

Parecia com nossas casas, mas era bem maior: introdução a uma pesquisa interdisciplinar sobre a arquitetura yanomami

Looked like our homes, but it was much bigger: introduction to interdisciplinary research on yanomami architecture

Parecía nuestras casas, pero era mucho más grande: introducción a una investigación interdisciplinaria sobre arquitectura yanomami

Thiago Magri Benucci¹

Orientador: Prof. Dr. Pedro Cesarino (FFLCH-USP)

Pesquisa de Iniciação Científica desenvolvida desde outubro de 2015 com financiamento FAPESP

Este artigo é um excerto e um primeiro esboço teórico da pesquisa interdisciplinar, ainda em andamento, intitulada “Casa-aldeia: microcosmo”. A pesquisa procura aprofundar-se no estudo da casa yanomami, para além de sua estrutura física, mas também em consonância com sua concepção de espaço, corpo e mundo. Aqui, inicialmente se introduz brevemente o problema do desconhecimento da complexidade intrínseca às habitações indígenas, sobretudo no campo da arquitetura dita erudita. Em seguida, serão introduzidos alguns dos direcionamentos teóricos a partir dos quais a pesquisa se estrutura, sobretudo a “antropologia da arquitetura”. Na segunda parte, núcleo principal do artigo, é ensaiado um mergulho no estudo da casa yanomami, a fim de demonstrar, por fim, como a casa extrapola seus limites físicos e atinge outros níveis conceituais.

Palavras-chave

arquitetura; antropologia; habitação indígena yanomami

This essay is an excerpt and a first theoretical draft of the ongoing interdisciplinary research “Casa-aldeia: microcosmo”. The research seeks to develop the study of the yanomami house, beyond its physical structure, and in relation with the yanomami house, space, body and world conceptions and notions. In this paper, initially the problem of the ignorance about the intrinsic complexity of the indigenous dwellings, mainly in the architectural field, will be shortly presented. Next, some of the theoretical lines and directions that structure the research will be introduced, especially the “anthropology of architecture”. In the second part, core of the paper, there is a dive into the study of the yanomami house, in order to demonstrate, lastly, how the house extrapolates its physical limits and reaches other conceptual levels.

Keywords

architecture; anthropology; yanomami indigenous dwellings

Este artículo es un extracto y un primer bosquejo teórico de pesquisa interdisciplinario, todavía en desarrollo, intitulado “Casa-pueblo: microcosmo”, que trata de profundar en el estudio de la casa yanomami, además de la estructura física, pero también en consonancia con su concepción del espacio, cuerpo y mundo. Aquí, será inicialmente introducido brevemente el problema del desconocimiento de la complejidad intrínseca de la vivienda indígena, especialmente en el campo de la arquitectura dicho académica, y luego se introducirá algunas de las direcciones que la investigación se estructura, en especial la “antropología de la arquitectura”. En la segunda parte, núcleo del artículo, se experimenta una inmersión en el estudio de la casa yanomami con el fin de demostrar, por último, como la casa va más allá de sus límites físicos y alcanza otros niveles conceptuales.

Palabras-clave

arquitectura; antropología; viviendas indígenas yanomami

1. Introdução a uma pesquisa interdisciplinar

1.1. O problema da “oca”

Esteja onde estiver não é raro deparar-se com a ideia generalizante e reducionista da oca², entendida, talvez inconscientemente e/ou inconsequentemente, como a tradicional casa redonda, de madeira e palha, do índio no Brasil. Em 2010, foram listados pelo censo do IBGE duzentos e quarenta e seis (246) povos indígenas e mais de cento e cinquenta (150) línguas e dialetos indígenas no Brasil (IBGE, 2010), distribuídos em dois grandes troncos linguísticos - Tupi e Macro-Jê -, em dezoito (19) famílias linguísticas - como é o caso da família Yanomami, composta de pelo menos quatro línguas, cada uma delas subdivididas em vários dialetos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.553)³ - e ainda em diversas línguas isoladas (IBGE, 2010). Considerando, em linhas gerais para efeito de estimativa, que as habitações de um determinado tronco ou família linguística, embora possuam certas características em comum, são normalmente distintas entre si, como é o caso dos Yanomami; e considerando o expressivo número de grupos indígenas listados pelo censo de 2010, podemos estimar que hoje existem, no mínimo, cerca de duzentos e quarenta (240) diferentes tipos de “ocas” no Brasil. Entretanto, não se surpreendam se nem todas forem redondas ou mesmo nem se chamarem de oca. Estamos diante de uma complexidade intrínseca e imensa. Se para cada povo indígena houver uma concepção e visão de mundo distinta, não poderíamos então imaginar para cada um destes uma ideia e uma concepção de casa, física ou metafísica, também distinta?

Procuraremos adentrar na complexidade intrínseca e muitas vezes ignorada das habitações

indígenas, a partir do estudo do modo de habitar, construir e conceber a casa coletiva yanomami. Vale dizer que este artigo é um dos produtos iniciais de uma pesquisa de Iniciação Científica em andamento, inconclusa e em constante transformação, intitulada “Casa-aldeia: microcosmo”, orientada pelo Prof. Pedro Cesarino (DA/FFLCH/USP). Essa pesquisa tem como principal ferramenta metodológica a revisão e a reflexão sobre a bibliografia teórica relacionada ao tema das habitações indígenas, sobre os Yanomami e tantas outras discussões próximas, seja do ponto de vista da arquitetura ou da antropologia. Trata-se, então, de um trabalho, de certo modo, experimental e aberto a críticas, sugestões, revisões etc.

Ressalta-se, de modo singelo e modesto, o valor deste artigo tendo em vista que no campo da arquitetura essa ideia generalizante e reducionista da oca não é muito diferente do que no senso comum. É nítida a lacuna no pequeno número de estudos no campo específico da arquitetura, frente a tamanha diversidade, variabilidade e complexidade. De um modo geral, a história, o ensino e a prática da arquitetura continuam ainda ofuscadas com períodos, lugares, personagens, e com os grandes mestres de nossa história. Há, de fato, inúmeras dificuldades conceituais em situar as habitações indígenas nas discussões historiográficas da arquitetura e, sem sombra de dúvida, uma reflexão adequada sobre este problema seria assunto, eventualmente, para outro artigo. Aqui, entretanto, algumas das ‘dificuldades’ serão tratadas de modo ligeiro, com o objetivo de problematizar a questão e introduzir o tema.

Nos diálogos cotidianos, nas entrelinhas do discurso ou mesmo em sua própria ausência, as casas indígenas,ocas e malocas são comumente postas como algo primitivo, referente aos primór-

dios. Aparentam-se assim como mortas, passadas. E ao mesmo tempo em que não figuram nos quadros da arquitetura antiga, não constam nas discussões da arquitetura contemporânea, pois afinal e supostamente sempre foram realizadas da mesma maneira. Com isso, acabam, na maioria das vezes, por ser enquadradas em mais um termo reducionista como o da arquitetura vernácula, tradicional, popular, regional e semelhantes. São diversos os trabalhos que tratam das construções indígenas desta perspectiva, como por exemplo, o livro “Arquitetura popular brasileira” do arquiteto Gunter Weimer (2005). Além disso, são frequentemente vistas como construções inferiores, efêmeras, precárias e pobres, fadadas a desaparecer. E ainda oferecem mais um desafio à compreensão e ao patrimônio uma vez que são cotidianamente destruídas, construídas e reconstruídas, ano após ano, sem grandes singularidades, muitas vezes em lugares distintos, de modo coletivo pela comunidade em que se situa e com isso sem um autor-arquiteto reconhecido a quem se referenciar. Diferentes, portanto, dos vestígios das grandiosas obras mesoamericanas ou andinas, estudadas a fundo por historiadores, arqueólogos, antropólogos e arquitetos; e vistas, sob a perspectiva popular, mas não só, como a suposta alta-cultura arquitetônica pré-colombiana. Enfim, toda a complexidade intrínseca às habitações indígenas é constantemente situada à margem da arquitetura erudita e com isso, em certa medida, são obscurecidas, ignoradas e desconhecidas.

