, costumavam manter um fogo acesso de uso coletivo (Polykrates, 1957, 1963).

Depois que saíram de seu território, o sistema de organização espacial de uma aldeia katxuyana, constituída pelas duas principais casas comunais – a casa grande e a casa dos rapazes solteiros – mudou. Desde então, nas várias aldeias que ocuparam, cada família nuclear passou a erguer sua própria unidade habitacional. Apesar dessa relevante mudança na organização espacial da aldeia, as unidades habitacionais das famílias nucleares ainda hoje são instaladas próximas ao seu grupo doméstico, mantendo assim certa “divisão” do espaço da aldeia entre esses grupos. Para Yde (1965), a construção de unidades habitacionais para famílias nucleares teria sido influência da ação missionária na região.

Hoje, a *tamiriki* não funciona mais como unidade habitacional coletiva, embora continue sendo uma casa de uso comunal. No relato de alguns velhos Katxuyana, essa casa tem relevância na medida em que remete a um espaço de convivência comum, cuja figura do chefe, o *pata yotono*, tem destaque. A *tamiriki* representa a ideia de coletividade. Assim, embora esta não seja mais a moradia do chefe, atualmente os Katxuyana explicam que *tamiriki* é a *pata yotono kwama*, ou seja, a casa do chefe.

A reconstrução da casa expressa um elemento importante da perspectiva “nativa” de “resgate” desse patrimônio cultural indígena. O regresso ao seu território provocou entre os velhos um ressurgir de lembranças, e uma memória social sobre a tradição katxuyana veio à tona. Construir a casa *tamiriki* é parte do empreendimento de preservar esse patrimônio indígena que, sustentado pelas memórias, se orienta pelas narrativas dos velhos sobre como era a vida antes da migração para o Tumucumaque.

A *tamiriki* é lugar de sociabilidade de parentes afins e consanguíneos do chefe. Um elemento acionado com a reconstrução da casa foi exatamente esse – a casa como lócus da comunidade – onde



a figura do chefe com suas habilidades é fundamental. Ao narrarem suas memórias, os anciões explicavam sobre o papel do chefe, suas atribuições, suas responsabilidades. Cabe ao chefe uma série de ações e comportamentos: coordenar trabalhos coletivos, ouvir as demandas da comunidade, receber o visitante, dar exemplo e atuar para evitar ou amenizar conflitos. Nesse sentido, o processo de valorização da cultura pelos Katxuyana significou também o fortalecimento da figura do chefe.

Ao reabrirem a aldeia Santidade, com o fato de que cada família nuclear vivia em sua própria unidade habitacional, havia a necessidade de um espaço construído para uso comum que abrigasse, em certas ocasiões, todos os moradores da aldeia e também seus visitantes. Assim, desde que reconstruíram a casa *tamiriki*, os moradores da aldeia fazem festas, reuniões e refeições coletivas na casa comunal. Parte da escola formal – o segundo segmento do ensino básico – também funcionou nessa casa.

A reconstrução de uma casa como a *tamiriki* revela a valorização do *kwe'toh kumu* (“nosso jeito de ser” katxuyana), que incluiu a própria atividade construtiva que, nesse sentido, teve propósito educativo. Reconstruir uma casa como essa foi um exercício de aprender-fazendo que aproximou grupos geracionais (velhos ensinando jovens) e reforçou a divisão de tarefas por gênero. Não apenas os homens trabalharam na construção, mas também as mulheres ajudaram na limpeza do terreno onde foi construída a casa e participaram da preparação da palha colocada no telhado. Por duas ocasiões, acompanhamos os moradores da aldeia Santidade envolvidos na construção da *tamiriki*.

A primeira delas ocorreu entre 2009-2010 e resultou do projeto “Tamiriki: construindo uma casa e reconstruindo uma cultura” (Apitikatxi, 2008), selecionado pelo Prêmio Culturas Indígenas<sup>3</sup>, de 2007. Entretanto, fazer uma casa de grandes dimensões que por décadas não construíam não se mostrou tarefa simples de ser executada. Diante das dificuldades encontradas tanto para lembrar a tecno-

3 O Prêmio Culturas Indígenas foi uma das iniciativas do Ministério da Cultura para incluir as culturas indígenas nas políticas públicas voltadas à cultura. Informações sobre o Prêmio Culturas Indígenas podem ser obtidas no *site* oficial disponível em <[www.premioculturasindigenas.org.br](http://www.premioculturasindigenas.org.br)>. Dados específicos acerca da edição de 2007 do prêmio em: SESC-SP (2008).