Silvana Rubino (1996) colabora com esta reflexão inicial em um instigante artigo sobre o nascimento da ideia de preservação no Brasil e os anos primordiais do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o SPHAN (atualmente chamado de Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, IPHAN), sob a direção de Rodrigo Melo Franco de Andrade. Rubino (1996, p.97) observa que nos primeiros anos do SPHAN foi intenso o trabalho de identificação dos bens que se referiam à dita “nação brasileira”, em uma clara operação de passar a limpo a história do que chamamos de Brasil. Segundo a autora, este inventário inventado do Brasil histórico e artístico “documenta fatos históricos, lugares hegemônicos e subalternos, mapeando não apenas um passado, mas um passado que essa geração tinha olhos para ver e, assim, deixar como legado” (RUBINO, 1996, p.97). Com isso, ressalta como o SPHAN, frente a um território imenso e complexo, desenvolveu suas atividades e voltou seus olhares de modo marcadamente desigual. Estabelecendo um paralelo com

a discussão das construções indígenas, talvez bastasse mencionar que o Amazonas foi o último estado da nação a entrar para o conjunto de bens tombados, tendo como seu representante, por assim dizer, o eclético Teatro Amazonas (RUBINO, 1996, p.98). Com isso, como nota Rubino, “ao ganhar um número de inscrição o bem adquire uma segunda existência: passa a fazer parte do modelo reduzido de um país imaginado” (1996, p.98), e assim por vezes sobrepõe às múltiplas construções dos povos autóctones, fatos e “personagens ilustres, que caminham entre pontes e chafarizes” (RUBINO, 1996, p.98). Neste período que compreende os anos da criação do SPHAN e da gestão de Rodrigo Melo Franco de Andrade, de 1937 a 1967, esse conjunto de mais de seiscentos bens tombados que, segundo Rubino “podemos chamar de modelo reduzido, seria a marca da cultura e da civilização, oposição e resposta a categorias como território, paisagem, natureza. [...] Rodrigo chegou a chamar esse conjunto de documentos de identidade” (1996, p.98). Mais do que isso, “o conjunto eleito revela o desejo por um país passado, com quatro séculos de história, extremamente católico, guardado por canhões, patriarcal, latifundiário, ordenado por intendências e casas de câmara e cadeia” (RUBINO, 1996, p.98).

De modo bastante contraditório, em 1936, Rodrigo Melo Franco de Andrade, durante intensas campanhas pela criação do SPHAN, “declarava que o Brasil possuía valores artísticos que, embora não tendo o mesmo porte daqueles encontrados na Grécia, Itália ou Espanha, apresentariam grande interesse se não fossem medidos apenas por um modelo clássico” (*apud* RUBINO, 1996, p.103). Com isso, segundo Rubino, “se uma das questões que envolviam a criação [...] era igualar o Brasil às nações civilizadas, aqui tínhamos o que na Europa era cobiçado e admirado: o folclore, a arte etnográfica” (1996, p.103). As ideias expostas por Mario de Andrade em seu projeto inicial para o SPHAN eram de fato interessantes e promissoras:

[...] um inventário que abrangesse tanto a arte primitiva como a de influência europeia terminaria por romper os limites cronológicos da história de um país novo. Nossa história, afirmava, se alonga para trás muito além de 1500 e também não se sujeita aos limites espaciais, abrangendo os três continentes e as nações de que o Brasil procede. (RUBINO, 1996, p.103)

Em consonância com a conclusão de Rubino, podemos pensar que “caso a prática do SPHAN tivesse cumprido essa disposição mais etnográfica, a preservação que marcou a história do barroco

no Brasil poderia ter trazido à tona esses itens mais ‘exóticos’” (1996, p.103), e com isso, provavelmente, teríamos outra relação com as construções e as noções de casa e cultura dos povos ameríndios, “e certamente no Amazonas, por exemplo, teríamos mais do que o teatro do ciclo da borracha” (RUBINO, 1996, p.103).

De forma análoga nesse ponto à reflexão de Rubino e, ao mesmo tempo, ampliando ainda mais a questão, o arquiteto Paulo Mendes da Rocha, em uma recente entrevista, questiona a possibilidade de pensar uma “arquitetura brasileira”. Segundo a reflexão sugerida pelo arquiteto, talvez assumir a ideia de uma “arquitetura brasileira” seja corroborar com a invisibilidade e as violências cometidas após séculos de omissões e violências físicas, territoriais, sociais e ontológicas da qual passaram os povos indígenas brasileiros e americanos. Assim, ao mesmo tempo, o arquiteto reforça, em certo sentido e com outros termos, a proposta deste artigo:

Talvez seja melhor dizer que não há e nem deveria haver uma “arquitetura brasileira”. Não faz muito sentido, para mim, defender um caráter nacional. O que, entretanto, se pode imaginar de modo sadio é que há algo de peculiar na experiência da América. O colonialismo produziu horrores porque não soube (e nem pretendeu) ler a experiência dos nativos. (MENDES DA ROCHA *apud* WISNIK, 2012, p.209)

Há, nesta breve fala de Paulo Mendes da Rocha, algo excepcionalmente instigante. Não se trata aqui de defender um caráter nacional com base no que chamamos e concebemos como História. Primeiramente, estamos dialogando com povos que simplesmente não concebem a História como nós concebemos, não se pensam historicamente como nós nos pensamos. Qual o sentido então de tentarmos inclui-los em determinada historiografia? Bem, talvez nenhum. Mais importante do que isto, talvez fosse justamente, como afirma Mendes da Rocha, a experiência. Faltam-nos, na arquitetura de um modo geral, a sabedoria e a pretensão de ler, compreender, debruçarmos sobre essa experiência, em todos seus sentidos.

O historiador da arquitetura Joseph Rykwert (2015) compartilhou dessa angústia em relação à tremenda falta de profundidade em que as habitações dos povos autóctones costumam figurar em ricamente ilustrados livros e catálogo de exposições de arquitetura. Em particular, Rykwert (2012, p.7) parece irritar-se com a célebre exposição realizada no MOMA em 1964, conhecida pelo livro catálogo que originou, relacionada ao arquiteto Bernard Rudofsky, “Architecture Without Architects”, cujas

“sedutoras imagens [...] foram apropriadas pelos críticos do modernismo como composições abstratas surgidas por acaso, isoladas de qualquer lugar ou contexto conceitual” (Rykwert, 2015, p.20). Rykwert (2012, p.7) afirma ainda que a resposta a esse incomodo teria sido um de seus motivos condutores de sua rica pesquisa teórica. Contrário às respostas dos ditos críticos do modernismo, Rykwert resume então seu principal questionamento teórico, e assim, compartilha também com este trabalho, em linhas gerais, seu questionamento principal: “[...] de que modo essas formas que admiramos foram geradas pelo pensamento de seus construtores, e de que modo esse pensamento guiou a mão que as executou me pareceu a questão mais interessante e mais urgente a ser considerada pelos meus contemporâneos” (2012, p.7).

Corroborando com essa discussão, mesmo que sob outro ponto de vista e alguns anos antes, Lévi-Strauss assinala que “existem alguns estudos desse gênero, mas que raramente ultrapassam o nível descritivo e, quando o fazem, é com notável timidez” (2008, p.315). Embora Lévi-Strauss, escrevendo em 1958, referia-se as correlações que podem existir, mesmo que ninguém tenha procurado, entre a configuração espacial dos grupos e os demais aspectos de sua organização social - “[...] como se [a aldeia] fosse uma espécie de diagrama [da estrutura social] traçado num quadro-negro” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.316) -, tratamos, em certa medida, do mesmo assunto: a falta de profundidade versus tímidas descrições no estudo das variadas habitações dos povos indígenas do Brasil e das Américas.

Entretanto, cinquenta e oito anos depois seria injusto e insensato compartilhar a afirmação de que “ninguém procurou” certo aprofundamento no estudo das habitações dos povos autóctones e as correlações possíveis entre as estruturas sociais e as diferentes visões de mundo de cada povo (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.315). Uma série de pesquisadores, de fato, procuraram certo aprofundamento teórico, dentre arquitetos e antropólogos⁴, e outros focaram em seguir por um método de cunho descritivo, fazendo o notável esforço de situar as habitações indígenas no panorama da história da arte e arquitetura brasileira⁵. A questão que permanece, por outro lado, é que o conhecimento geral e mesmo as discussões dentro da escola de arquitetura sobre os mais variados modos de habitar dos indígenas continua ainda deveras superficial e, no limite, inexistente.

É sabido que esta questão não é nova. Em 1923, Le Corbusier fazia para si um questionamento similar: “A maioria dos arquitetos não teria esque-



Figura 1. *Différentes formes de huttes des sauvages brésiliens* (Diferentes formas de cabanas dos índios brasileiros), de Jean Baptiste Debret, 1834. Em *Voyage pittoresque et historique au Brésil*, Debret antecede esta litografia com uma breve introdução e descrição dos 11 abrigos representados e referentes aos índios Puris (1); Pataxós (2); Mundurukus (3); povos nômades em geral (4); Botocudos (5); grupos “já mais ou menos civilizados” como os Puris, Camacans e Coroados (6); Coroados (7); caboclos do Cantagalo, em São Pedro de Cantagalo na província do Rio de Janeiro (8); Coroados

(9); e Guaianás (10-11). Reside aqui o interesse de Debret em demonstrar a variedade dos tipos, formas e soluções das diferentes cabanas dos indígenas e caboclos brasileiros, vistos como “construtores”, como ressalta o pintor e desenhista francês. Fonte: DEBRET, Jean Baptiste. *Voyage pittoresque et historique au Brésil*. vol.1, pl.26. Paris: Institut de France, 1834. Acervo Digital Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin. Domínio Público. Disponível em: <<http://goo.gl/34K3Fm>>. Acesso em: 29/02/2016.

cido hoje que a grande arquitetura está nas próprias origens da humanidade e que é função direta dos instintos humanos?” (2009, p.44). Bem, tendo em vista que a arquitetura não parte simplesmente de um instinto, ou um impulso natural independente da razão ou da faculdade do pensamento e sim, é fruto justamente dessa construção racional, a qual o próprio autor tratará (CORBUSIER, 2009, p.43 *et seq.*), Le Corbusier estabelece um ponto para reflexão bastante interessante. Se “a arquitetura é a primeira manifestação do homem criando seu universo [...]” (CORBUSIER, 2009, p.43), ou seja, é o estabelecimento da ordem contra a desordem e o caos, não há então um “homem primitivo; há meios primitivos”, pois “potencialmente, a ideia é constante desde o começo” (CORBUSIER, 2009, p.43): abrigar, construir, criar, organizar e ordenar o espaço, e com isso o próprio corpo e o universo em que habita. Em outras palavras, Corbusier propõe que arquitetura dita primitiva seja colocada no mesmo patamar hierárquico da arquitetura erudita, afinal sua única diferença lhes são os meios, bem como seus métodos, modos, maneiras e significados. Ou ainda, como diria Paulo Mendes da Rocha (MENDES DA ROCHA *apud* WISNIK, 2012, p.209), a experiência.

1.2 “Antropologia da arquitetura”

A fim de colaborar aos estudos relacionados ao tema das habitações indígenas, bem como para o preenchimento desta lacuna teórica, ainda que de modo pontual, há de se pensar aqui, um método alternativo a generalidade que permeia a discussão. Um método, talvez, que se posicione mais próximo do outro, através da experiência etnológica, e neste caso, através dessa experiência interdisciplinar arquitetônica e antropológica. Para isso, devemos relativizar nosso próprio campo de conhecimento, suspender nossas próprias crenças, valores e concepções, evitando assim conclusões precipitadas, reducionistas ou preconceituosas, a fim de “construir uma experiência alargada” (MERLEUAU-PONTY, 1989, p.199) através do contato com outros regimes de pensamento e outras noções de casa que não as nossas. Em suma, aceitar o desafio proposto pela antropologia e pela etnologia, através da “[...] incessante prova de si pelo outro e do outro por si” (MERLEUAU-PONTY, 1989, p.199). Assim, se “o objeto é ‘outro’”, devemos nos transformar: “ver o que é nosso como se fôssemos estrangeiros, e como se fosse nosso o que é estrangeiro” (MERLEUAU-PONTY, 1989, p.200).

Entrar em contato com uma casa de uma cultura distinta, distante e, em boa medida, desconhecida não só implica essa troca de perspectiva de si pelo outro, como equivale, em certa medida, a entrar em um pensamento estrangeiro, em uma sensibilidade outra e em outro modo de ser que não o seu. A partir dos trabalhos de Roger Neich acerca do simbolismo⁶ cosmológico da casa coletiva maori, o antropólogo Alfred Gell ilustra essa perspectiva:

To enter a house is to enter a mind, a sensibility; [...] is to enter the belly of the ancestor and to be overwhelmed by the encompassing ancestral presence; overhead are the ribs of the ancestor, in the form of the superbly decorated rafters, which converge towards the ancestral backbone, the ridge-pole - the fountainhead of ancestral continuity. (GELL, 1998, p.253)

Entrar em uma casa é, portanto, entrar em uma sensibilidade, um pensamento, um modo de ser, ver, agir e viver. Consequentemente, é também deparar-se com o Outro:

To enter another culture is to stand nervously in front of an alien house and to step inside a world of unfamiliar objects and strange people, a maze of spatial conventions whose invisible lines get easily scuffed and trampled by ignorant foreign feet. (CARSTEN; HUGH-JONES, 1995, p.04)

É deste modo que Carsten e Hugh-Jones, na introdução do livro *About the House*⁷, ilustram a experiência do contato com uma cultura desconhecida, sob a perspectiva da pesquisa etnográfica, problematizando assim a abordagem normalmente dada pelo etnólogo em relação à casa:

But these first, revealing, architectural impressions, reinforced by the painful process of learning who is who, who and what lives where, and what to do where and when, soon fade into the background to become merely the context and environment for the increasingly abstract and wordy conversation of ethnographic research. In time, for both anthropologists and their hosts, much of what houses are and imply becomes something that goes without saying. (CARSTEN; HUGH-JONES, 1995, p.04)

Carsten e Hugh-Jones estabelecem assim uma interessante ressonância com as ideias apresentadas anteriormente e sugerem, do mesmo modo, que a casa, tanto pelo antropólogo quanto pelo arquiteto, não deve ser compreendida isoladamente de um sistema espacial e social mais amplo. Deve ser entendida como parte integrante da cultura e da cosmologia de um determinado povo. Por outro lado, reforçam também o interesse e a validade, seja aos arquitetos ou aos antropólogos, em se

debruçarem mais atentamente e com mais profundidade sobre o tema da casa e com isso sugerem uma oportuna e possível fusão entre campos: a “antropologia da arquitetura” (CARSTEN; HUGH-JONES, 1995, p.02). Segundo os autores, ao mesmo tempo em que a arquitetura tem sido em parte negligenciada pela antropologia (HUMPHREY *apud* CARSTEN; HUGH-JONES, 1995, p.03), a arquitetura tem deixado de lado as informações e reflexões a cerca da organização social dos que ali habitam (CARSTEN; HUGH-JONES, 1995, p.04). Deste modo, acreditam ser possível um passo adiante, uma leitura mais holística da casa, em busca de uma “linguagem alternativa” que permita unir aspectos da casa anteriormente tratados separadamente.

De acordo com a proposta teórica interdisciplinar da antropologia da arquitetura, nas páginas seguintes seguiremos com o objetivo principal de aprofundar o estudo das habitações indígenas, em particular a casa e as várias noções de casa yanomami. Neste sentido, procuraremos discorrer mais do que sobre sua estrutura física, mas também sobre suas outras facetas, outras noções em torno da ideia da casa e da arquitetura yanomami, conduzindo-nos a uma leitura mais abrangente e mais holística, em consonância com a organização social yanomami e suas concepções de espaço, corpo e mundo.