logia construtiva, como pelo insuficiente número de homens adultos na aldeia na ocasião da obra, os Katxuyana pediram auxílio vicinal. Por isso, alguns Waiwai, moradores da aldeia Mapuera, se deslocaram até a aldeia Santidade para ajudá-los nessa empreitada. Os Waiwai também são um povo indígena karib que ocupam, entre outras localidades, a região do rio Mapuera – um dos rios subsidiários do rio Trombetas. A experiência de reconstruir uma casa *tamiriki*, resultante do prêmio conquistado, demonstrou que a iniciativa dos Katxuyana se configurou numa dialogia com o Estado nacional, com outros povos indígenas e com organizações não governamentais na defesa de seus interesses e direitos.

A segunda ocasião em que os Katxuyana da aldeia Santidade se envolveram na construção da *tamiriki* ocorreu em 2013. Desde que a *tamiriki* ficou pronta em 2010, os Katxuyana relatavam que não haviam ficado plenamente satisfeitos com o resultado daquela casa, pois não era “original katxuyana” já que ficou parecida com a casa grande dos Waiwai.

O depoimento de Juventino Petirima Junior, uma liderança katxuyana, revela uma conversa sua com os velhos sobre a construção de uma nova casa grande.

Esses dias a gente vinha conversando, ontem com o Manuel Gertrudes, com o Benedito e o Honório [os anciões da aldeia]. Esse modelo aí [se referindo à casa construída em 2010] não é tradicional, assim, katxuyana. Aí, eu estava conversando com eles pra gente construir uma original katxuyana, porque eles são especialistas nesse sentido. [...] Essa aí [se referindo novamente à *tamiriki* construída em 2010] é praticamente modelo waiwai. (RUSSI, 2014, p. 216).

A partir dessa conversa, eles decidiram fazer outra *tamiriki*, de dimensões menores, que seguisse o “modelo katxuyana”. O depoimento acima evidencia, novamente, um exercício de objetivação da cultura entre os Katxuyana, ou seja, demonstra um exercício reflexivo sobre sua cultura. A nova iniciativa buscava assegurar o aprendizado de saberes e fazeres da tradição construtiva entre os jovens. A memória dos anciões funcionou como base para o aprendizado intergeracional.

## DA AUTOCONSCIÊNCIA CULTURAL AO PROTAGONISMO INDÍGENA

Talvez as exigências durante o período em que os Katxuyana viveram fora de seu território tenham suscitado entre eles uma forma de ação, de resistência cultural, de adaptação e de reação conscientes sobre sua cultura. Por outro lado, esse movimento de protagonismo dos Katxuyana em prol de sua cultura tem relação com o próprio movimento dos povos indígenas no Brasil.

Stephen Baines (1991) aponta que a fragmentação do indigenismo no Brasil se fez evidente com a retomada da democracia e a promulgação da Constituição Federal, em 1988. Até então, o órgão público centralizador das ações do Estado brasileiro para os povos indígenas era a Fundação Nacional do Índio (Funai). Com a fragmentação do indigenismo, surgiu um espaço de dialogia na relação entre povos indígenas e Estado nacional, como aponta Oliveira (2002).

Ações como o Prêmio Culturas Indígenas, como aquela que premiou o projeto da reconstrução da casa *tamiriki*, podem ser compreendidas como desdobramentos de políticas públicas voltadas para a preservação do que se convencionou denominar “patrimônio cultural indígena”. Para entender o contexto sócio-histórico das diferentes ações promovidas pelo governo brasileiro, em prol da valorização das tradições indígenas, é necessário compreender seus vínculos com o que se denomina política indigenista. Apesar de essa expressão ser utilizada como sinônimo de toda e qualquer ação política governamental, voltada às populações indígenas, existem diferentes agentes envolvidos nessa complexa tarefa.

Inúmeros são os autores brasileiros que se dedicam a analisar os percursos da política e legislação indigenista, bem como as ações governamentais e de outros agentes na defesa dos índios, desde o período do Brasil colonial, até a atualidade, tais como Manuela Carneiro da Cunha (1992) e Julio Cezar Melatti (1980). Historicamente, missões religiosas, inicialmente católicas e depois também protestantes, encarregavam-se do trabalho de assistência junto aos índios.