Tomaremos como início desta reflexão as variadas espécies vegetais utilizadas na construção da casa, de modo que poderemos ver como determinada variabilidade opera não só no sentido prático construtivo, mas também na concepção das múltiplas formas de habitar e construir yanomami. Em seguida, veremos uma possível unidade conceitual entre todas estas formas a partir do ritual funerário *sabonomo*. Veremos também, como se dá a relação intrínseca entre indivíduo-comunidade-casa-aldeia, tanto a partir da casa entendida como um importante referencial sócio simbólico da identidade coletiva, quanto da casa como um nó de uma extensa rede de relações que compõem o tecido social yanomami. Por fim, veremos como a noção de casa extrapola a dimensão física e chega a outros níveis conceituais, visíveis e invisíveis, do corpo ao cosmos.

2. Yano, xapono ou sai a: a casa como noção essencial

2.1 Entre os modos de construir e o modo de conceber: uma unidade conceitual em uma galáxia de variações infundáveis

A notável diversidade de espécies vegetais utiliza-

das na construção da casa coletiva de *Watoriki*⁸ demonstra um primeiro aspecto da complexidade arquitetônica yanomami. Foram registradas cinquenta e duas espécies vegetais utilizadas dos pilares à cobertura; no entanto, foram notadas algumas nomenclaturas botânicas yanomami que se referiam a mais de uma espécie, normalmente do mesmo gênero ou família, sendo assim provável que este número seja ainda maior. Como a espécie *sikãri a*, que se refere a três espécies da família *Myristicaceae* - angiospermas de troncos retos não ramificados -, utilizadas, dentre outras espécies, como vigas principais de cobertura, com cerca de nove metros de comprimento (ALBERT; MILLIKEN, 1997, p.222). Em contrapartida, é igualmente possível verificar a situação inversa, na qual mais de um nome é utilizado para uma única espécie numa mesma comunidade, possivelmente “em razão da heterogeneidade de sua composição sócio histórica (caso de uma aldeia formada por grupos de falantes migrantes de regiões diferentes)” (ALBERT; MILLIKEN; GOMEZ, 2009, p.28)⁹. Como, por exemplo, a árvore *Aspidosperma nitidum* - popularmente chamada em português como carapanaúba - utilizada pelos Yanomami para fabricação de cabos de machado e também para uso medicinal no tratamento da malária, e conhecida em uma mesma aldeia tanto por *hura sihi* quanto por *poo hetoh^hni* (“árvore de cabo de ferramenta”) (ALBERT; MILLIKEN; GOMEZ, 2009, p.102). Não existe, portanto, um “saber etnobotânico yanomami fixo, homogêneo no tempo e no espaço, potencialmente totalizável numa pesquisa” (ALBERT; MILLIKEN; GOMEZ, 2009, p.28). O que existe, segundo afirma Albert, Milliken e Gomez, é “uma imensa galáxia de conhecimentos yanomami sobre as plantas, em processo permanente - individual e coletivo, local e regional - de recomposição e experimentação” (2009, p.28). O mesmo poderia ser dito em relação à casa: não existe um único modo de construir e tampouco de habitar, e assim, não há um único modelo fixo ou restrito à ser seguido. Pelo contrário, a casa se situa em complexa dinâmica de constantes transformações. Entretanto, como veremos mais adiante, isto não quer dizer que não há ordem, ou unidade, alguma.

É necessário recordar que o exemplo citado acima trata de apenas uma casa e uma aldeia, uma casa-aldeia¹⁰ por assim dizer, dentre um conjunto de cerca de seiscentos e quarenta (640) comunidades. Desta maneira, essa aproximação das espécies utilizadas na construção da casa de *Watoriki* ilustra apenas uma pequena parte da complexa variabi-

lidade dos modos de construir e do saber etnobotânico yanomami, ambos em constante reorganização interna (ALBERT; MILLIKEN; GOMEZ, 2009, p.28). Nessas mais de seiscentas comunidades, o território yanomami conta com mais de trinta e três mil (33.000) pessoas, subdivididos em cinco subgrupos - Yanomami, Yanomam, Sanõma (mais comumente grafada entre os pesquisadores como Yanomami e Sanumá), Ninam e Yãroam (FERREIRA, 2011) - com variadas línguas e dialetos aparentados e parcialmente inteligíveis, ocupando uma área de aproximadamente duzentos e trinta mil quilômetros quadrados (230.000 km²), próxima da área total do Reino Unido, em ambos os lados da fronteira entre o Brasil - nas bacias do Alto Rio Branco e Rio Negro - e a Venezuela - nas bacias do Alto Orinoco e Cassiquiare (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.44). As comunidades são geralmente formadas por uma grande casa coletiva (conhecida também como maloca) com forma troncônica (como é o caso de *Watoriki*) ou cônica (chamadas de *yano* ou *xapono*, respectivamente), ou por várias casas coletivas menores, ou por uma casa coletiva maior e pequenas habitações de formato diverso, ou ainda por um conjunto de pequenas casas retangulares (chamadas de *sai a*, sendo esta mais comum entre o subgrupo sanumá) [ver imagem 02].

Além disso, cada comunidade é em geral constituída de um conjunto de parentes cognáticos reais ou classificatórios corresidentes, unidos por repetidos laços de intercasamento (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.564) e considera-se politicamente e economicamente autônoma, embora mantenham relações multicomunitárias de troca matrimonial, cerimonial e econômica com vários grupos Yanomami circunvizinhos através de uma extensa rede de caminhos pela floresta (ALBERT; MILLIKEN; GOMEZ; 2009, p.13). Dessas seiscentos e quarenta comunidades, podemos dizer que cada uma dessas possui uma configuração específica: variam não só de subgrupo a subgrupo, como também de assentamento a assentamento, e de região a região.

Uma especificidade da casa de *Watoriki* apresenta um exemplo interessante desta variabilidade das técnicas de construção yanomami. Segundo Albert, Milliken e Gomez, “as casas troncônicas anteriormente habitadas pelo grupo, como ainda é o caso na maioria das comunidades yanomami da região, possuíam apenas um teto principal inclinado para fora e uma parede exterior” (2009, p.86). Entretanto, a casa de *Watoriki* apresenta, além do telhado cuja água aponta para o exterior, um telhado interno inclinado para a praça central,

“que tem a vantagem de fornecer sombra durante todo o dia” (ALBERT; MILLIKEN; GOMEZ; 2009, p.86). Segundo os autores, esta foi uma “inovação recente, emprestada dos Yanomami ocidentais da aldeia de *Kapirota u*, localizada no rio Jutá, afluente do rio Demini” (ALBERT; MILLIKEN; GOMEZ; 2009, p.86). Destacam ainda que, além das técnicas de construção e da morfologia em si, é notável a expressiva diferença de espécies utilizadas em cada casa coletiva, variando de região a região: “um rápido levantamento durante a construção da casa coletiva de Tirei, na região de *Homoxi*, demonstrou consideráveis diferenças na escolha de madeiras em comparação com a casa de *Watoriki*” (ALBERT; MILLIKEN; GOMEZ; 2009, p.82).

Essa dinamicidade e, essencialmente, “essa capacidade do modelo tradicional da casa yanomami de se reproduzir por meio de sucessivas inovações materiais, técnicas e arquitetônicas” (ALBERT; MILLIKEN; GOMEZ; 2009, p.87), adquiridas e adaptadas com base em relações de contato com outros povos indígenas vizinhos, como os Yekuana, ou mesmo do contato com os *napë* (termo em Yanomam, subgrupo da família linguística yanomami, que designa os inimigos e forasteiros não indígenas, e posteriormente os brancos), “constitui um exemplo microestrutural [...] do processo de mudança na continuidade e de estabilidade na transformação que caracteriza todas as dimensões da sociedade e da cultura yanomami” (ALBERT; MILLIKEN; GOMEZ; 2009, p.88). No entanto, nessa “imensa galáxia de conhecimentos” (ALBERT; MILLIKEN; GOMEZ; 2009, p.28) constituídas de distintas formas de ocupação e construção com dezenas, senão centenas, de variedades vegetais em um amplo conjunto de mais de seiscentas aldeias yanomami possuem uma unidade que mesmo aparentemente ocultas na construção física são reveladas, conceitualmente, através do ritual funerário sanumá, o *sabonomo*¹¹.

A casa sanumá, como foi mencionado anteriormente, difere consideravelmente das imponentes e conhecidas construções cônicas ou troncônicas (anulares) dos Yanomami e Yanomam. Ao contrário, “são geralmente construções retangulares de duas águas, várias em número, dispostas de maneira aparentemente aleatória e até displicente, sem uma orientação definida” (RAMOS, 1990, p.41). Também não possuem um pátio central interno bem conformado e delimitado pela forma circular da casa, considerado como “o coração cerimonial dessas comunidades” (RAMOS, 1990, p.41). No entanto, assim como para os outros subgrupos, são com os “rituais dos mortos, as discus-

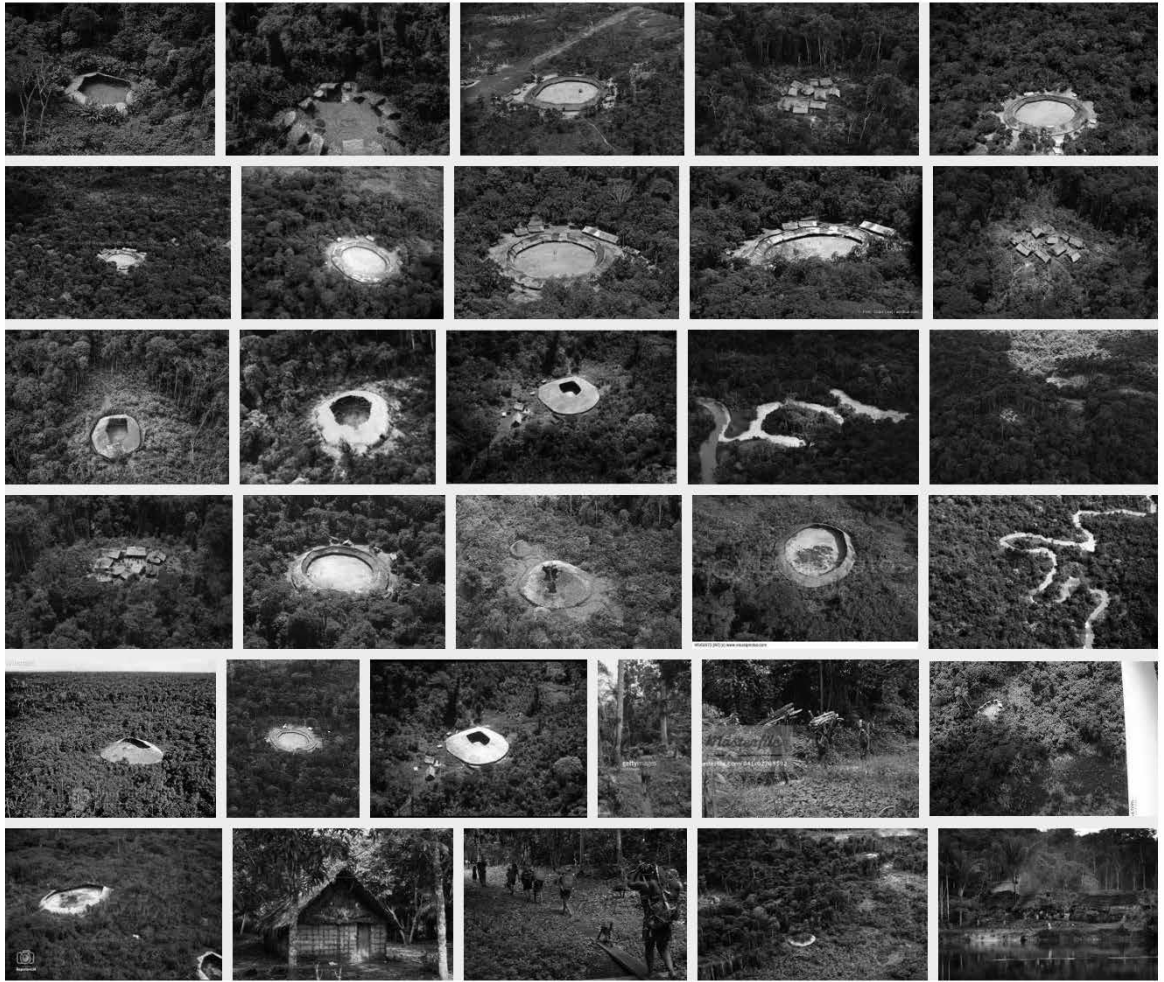


Figura 2. Resultado de busca de imagens no Google para a palavra “yanomami”. Nestas, são visíveis a complexa variedade de tipos e formas de casas coletivas yanomami, sejam estas troncônicas, cônicas, várias casas coletivas menores, uma casa coletiva maior e pequenas habitações de formato diverso, ou ainda por um conjunto de pequenas casas retangulares. Fonte: Imagens Google. Disponível em: <<https://goo.gl/IgNn5Q>>. Acesso em: fev. 2016.

sões acaloradas, as grandes sessões xamanísticas, os debates interfamiliares e intercomunitários, os duelos e muita brincadeira de criança” que o espaço entre as casas, aparentemente disforme e desordenado, é transformado em praça cerimonial, mesmo que sem contornos físicos bem delimitados. Segundo Ramos, a concepção da aldeia sanumá “pode ficar bem mais complexa”, em comparação às grandes casas coletivas dos outros subgrupos, “se prestarmos atenção à linguagem que denuncia dimensões escondidas nessa modéstia arquitetural” (RAMOS, 1990, p.41).

As diferentes grafias para “casa”, entre os subgrupos linguísticos sanumá (*sai a*), yanomami (*xabono*, *xapono* ou *shapono*) ou yanomam (*yano*) revelam que mesmo com essa diferença, nenhum desses termos têm seu significado restrito à construção física da casa: “em cada um desses vocábulos está inscrita uma carga semântica muito mais densa, fazendo das casas yanomami verdadeiros microcosmos sociais e simbólicos” (RAMOS, 1990, p.41). Deste modo, “tanto *yano* como *xabono* referem-se a casas redondas, comunais, com as fogueiras domésticas ao redor das paredes e o pátio central, onde se realizam os cerimoniais dos mortos, chamados de *reahu*” (RAMOS, 1990, p.43). A casa sanumá (*sai a*), por sua vez, por mais que não apresente e não contenha a definição de um espaço cerimonial claramente delimitado pela sua própria forma ou vazio, segundo Ramos, esse espaço existe conceitualmente através do ritual funerário *sabonomo*. Para os sanumá, o termo *sabonomo* corresponde ao termo em yanomam *reahu*, e apresenta uma interessante relação do ponto de vista morfológico e semântico com o *xabono*. Segundo Ramalho, *sabonomo* (ou *xaponomou*, como originalmente refere-se o autor) “pode ser traduzido como ‘construir uma casa coletiva’” (2008, p.148). O significado da palavra *shaponomou* na língua Yanomami corresponde a esta afirmação: *shaponomou* quer dizer também fazer, construir, reparar ou manter uma casa coletiva (LIZOT, 2004, p.380).

Com algumas pequenas variações, pode-se dizer que o rito funerário yanomami tem a mesma estrutura em todos os subgrupos (LIZOT, 2004, p.380). A morte no universo yanomami, “além de reavivar os feitos do morto [...] faz os parentes lembrarem uma série de incidentes e eventos que marcaram a vida da pessoa [...]” (GUIMARÃES, 2010, p.112). Ao recompor esta espécie de biografia do falecido, compõe-se também a história das relações sociais mantidas por ele (GUIMARÃES, 2010, p.113). Retratando estes momentos, e principalmente os conflituosos, é na cerimônia funerária o momento

de esquecê-los (falaremos também sobre o “esquecimento material” mais adiante). Para isso, é “necessário reapresentá-lo para depois destruí-lo” (GUIMARÃES, 2010, p.112). Celebra-se o morto com uma grande reunião de aliados, oriundos de diversas casas-aldeias dos arredores. Com isso, o *sabonomo* se torna o lugar de selar alianças e de criar ou reforçar a diplomacia entre as aldeias.