No Brasil, as bases da política indigenista datam da primeira década do século XX, com a criação do então Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1910, que tinha entre suas finalidades proteger os índios. Entretanto, somente na Constituição de 1934 é que os direitos dos povos indígenas foram tratados em texto constitucional, cabendo à União a responsabilidade pela promoção da política indigenista. O trabalho de indigenistas e antropólogos na defesa dos povos indígenas e seus direitos foi importante no país, sobretudo a partir dos anos 1950, quando se constituiu, por exemplo, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Nesse processo, defensores dos direitos dos povos indígenas, como os antropólogos Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira e muitos outros, cada qual à sua maneira, trilham o que ficou conhecido como uma antropologia militante, uma “antropologia da ação” (Abreu, 2008; Peirano, 1999).

Se durante a ditadura militar o SPI foi extinto e em 1967 foi criada a Funai, este órgão do governo centralizou ainda mais as ações voltadas aos povos indígenas. Neste sentido, somente depois do processo de democratização do Estado brasileiro, nos anos de 1980, é que houve ampla discussão da questão indígena pela sociedade civil e pelos próprios índios que começaram a se conscientizar e a se organizar politicamente, participando cada vez mais das discussões de seus interesses. Nesse processo de participação da sociedade nas questões indígenas vimos o envolvimento de organizações não governamentais (ONGs) e organizações religiosas. A Constituição de 1988 mudou concepções ideológicas acerca dos povos indígenas e reconheceu a diversidade e especificidade dos milhares de índios que ocupam o território nacional.

Em sua análise sobre a política indigenista no Brasil do século XXI, Oliveira (2002) relata as mudanças ocorridas em razão da fragmentação do indigenismo estatal e sua disseminação por vários órgãos públicos, ONGs e outras instituições. Conforme expõe o autor, o que marca o indigenismo atual é sua pulverização e sua transformação em uma série de iniciativas semiautônomas. Simultaneamente, houve uma ascensão da autonomia indígena na forma de dialogia, forçada pelos próprios índios sobre o Estado e a sociedade

nacional e internacional, por meio de seu acesso à mídia e outros canais de comunicação. Como esclarece Oliveira (2002), as políticas públicas indigenistas, por oposição ao indigenismo “monolítico da Funai” só passaram a existir nesse contexto. O autor aponta, ainda, que cada vez mais as ações dos povos indígenas procuram estabelecer sua qualidade de “interlocutores indispensáveis à formulação, gestão e avaliação das políticas públicas indigenistas.” (p. 109-110).

Contemporaneamente, se por um lado existe a política indigenista oficial (formulada e executada pelo Estado), por outro, muitas ações ocorrem a partir de parcerias estabelecidas entre setores governamentais, organizações indígenas, universidades, ONGs e missões religiosas. Como consequência dessa longa e difícil luta em prol da causa indígena, uma série de políticas públicas foram criadas com esse propósito. O Prêmio Culturas Indígenas foi apenas um entre inúmeros outros desdobramentos dessa trajetória. Processos como esse, que vêm ocorrendo entre os Katxuyana, não podem ser compreendidos como ação isolada desse contexto. Infelizmente, com a crise que se instalou no país a partir de 2015, muitas iniciativas nesse sentido foram interrompidas.

Se há pouco mais de uma década observávamos um esforço do governo em implementar políticas de cultura voltadas aos povos indígenas, na atualidade, setores do Ministério da Cultura (MinC), outrora encarregados dessas ações, foram fechados e/ou aglutinados a outros setores. O próprio MinC foi extinto em janeiro de 2019, sendo suas atribuições incorporadas ao recém-criado Ministério da Cidadania do Governo Bolsonaro. De qualquer forma, é importante registrar, a despeito desse momento difícil que o Brasil atravessa, que uma importante prerrogativa dessas políticas culturais voltadas aos povos indígenas era a intensa participação dos próprios ameríndios na elaboração de projetos e ações que lhes dizem respeito. Isso remete às reflexões de Abreu (2012) sobre a participação daqueles que ela denominou como “novos sujeitos de direito coletivo no Brasil”.

Abreu (2012) tem se dedicado a analisar processos de patrimonialização ocorridos contemporaneamente numa perspectiva de contexto mais ampliado. A pesquisadora ressalta que no Brasil, nas

últimas décadas, diversos grupos sociais passaram a lidar com projetos nos quais precisaram escrever e/ou descrever suas práticas culturais, numa espécie de autorreflexão, através de um exercício de olhar para si e falar sobre si. A autora observa que inúmeros casos de patrimonialização decorrem, em parte, dos efeitos das políticas internacionais e nacionais voltadas à preservação da diversidade cultural. Embora ela reconheça que processos de patrimonialização são próprios do Ocidente moderno, por outro lado, identifica que diferentes grupos sociais, como aqueles das chamadas “camadas populares” e “sociedades tradicionais”, começaram a participar desses processos.