Deste modo, ao celebrar o morto e reunirem-se com os aliados, os sanumá “fazem o *xabono*” (GUIMARÃES, 2010, p.115), como se o tratamento cerimonial do morto supusesse a convivência dele com os outros, e, com isso, reforçasse alianças entre as aldeias. Segundo complementa Guimarães, “além da celebração do morto, o termo *sabonomo* enfatiza a necessidade de se reunir ou estar com outros” (GUIMARÃES, 2010, p.112). Nesses momentos de encontro entre aldeias trocam-se bens, informações e relações sexuais e matrimoniais; além de rememorem alianças e conflitos de outrora vividos pelo falecido (GUIMARÃES, 2010, p.112). Com isso, o *sabonomo* literalmente “faz o *xabono*” na medida em que reforça e consolida alianças, e assim faz, constrói, repara e mantém as comunidades. Neste sentido, é interessante notar a palavra, em Yanomam, *yano thëri thëpë*, que estabelece essa correspondência entre casa-comunidade, assim como foi sugerida pelo termo ‘casa-aldeia’ mencionado anteriormente: *yãno a (yano) significa ‘casa’ e yano thëri thëpë, significa comunidade*.

Portanto, o ritual funerário sanumá além de operar como espaço de troca simbólica intercomunitária, conecta e relaciona diretamente o modo de construir e habitar sanumá aos seus respectivos subgrupos. Deste modo, diferenças e transformações morfológicas e espaciais são superpostas por seu sentido essencial, gerando assim uma unidade conceitual. Ao “fazer o *xabono*” os sanumá concebem para si o espaço cerimonial que, “se algum dia existiu em suas vidas, hoje se deixa antever no imaginário do não-cotidiano” (RAMOS, 1990, p.43). Com isso, percebemos que a casa para os Yanomami não se reduz simplesmente à sua forma física, ou aos seus detalhes construtivos ou mesmo às espécies vegetais utilizadas. As casas são, portanto, mais do que um edifício, uma noção essencial (CESARINO, 2011, p.53).

2.2. Somos a caça que mora em casas: identidade, comunidade e agência coletiva

A correspondência ‘invisível’ da casa sanumá (*sai a*) com as demais tipologias construtivas yanomami

(*xapono* e *yano*, por exemplo) demonstra não somente um sentido de unidade e uma ideia em comum entre elas, mas extrema também a relação sugerida por Lévi-Strauss (1996), em “Tristes Trópicos”, entre as concepções de espaço e as identidades coletivas. De modo que a casa não se configura somente como uma referência da organização social e da identidade coletiva (LÉVI-STRAUSS, 1996), mas é por si só um sujeito e, por essência, um sujeito coletivo, um grupo-sujeito (RAMALHO, 2008, p.25).

Façamos uma breve incursão à cosmologia yanomami. Nos tempos primeiros, antes mesmo da existência do demiurgo *Omama*, recriador do mundo ordenado em que estamos, os ancestrais míticos eram humanos com nomes de animais, incestuosos e canibais. Estes são chamados de *Yarori pë*: a raiz *yaro* significa animal; *-ri*, refere-se ao que se refere ao tempo das origens, não humano, superlativo, supernatural, monstruoso, excessivo, de extrema intensidade; e *pë*, sua forma plural (ALBERT, 2009, p.151). Após tempos e tempos de práticas aberrantes e canibais, opostas as normas sociais do presente, estes seres primeiros foram divididos em duas classes, tais quais vemos hoje, no presente. Alguns destes, perderam sua proto-forma humana, e de humanos-animais míticos, transformaram-se nos animais, *urihi theripë*, os verdadeiros habitantes da floresta - como estes se consideram - e do ponto de vista yanomami, em caça. Enquanto isso, os humanos, ou o que chamamos de os Yanomami, descendentes de *Omama*, transformaram-se no que se auto-denominam *yahi theripë*, povo de casa (“house people”), habitantes por essência das casas coletivas (ALBERT, 2009, p.151):

Os Yanomami [i.e. humanos] queixadas viraram queixadas; os Yanomami veados viraram veados; os Yanomami cutias viraram cutias; os Yanomami araras viraram araras. Eles assumiram a forma dos queixadas, dos veados, das cutias e das araras que habitam a floresta hoje em dia. São esses antepassados transformados que caçamos e comemos. [...] Eles eram humanos e se transformaram em caça. Nós os vemos como animais, mas são Yanomami. São simplesmente habitantes da floresta. Somos semelhantes a eles, também somos caça. Nossa carne é idêntica, não fazemos senão trazer o nome de humanos. No começo do tempo, quando nossos antepassados ainda não tinham se transformados em outros, éramos todos humanos: as araras, os tapires, os queixadas, eram todos humanos. Depois, esses antepassados animais se transformaram em caça. Para eles, porém,

somos sempre os mesmos, somos animais também; somos a caça que mora em casas, ao passo que eles são os habitantes da floresta (KOPENAWA; ALBERT, 2003, p.75).

Ao perguntar a um determinado sujeito de uma determinada aldeia (ou casa-aldeia), digamos que da casa-aldeia de *Watoriki*, “o que ele é”¹², ele responderá “sou *watorikitheri*”. Isto quer dizer que “um Yanomami se define face a outro declarando sua pertença a uma comunidade” (KOPENAWA; ALBERT, 2003, p.24), aproximando assim a relação entre indivíduo-comunidade-casa-aldeia. Isto se expressa acrescentando o sufixo *-teri* ou *-theri*¹³ no nome da respectiva aldeia a qual pertence (KOPENAWA; ALBERT, 2003, p.75). Algumas variações deste modelo podem ocorrer, por exemplo um grupo que muda para uma outra aldeia, com um outro nome, e mantém o mesmo nome da aldeia passada etc (KOPENAWA; ALBERT, 2003, p.75).

Parece, portanto clara a importância da casa e da aldeia como referência sócio-simbólica da identidade. Mas como a casa pode ser entendida como um sujeito, um sujeito coletivo ou mesmo um grupo-sujeito?

Vale recordar brevemente o tabu em torno do nome dos mortos e do sigilo que cerca os nomes pessoais. O nome dos mortos representa um profundo desrespeito aos entes próximos do falecido pelo simples fato de lembrar a existência passada do sujeito, através de seu nome pessoal, no momento ao qual, após o rito funerário, o mesmo deveria ser completamente esquecido (KOPENAWA; ALBERT, 2003, p.29). Em relação aos nomes pessoais, estes são e devem ser preservados, em certa medida, do domínio público (RAMOS, 1990, p.228)¹⁴. Não se trata aqui de aprofundarmos nesse assunto, no entanto, o interesse reside justamente na consequência desse certo tabu ou sigilo em relação aos nomes: nos relatos feitos pelos Yanomami “jamais é adotado o ponto de vista de alguém ou de uma família em particular - trata-se sempre da comunidade, da aldeia” (RAMALHO, 2008, p.29). De um modo geral, “todo Yanomami se define em relação ao pertencimento a um coletivo discreto, um nós” (RAMALHO, 2008, p.24).

Ramalho comenta sobre uso do pronome inclusivo *pëmaki* (2ª pessoa do plural inclusiva), utilizado principalmente entre os Yanomami ocidentais.

Certamente, seu emprego, como o de todos os pronomes, depende do contexto e é relativa ao englobamento ou não do(s) interlocutor(es) ao nós - no caso contrário utiliza-se o pronome *yamaki*. Entretanto, notei que a utilização do

pronome *pēmaki* em discursos e pronunciamentos públicos sempre se dava quando o auditório se reduzia aos próprios membros da aldeia; ou seja, o limite do *nós* inclusivo se situa nos muros da própria aldeia, ou melhor dizendo, nas paredes do *xapono*. (RAMALHO, 2008, p.35)

Com isso, percebe-se que no “contexto de relações entre indivíduos e grupos Yanomami, a referência, o ponto de partida, é sempre essa comunidade” (RAMALHO, 2008, p.35), a casa-aldeia por assim dizer, “é jamais a parentela imediata, ou um grupo qualquer de comunidades” (RAMALHO, 2008, p.35). Aproximamo-nos assim de entendimento da casa como sujeito coletivo, ou ainda, da ideia sugerida por Gell (1998, p.252) da casa como detentora de uma agência coletiva¹⁵. Se o uso do pronome inclusivo *pēmaki* só é utilizado quando o *nós* refere-se exclusivamente aos habitantes da mesma casa-aldeia e conseqüentemente quando se situam dentro do *xapono*, podemos tirar algumas conclusões em concordância com Ramalho (1998). Uma vez que a casa faz parte da audiência da qual o discurso é direcionado, poderíamos dizer que a casa não só é o pano de fundo desta ação, mas é também parte dessa coletividade e dessa comunidade, e assim pode ser entendida como “um dos nós - tanto no sentido de uma identidade coletiva quanto no de ‘nó’ de uma rede de relações [...] talvez mesmo o mais importante nó da rede de relações que compõem o tecido social yanomami” (RAMALHO, 2008, p.35).