A reconstrução da casa *tamiriki* exemplifica, dessa maneira, as ponderações de Oliveira (2002) e remete ao pensamento de Abreu (2012) sobre o empoderamento de grupos sociais, antes “invisibilizados” no Brasil.

## **OBJETIVANDO A CULTURA: A MEMÓRIA SOCIAL E O PROCESSO DE ENSINO-APRENDIZAGEM DA TRADIÇÃO**

Durante as primeiras décadas do século XX era recorrente, entre antropólogos e outros pesquisadores, o pensamento sobre o desaparecimento dos povos tradicionais em função de processos de assimilação cultural por outros povos.

Frikel (1970) descreveu esse crença em relação aos Katxuyana em uma de suas obras. Antes desta publicação, em 1963, Gottfried Polykrates também narrou sobre a extinção dos Katxuyana. Polykrates esteve entre os Katxuyana no final dos anos de 1950 antes mesmo deles migrarem. Nas expedições que empreendeu em 1957 e 1958 para coletar objetos destinados a museus europeus, Polykrates parecia não ter dúvidas deste fato. Nesse sentido afirmou: “Voltamos ilesos e trouxemos conosco coleções, fotos e filmes, que permitirão que esse povo que está perto de ser extinto tenha viva e preservada a sua cultura, seus modos e costumes.”<sup>4</sup> (Polykrates, 1963a, p. 8).

---

4 Tradução nossa do original: “*Vi kom uskadte tilbage og medbragte samlinger, billeder og film, som vil lade disse mennesker, der er ved at uddø, leve videre, og som vil bevare deres kultur, deres deres sæder og skikke.*”

Entretanto, não é isso o que temos observado ocorrer nas últimas décadas. Ao contrário destes prognósticos pessimistas, a população Katxuyana cresceu nos últimos tempos.

O empreendimento de resgate da cultura, como dizem os Katuxyana, se deu entre outras frentes através da construção da casa *tamiriki*. Na verdade, esse complexo processo de valorização cultural antecedeu, em muito, a construção da casa. É possível dizer que ele está associado ao desejo de voltar ao “lugar dos Katxuyana”, de les marcarem suas diferenças frente a outros povos indígenas, como os Waiwai, bem como de fortalecer a figura do chefe, o *pata yotono*, associada à forma de organização social deste povo.

Contudo, é preciso entender de que maneira a casa foi e é usada simbolicamente como elemento que materializa esse processo. Um bom exemplo disso permeia uma frase que o atual chefe da aldeia, Mauro Makaho, certa vez disse: “a *tamiriki* simboliza tudo, é símbolo de nossa tradição [...] é o que a gente lembra dos antigos.” Esse trecho faz lembrar as explicações de alguns velhos sobre a relevância de um lugar construído para a sociabilidade aldeã (Russi, 2014).

O processo de construção da *tamiriki*, que veio à tona a partir das memórias dos velhos, se revelou um exemplo de objetivação da cultura nos termos de Carneiro da Cunha (2009)<sup>5</sup> ou de “autoconsciência cultural” nos termos Marshall Sahlins (1997). Ambos autores reconhecem a amplitude no tempo e espaço da concretização de ações nesta perspectiva. Carneiro da Cunha (2009) distinguiu o termo cultura (sem aspas) do termo “cultura” (entre aspas). Cultura (sem aspas) tem sentido antropológico, a cultura “em si”, aquela que vivemos. “Cultura” (entre aspas) tem uma propriedade de metalinguagem, numa noção reflexiva que fala de si mesma; uma meta-cultura. Como escreveu Sahlins (1997), vários grupos começaram a operar objetivamente com o termo “cultura”, utilizando-o também para reivindicar seus direitos, num exercício de “autoconsciência cultural”.

O argumento de Carneiro da Cunha coaduna com o de Sahlins. Resumindo o pensamento de ambos, seria possível dizer que inúmeros

---

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

povos estudados pela antropologia se apropriaram do termo cultura (sem aspas) para explicar e descrever sua “cultura” (entre aspas). De acordo com Sahlins (1997) bastava viver a cultura, mas de repente a cultura se tornou um valor objetivado. Essa ideia objetivada e instrumental da cultura permearia, assim, as tradições de diferentes grupos sociais. Por isso, Carneiro da Cunha (2009) afirma que as pessoas tendem a viver simultaneamente na “cultura” e na cultura.

Para Sahlins (1997), tal fenômeno se fez mais evidente, sobretudo a partir dos anos de 1980. Ainda conforme este antropólogo, e também por aquilo que observamos ocorrer entre os Katxuyana com o termo nativo *kwe'toh kumu* (“nosso jeito de ser”), estaríamos diante de um “retomar o controle do próprio destino”.

É importante sublinhar que esse “resgate” da tradição, do “nosso jeito de ser”, entre os Katxuyana, não surgiu por um viés salvacionista, nem tampouco saudosista. Assim, os Katxuyana vivenciam à sua maneira a dinamicidade da tradição. Essa característica da tradição foi descrita por Carneiro da Cunha (2009) e Rodrigo Grünewald (2012). Por isso, Carneiro da Cunha (2009, p. 239) afirma que a cultura deve ser compreendida como algo “constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados.” Há uma dinâmica da produção cultural, diz a autora.

Por não ser unicamente uma repetição do passado, a tradição se caracteriza pela reapropriação e adaptação ao presente. Um exemplo interessante desta atualização das tradições entre os Katxuyana é o uso das tecnologias para registro das memórias dos velhos: jovens usam o celular para gravar vídeos ou áudios ou ainda para fotografar certas ocasiões em que os anciões os ensinam sobre certa tradição. E depois, postam tudo em redes sociais como o facebook.

Em certa ocasião, os Katxuyana explicaram sua compreensão da palavra “cultura”, que em sua língua poderia ser traduzida pela expressão *we'tohu* (meu jeito de ser). Os velhos e os homens maduros explicaram que “cultura” é o “jeito de ser e viver de cada povo”. Exemplificaram essa definição com expressões como “quilombola *kwetohu*” (cultura quilombola) e “*krayuwa kwetohu*” (cultura do não índio, cultura do branco). Para se referirem à sua própria cultura,



eles empregam a expressão “*kwe'toh kumu*” (*kumu* – sufixo plural coletivizador – nosso). Em português, *kwe'toh kumu* poderia ser traduzido como “a nossa cultura”, “a nossa tradição”. Nessa expressão fica subentendida a cultura vivida no presente, cujos vínculos remetem ao tempo de seus antepassados. Para os Katxuyana “resgatar” indica “trazer o que foi esquecido”, “retornar”, “relembrar”, “trazer de volta”.

Assim, a mobilização dos Katxuyana pela “reconstrução” de sua cultura – expressão empregada no título do projeto de construção da *tamiriki*, vencedor do Prêmio - não remete a viver o passado, algo impossível. Parafraseando Carneiro da Cunha (2009), não é possível pensar que formas culturais se mantenham inalteradas com o passar dos tempos. Essa mobilização, ao contrário, indica que os Katxuyana (ou melhor, alguns deles, sobretudo os adultos maduros, apoiados na sabedoria dos anciões e suas memórias) se ocupam com a valorização da cultura katxuyana no presente. Eles se ocupam de sua “cultura”, nos termos de Carneiro da Cunha (2009), ao falar sobre ela, ao mostrá-la aos jovens e também para mostrar a outros, indígenas e não indígenas, o “jeito de ser katxuyana”, seu *kwe'toh kumu*. Sobre isso, Sahlins (1997, p. 52) afirma que:

[...] aqueles povos que sobreviveram fisicamente ao assédio colonialista não estão fugindo à responsabilidade de elaborar culturalmente tudo o que lhe foi infligido. Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo.

Os velhos são, hoje, os “guardiões” da cultura katxuyana. Os jovens reconhecem que são “eles quem sabem das coisas”, “eles são a nossa biblioteca”, como disse certa vez um rapaz. Isso remete ao que Jacques Le Goff (1984) considera ocorrer entre os povos ágrafos e ao que Halbwachs (1994) explicita sobre a figura dos velhos e de seu papel como responsáveis pela manutenção da tradição e de seu ensino/transmissão aos jovens.

Os jovens participaram ativamente desse aprendizado duran-

te as etapas de construção da segunda *tamiriki*. Diferente da casa erguida em 2009, quando vários deles ainda eram crianças ou adolescentes, agora casados e com filhos pequenos, eles perceberam a necessidade desse aprendizado. Eles precisam aprender, pois no futuro eles ensinarão as tradições aos seus filhos. Nesse sentido, os jovens compreenderam que, no porvir, a cultura katxuyana depende de que eles próprios assumam o papel de guardiões de sua cultura. O futuro da cultura katxuyana depende desse aprendizado.

Vale destacar, por fim, como os Katxuyana deram continuidade a esse projeto, ao experimentarem outras iniciativas de preservação do patrimônio cultural. Uma delas foi a participação em um programa de extensão universitária: o Programa Educação Patrimonial em Oriximiná, da Universidade Federal Fluminense (UFF)<sup>6</sup>. A ação que funcionou ao longo de uma década (2008-2018) se voltou à formação continuada de docentes, como professores/pesquisadores em etnoeducação. Dela participaram de forma direta, o atual chefe da aldeia Santidade, Mauro Makaho, na qualidade de professor em formação e os jovens da escola, que na ocasião frequentavam o segundo segmento do ensino básico.

Ao que parece, essa oportunidade, entre outras, possibilitou um espaço formal de experimentação e pesquisa “etnográfica” por parte dos Katxuyana a cerca de seus saberes tradicionais. Os jovens alunos e também seu professor e líder da aldeia foram incentivados a registrar as etapas da pesquisa sobre saberes e fazeres tradicionais através do uso de novas mídias. Esse material costumeiramente é assistido e compartilhado com outros moradores da aldeia, incluindo aí os chamados “informantes”. Em muitas ocasiões, esses “informantes” são os anciões, ou seja, homens e mulheres mais idosos.

Talvez ainda seja muito cedo para supor quais os possíveis desdobramentos desta e de inúmeras outras iniciativas nas quais os Katxuyana da aldeia Santidade estão envolvidos. Nesse momento, tal qual os Katxuyana que vivem em duas outras aldeias próximas dali (a aldeia Chapéu, no rio Cachorro e a aldeia Visina no rio Trombetas), eles cele-

---

<sup>6</sup> Sobre o programa, ver informações no *site* oficial, disponível em: <[www.patrimoniocultural.uff.br](http://www.patrimoniocultural.uff.br)>. A respeito de discussões preliminares sobre a metodologia da etnoeducação, ver: Rocha, Russi e Alvarez (2013).

bram com outros grupos indígenas a demarcação do território de ocupação coletiva, a Terra Indígena Katxuyana, Tunayana e Kahyana.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assolados por doenças e em número bastante reduzido, os pouco mais de 60 indivíduos Katxuyana, no ano de 1968, vivenciaram um processo migratório extenso no espaço e no tempo. Em decorrência de poucas possibilidades de se casar, ter filhos e manter vivas suas tradições, esse povo abandonou suas terras no rio Cachorro e, dividido em dois grupos, passou a viver em terras distantes com outros povos karib – no rio Paru de Oeste, com os Tiriyo, e no rio Nhamundá, com os Hixkaryana.

O que ficou evidenciado na análise da construção da casa *tamiriki* é que ela integra um conjunto de ações de alguns Katxuyana, em torno de suas memórias e de sua tradição, em que seu protagonismo se constrói ao longo de um processo objetivado e deliberado de valorização de seu *kwe'toh kumu*, o jeito de ser Katxuyana.

Nesse sentido, a *tamiriki* foi “boa para pensar”<sup>7</sup>, pois suscitou e revelou lembranças, memórias e relatos dos Katxuyana acerca de sua própria cultura. Esse processo ilustra a noção de objetivação da cultura, em um exercício de fortalecimento das tradições. Ao longo desse processo, que se iniciou antes mesmo da abertura da aldeia, em 2003, os Katxuyana estabeleceram alianças e aproximações com outros povos indígenas, com ONGs, com a Funai, com missionários e também com outros parceiros como, por exemplo, antropólogos. A equipe do programa de extensão da UFF, mencionado anteriormente, também contribuiu, de alguma forma, nesse sentido.

A construção da casa se mostrou símbolo do processo de valorização cultural e, no nosso entendimento, exemplo de um patrimônio indígena entre os Katxuyana. Tratou-se de um processo de objetivação de uma cultura, levado adiante e deliberadamente pelos próprios Katxuyana. Não só por eles, não por eles isoladamente, mas, sobretudo, por eles.

---

7 Aqui, essa expressão que ficou consagrada na obra de Claude Lévi-Strauss (1975, 1989) sobre totemismo, é empregada em contraposição à abordagem de Radcliffe-Brown (1973), para quem os totens eram “bons para comer”.

Depois de pronta, a casa tem sido lugar de reunião e sociabilidade, mas também de aprendizado. Nela, por exemplo, em muitas ocasiões homens maduros ensinam os rapazes a fazerem determinados tipos de trançado de palha ou de tala, tais como tipiti, abanos e variados cestos (Russi e Rocha, 2013).

Se o aspecto público dessa construção foi um elemento-chave para compreender a casa *tamiriki*, seria possível sugerir, a partir de alguns relatos, que a ideia de público está associada à noção de coletivo. Por fim, as famílias aparentadas ao chefe (os grupos domésticos que vivem na aldeia) estão articuladas umas às outras por regras e/ou normas de conduta e prestações de serviços. Isso se expressa em seu sistema de relacionamento, que organiza a vida da aldeia e seu sentimento de pertença a um grupo local específico. Nesse sentido, a figura do dono da aldeia, o chefe, é central na organização dessa coletividade.

Dessa maneira, a casa comunal *tamiriki* é lócus privilegiado para os encontros afetivos e festivos, bem como para momentos de deliberação dessa coletividade organizada. Sua construção indica a materialização do desejo desse grupo de se organizar e se mostrar organizado sob a liderança do chefe. Outro aspecto relevante nesse caso, é que a casa, onde também funcionou a escola formal, é lócus de processos educativos pautados no aprender-vendo, aprender-fazendo. Ela foi erguida com esse propósito, entre outros.

Ao assumir a liderança da coordenação dos trabalhos de construção da *tamiriki*, a figura do *pata yotono*, apagada durante o período em que esse grupo viveu entre os Tiriyo, acabou sendo evidenciada, colocada em destaque, seguindo a par com a reconstrução de sua forma tradicional de relacionamento em uma aldeia katxuyana.

É claro que essa ação de valorização de sua cultura não ocorreu de forma isolada. Esse complexo processo em torno do *kwe'toh kumu*, se por um lado teve como protagonistas os próprios Katxuyana, por outro se fez possível pela extensa rede de relações que eles construíram com outros sujeitos e instituições.

Os Katxuyana não foram extintos e sua cultura não desapareceu. O caso relatado neste artigo mostra exatamente isso. A partir da motivação de algumas lideranças, os Katxuyana da aldeia Santidade,

mas também de outras, têm balizado suas ações por uma vida autônoma a partir das memórias dos velhos e de seus ensinamentos aos jovens. Dessa forma, eles se articulam na concepção de um projeto de futuro para seu próprio grupo.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, R. O diálogo entre intelectuais franceses e brasileiros e a fundação de museus etnográficos no Brasil: a antropologia da ação em Darcy Ribeiro e em Paul Rivet. *Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares*, Rio de Janeiro: UERJ, v. 2, pp. 23-32. 2008.
- ABREU, R. *A patrimonialização das diferenças e os novos sujeitos de direito coletivo no Brasil*. Relatório da pesquisa “Patrimonialização das diferenças: a categoria conhecimento tradicional e os novos sujeitos de direito coletivo no Brasil” ao CNPq. Rio de Janeiro, 2012.
- ASSOCIAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS TIRIYÓ, KAXUYANA E TXIKUYANA (Apitikatxi). *Tamiriki: construindo uma casa e reconstruindo uma cultura*. Projeto submetido ao Edital Prêmio Culturas Indígenas, edição 2007. São Paulo, 2008.
- BAINES, S. G. “*É a FUNAI que sabe*”: a frente de atração Waimiri-Atroari. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi; Brasília: SCT/CNPq, 1991.
- BECHER, H. P. F. (1912-1974). *Indiana*, nº. 3, pp. 294-301, 1975. In: [http://www.iai.sph-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/ndiana\\_3/IND\\_03\\_Frikel.pdf](http://www.iai.sph-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/ndiana_3/IND_03_Frikel.pdf), acesso em 20 de junho de 2010.
- CAIXETA DE QUEIROZ, R.; GONÇALVES GIRARDI, L. Dispersão e concentração indígena nas fronteiras das Guianas: análise do caso Kaxuyana. *Revista Brasileira do Caribe*, Goiânia: Universidade Federal de Goiás, v. 13, nº. 25, pp. 15-42, 2012.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- FRIKEL, P. Classificação linguístico-etnológica das tribos indígenas do Pará setentrional e zonas adjacentes. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 6, nº. 2, pp.113-189, 1958.
- FRIKEL, P. Os últimos Káhyana. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo: IEB, nº. 1 separata, 1966.
- FRIKEL, P. Os Kaxuyana: notas etno-histórica. *Publicações Avulsas*, Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, nº. 14, 1970.
- FRIKEL, P. Os Tiriýó: seu sistema adaptativo. *Völkerkundliche*

- Abhandlungen*, volume V. Hannover: Kommissionsverlag Münstermann-Druck, KG, 1973.
- GALLOIS, D. Kaxuyana. In: RICARDO, C. A. (Coord.). *Povos indígenas do Brasil: Amapá e Norte do Pará*. v. 3. São Paulo: CEDI, 1983.
- GRÜNEWALD, R. de A. Tradição. In: LIMA, A. C. de S. (Coord.). *Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Rio de Janeiro/ Brasília: Contra Capa/ LACED/ ABA, 2012. pp. 186-197.
- GRUPIONI, D. F. *Kaxuyana: de volta à sua terra de origem*. 2010. In: <http://pib.sociambiental.org/pt/povo/kaxuyana>, acesso em 20 de junho de 2010.
- GRUPIONI, D. Fajardo. Kaxuyana. Verbete. In: RICARDO, B.; RICARDO, F. *Povos indígenas do Brasil (2006-2010)*. São Paulo: ISA, 2011.
- HALBWACHS, M. *Les cadres sociaux de la memoire*. Paris: Editions Albin Michel, 1994.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Os indígenas no censo demográfico 2010*. Brasília, DF, 2010. In: [http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena\\_censo2010.pdf](http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf), acesso em 13 de dezembro de 2013.
- KRUSE, P. A. Purá: das Höchste wesen der Arikena. *Antropos*, Switzerland, v. 50, nº. 1-3, pp. 404-416, 1955.
- LE GOFF, J. Memória. Verbete. In: EINAUDI, G. *Enciclopédia Einaudi*. [S.:l.]: v. 1. Edição Portuguesa Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984.
- LENCLUD, G. Groupe domestique. Verbete. In: BONTE, P; IZARD, M. (Dir.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. 4. ed. Paris: Quadrige/PUF, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Totemismo hoje*. Tradução Malcom Bruce. Petrópolis: Vozes, 1975.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Tradução Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.
- MELATTI, J. C. *Índios do Brasil*. São Paulo: HUCITEC, 1980.
- OLIVEIRA, A. de. Fragmentos da etnografia de uma rebelião do objeto: indigenismo e antropologia em tempos de autonomia indígena. *Anuário Antropológico/98*, Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, pp. 109-130, 2002.
- PEIRANO, M. Antropologia no Brasil: alteridade contextualizada. In: MICELI, S. (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. v. 1. São Paulo: Ed. Sumaré/ANPOCS; Brasília: Capes Antropologia, 1999.

- POLYKRATES, G. Kurzer bericht ueber einen besuch bei den Uarikia'na + Arike'na – Kashuia'na + Kachu'yana – Cashue'na – Kahia'na am Rio Cashorro und Rio Trombetas. Relatório datilografado, arquivo do British Museum. Zeichnungen und Bilder, 1957.
- POLYKRATES, G. *Puragudens folk*. Copenhagen: Hernov, 1963.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- ROCHA, G.; RUSSI, A.; ALVAREZ, J. Etnoeducação patrimonial: reflexões antropológicas em torno de uma experiência de formação de professores. *Revista Pro-Posições*, Campinas: Unicamp, v. 24, n°. 2 (71), pp. 55-67, 2013.
- RUSSI, A.; ROCHA, G. Práticas artesanais, artefatos e artesãos: alguns saberes revelados num inventário. In: DE CARVALHO, L. G. *Patrimônio cultural na Amazônia: inventários e intervenções*. Santarem: UFOPA, 2013, pp. 15-40.
- RUSSI, A. *Tamiriki, pata yotono kwama: a reconstrução de uma casa, a valorização de uma cultura e o protagonismo dos ameríndios Kaxuyana às margens do rio Cachorro (Oriximiná/PA)*. 2014. *Tese* (Doutorado em Memória Social), Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- SAHLINS, M. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte 1). *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 3, n°. 1, pp. 41-73, 1997.
- SERVIÇO SOCIAL DO COMÉRCIO DE SÃO PAULO (Sesc-SP). Kaxuyana. In: PRÊMIO Culturas Indígenas: Edição Xicão Xukuru. São Paulo, 2008.
- YDE, J. *Material culture of the Wawáí*. Copenhagen: The National Museum of Copenhagen, 1965.