2.3. Não queimem nossa casa: apagamento ritual e a casa dos espíritos

Ainda sobre tema da morte e dos ritos funerários yanomami, ressalta-se mais um aspecto que pode complementar a ideia da casa como uma noção essencial, como um referencial de identidade, ou mesmo como um sujeito ou um agente coletivo. Refiro-me ao processo de pôr em esquecimento as cinzas dos ossos dos mortos e o “apagamento ritual” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.669), descrito em Yanomam por Davi Kopenawa como òno *ki wãriai*, “destruir os rastros”. O procedimento se dá logo depois que uma pessoa morre. Neste momento, as pessoas mais próximas do morto “começam a destruir tudo o que ela possuía ou tocava quando em vida” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.416), das plantas de sua roça às árvores em que subiu. “A casca dos postes da casa onde pendurava a rede e a terra em que pisava na sua casa são raspadas. As folhas *paa hana* do telhado acima de sua foguei-

ra são retiradas e queimadas” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.416). Apenas alguns pertences de maior importância cerimonial, como os adornos de plumas, serão poupados a fim de serem destruídos posteriormente, “durante as lamentações das festas *reahu* [ou *sabonomo*, para os sanumá] em que suas cinzas serão postas em esquecimento” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.416).

Entretanto, a situação se dá de forma diferente no caso do morto ser um velho, grande e importante xamã: “quando um xamã morre, abandonamos e queimamos a casa onde as cinzas de seus ossos foram enterradas. Construimos outra afastada dela, para continuar vivendo nela sem perigo” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.489). Este procedimento segue a mesma lógica do apagamento ritual das cinzas do morto no *reahu* e da destruição dos rastros materiais logo após a morte do sujeito:

[...] Pouco depois do falecimento, despejamos as cinzas dos ossos do defunto [neste caso o xamã] num buraco cavado no chão ao pé de um dos postes da casa, perto do fogo onde se esquentava. Em cima jogamos também tabaco, mingau de banana e *yãkoana*¹⁶ (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.490)

Sua especificidade, portanto, é de que não basta queimar seus pertences pessoais, mas sim a casa toda. Por que a casa toda? Afinal, qual a relação entre a morte do xamã e a destruição e o abandono da casa coletiva?

Este procedimento tem como razão e meta afastar os espíritos maléficos do xamã, uma vez que estes são muito poderosos, perigosos, agressivos e determinados a permanecer perto dos rastros do falecido. Segundo o xamã yanomami Davi Kopenawa:

Se não fizéssemos isso, não poderíamos evitar os ataques dos espíritos maléficos do morto. É assim. Quando procuramos afugentá-los, esses *xapiri*¹⁷ [espíritos auxiliares] protestam com muita raiva: ‘Ma! Não queimem nossa casa! Não somos culpados por esta morte! Vão embora! Queremos continuar vivendo aqui em silêncio!’. Então, eles tentam reconstruir suas próprias casas nas vizinhanças e, quando recuperam forças, atacam sem trégua os humanos que andam pelas roças (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.489).

Há, todavia, um duplo sentido na expressão do *xapiri* quando diz “não queimem nossa casa!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.489). Um primeiro e mais óbvio entendimento é de que os *xapiri* e o xamã falecido *coabitavam* a mesma casa coletiva em vias de ser destruída para justamente afugen-

tá-los. Esta leitura é, de fato, possível. Uma vez que os *xapiri* são os espíritos auxiliares do xamã, a casa onde o xamã habita é, por sua vez, território comum dos *xapiri*. Mas há também uma segunda leitura, um tanto mais profunda e visível somente através dos olhos do xamã, neste caso, do xamã yanomami Davi Kopenawa. Segundo Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.157), estes espíritos auxiliares, assim como os humanos, *moram em casas*. No caso de serem espíritos que não foram convocados por nenhum xamã, essas casas se encontram no topo das montanhas:

[...] Eles vivem no frescor das terras altas, longe dos brancos e de suas cidades esfumaçadas. Vi com meus próprios olhos as montanhas onde ficam suas casas. Seus topos são cobertos de uma brancura tão brilhante quanto um monte de penugem branca (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.489).

As casas dos espíritos auxiliares convocados por um determinado xamã têm, por sua vez, sua clareira aberta no peito do xamã durante a iniciação xamânica. Com este procedimento, os espíritos, após a dança de apresentação no peito do xamã iniciado, resolvem fixar ali a sua residência e construir sua casa: “Hou! Se este lugar continuar vazio, se não houver habitação para receber-nos, não ficaremos aqui!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.157). Entretanto, não é no peito do xamã em que está casa será edificada, e sim fixada, como que pendurada, no “peito do céu” - algo que poderíamos relacionar com a parte visível da abobada celeste, ou ainda, aproximando-se assim da concepção das camadas do cosmos¹⁸ yanomami, a parte visível e o lado côncavo de uma tigela, que é o céu, voltada para baixo, em oposição às costas do céu que seria o seu lado convexo. “Esses primeiros *xapiri* vêm apenas preparar o terreno para a nova casa de espíritos ser edificada. Por isso, assim que termina sua dança de apresentação, desaparecem logo nas alturas do céu” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.157). Assim, após que essa clareira foi aberta no peito do jovem xamã, “outros *xapiri* começam a descer das lonjuras, trazendo consigo a nova casa de espíritos do iniciando, já toda construída” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.157).

Talvez possamos propor uma relação entre a operação que a casa dos espíritos sugere, ao ser totalmente pré-fabricada, à um dos pilares do pensamento moderno na arquitetura. Deste modo, a casa dos espíritos se aproxima da lógica do kit de habitações seriadas e industrializadas proposto pelo sistema *Dom-ino* de Corbusier em 1914-15 (CURTIS, 2008, p.83). O sistema *Dom-ino* “foi con-

cebido como um kit para habitações, para ajudar à rápida reconstrução de Flandres, destruído pela guerra. Jeanneret [Charles Edouard Jeanneret, conhecido por Le Corbusier] esperava, de forma otimista, que a guerra terminaria rapidamente, e seu ideal era produzir em série um conjunto básico de componentes [...] A ideia intrínseca era de que componentes simples, retangulares e produzíveis em série poderiam ser dispostos de forma a configurar residências e comunidades modernas” (CURTIS, 2008, p.83). Neste sentido, ideais de velocidade, agilidade, praticidade e, de certo modo, leveza, se aproximam de características dos espíritos-auxiliares *xapiri*, bem como do modo de construção e concepção de suas casas. Embora não há, para os Yanomami, nada como um ideal moderno, vale notar que os *xapiri* são sempre tidos como seres excepcionais, exemplares, superiores e ideais - assim como pressupõe o sufixo - *ri*, que indica algo superlativo, supernatural, excessivo, de extrema intensidade. As casas dos espíritos, portanto, são tidas como exemplares e superiores. Diferentes das casas dos humanos, que levam tempos e tempos para serem construídas e ainda se deterioram após certos anos, as casas dos espíritos não só são pré-fabricadas como também são fabricadas com os materiais mais resistentes possíveis e impossíveis; e, justamente, por essa repulsa pela poeira e sujeira que suas casas se situam nas alturas do céu, onde contemplam e controlam todos confins da terra e do céu. Esta lógica da agilidade e da leveza, bem como o grau de superioridade e superlatividade se expressa claramente na construção, ou ainda na implantação, de suas casas pré-fabricadas [ver imagem 03]:

Os espíritos macaco-aranha seguram e puxam a ponta de seu teto, para enganchá-la no peito do céu. Os espíritos celestes *hutukarari* sustentam todo o seu peso, enquanto os espíritos do vendaval *yariporari* a empurram em direção ao zênite. Todos esses *xapiri* trabalham duro, todos juntos, pois os postes de uma casa de espíritos são feitos de árvores comparadas às quais da floresta parecem bem mirradas! Seus troncos são imensos, inteiriços, e seu peso é enorme. Não se trata de meros postes de madeira cuja base acaba apodrecendo, como os de nossas casas. São resistentes como barras de metal. São estacas do céu, e pesam tanto quanto ele. [...] Essas casas de espíritos não são erguidas na terra como as nossas, e tampouco são construídas da mesma maneira. São mesmo outras! Os *xapiri*, enviado por *Omama* [demiurgo yanomami], trazem-nas consigo de muito

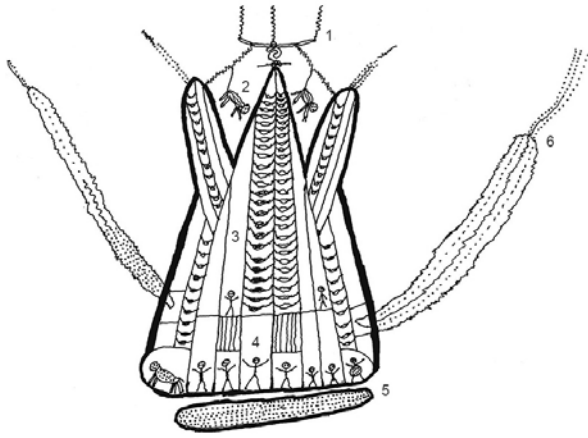


Figura 3. Desenho de Davi Kopenawa, publicado no livro *A Queda do Céu* (2015), intitulado “habitação, espelhos e caminhos dos espíritos”, e adaptado aqui, com sua respectiva legenda a partir das passagens narradas pelo próprio Kopenawa (cf. KOPENAWA, ALBERT, 2015, p.156-173). Legenda: fixação no peito do céu (1); espíritos macaco-aranha (2); redes (3); xapiri (4); espelho/prança central (5); caminhos luminosos (6). Fonte: KOPENAWA; ALBERT, 2015.

longe, já prontas, com seus postes e o seu teto já amarrados. Porém, como temem poeira e sujeira, não dançam no chão dessas casas, como fazemos nas nossas. A praça central delas parece uma vasta superfície de vidro limpo, liso e cintilante [...] Os tetos das casas de espíritos, como eu disse, não são feitos de palmas *paa hana* como as nossas. São cobertas com folhas sólidas, brilhantes como espelhos e salpicadas de penugem luminosa. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.157 *et seq.*)

Quando os *xapiri* são chamados pelos xamãs, “não são suas casas inteiras que descem [...] são somente seus espelhos¹⁹, que ficam suspensos nos ares, sobre os quais fazem sua dança de apresentação” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.159). Assim, descem até o xamã através de “caminhos resplandecentes de luz, cobertos de penugem branca, tão fina quanto os fios das teias de aranha”²⁰. É, portanto, através dessas três dimensões, cruzadas pelo caminho percorrido pelos *xapiri*, em que podemos verificar uma correspondência instigante entre a casa dos espíritos fixada no peito do céu, o corpo do xamã e a casa coletiva terrena.

Com isso, aos poucos retomamos ao tema do apagamento ritual e da destruição da casa coletiva em que habitava o grande xamã falecido. Por que queimar a casa toda? Bem, há uma consonância e uma correspondência entre a casa coletiva terrena e a casa dos espíritos: a casa terrena é, por vezes, vista como uma reprodução malfeita, com certo grau de inferioridade em relação a casa exemplar dos espíritos *xapiri*. Através do “tornar-se outro” - característica, ou modo de agir, estruturalmente presente na figura do xamã - o xamã é levado a “assemelhar-se” (KOPENAWA; ALBERT, 2015) ao outro referencial, neste caso os seres-imagens dos tempos primeiros, os *xapiri*. Desta maneira, ao

mesmo tempo em que se o xamã se assemelha também se diferencia, através de atos que recriam e reinventam o mundo prototípico dos *xapiri* - e neste meio figura o problema da casa - por meio de suas próprias configurações e ações: “A referência a um outro mundo possibilita a criação de novos mundos estéticos ou sociais” (GEBAUER; WULF, 2004, p.09).

Contudo, a correspondência entre a casa e a casa dos espíritos vai ainda mais além e perpassa pelo corpo do xamã. Este, por sua vez, assume mais do que a posição de mediador desta consonância, uma vez que é ele que tem acesso e a possibilidade de transitar entre estes dois mundos, visível e invisível, e entre as várias camadas do cosmos yanomami, acompanhado pelos *xapiri*. A casa dos espíritos, como já foi dito, não só nasce a partir de uma clareira aberta do peito do xamã iniciado, como o seu interior “reproduz” e “imita” o interior do peito do xamã:

Uma casa de espíritos nada se assemelha a uma casa comum. Seus esteios imitam o interior o peito do xamã, o pai dos *xapiri*. As clavículas de seu torso são as vigas que sustentam o círculo do teto. Seus quadris são a base dos postes que a assentam no chão. Sua boca e garganta são a porta principal. Seus braços e pernas são os caminhos que conduzem a ela. Seus joelhos e cotovelos são clareiras-espelhos, onde os espíritos fazem uma parada antes de entrar (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.165).

Logo, podemos ver que há mais do que uma eventual relação mimética entre a casa coletiva terrena e a casa dos espíritos. Há, portanto, uma correspondência - a ser aprofundada daqui em diante - no pensamento yanomami entre casa(s), corpo e cosmos.

2.4. Casa, corpo e cosmos: conexão, caminhos e correspondências

Em uma descrição de Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2015) sobre seu processo de iniciação, o autor relata suas primeiras experiências com a *yãkoana*, e através deste processo xamânico de “tornar-se outro” é onde podemos nos aproximar de uma compreensão da correspondência entre casa-corpo-cosmos no pensamento yanomami:

Eu rolava e me debatia no chão, como um fantasma. [...] Minha pele permanecia estirada no chão, enquanto os *xapiri* pegavam minha imagem e a levavam para longe, muito ligeiros. Eu voava com eles até as costas do céu, onde vivem os mortos²¹, ou para o mundo subterrâneo dos ancestrais *aõpatari* (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.98).

Desta maneira, é através do transe xamânico, partindo do consumo da *yãkoana*, que os *xapiri* conduzem o xamã pelas diversas camadas do cosmos yanomami:

A *yãkoana*, como eu disse, é o alimento dos *xapiri*. [...] Bebem-na sem descanso, com avidez. Assim que sua força aumenta [a força, experiência, do xamã], eles a absorvem através de seu pai, o xamã, pois a *yãkoana* penetra nele pelo nariz, que é a entrada de sua casa de espíritos. [...] Logo depois de beber *yãkoana*, os *xapiri* se apoderam da imagem de seu pai, o xamã, e levam-na consigo para longe em seus voos, enquanto a pele dele fica estirada no chão (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.136).

Quer dizer, se o nariz (*corpo*) do xamã - o qual está localizado na *casa* coletiva firmada sobre camada terrena - é a entrada de sua *casa* de espíritos - fixada nas alturas do peito do céu (*cosmos*) - haveria uma conexão, um caminho ou mesmo uma correspondência entre ambas as camadas, mediadas pelo *corpo* interior do xamã. Como se habitassem o mesmo corpo, embora em dois níveis do cosmos distintos, a casa terrena e a casa dos espíritos são ligadas pelo interior do corpo do xamã. Além disso, há também um processo de identificação entre o xamã e os espíritos: “o xamã inala a *yãkoana* que é bebida ‘através dele’ pelos espíritos que, como ele e ao mesmo tempo que ele, ‘morrem’, ‘tornam-se fantasmas’ [morrem e tornar-se fantasma refere-se ao processo de alteração de consciência provocado pelo alucinógeno]” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.624). Um simples fluxograma poderia resumir esta operação que gera a corres-

pondência, da qual nos ocupamos em desenvolver até agora, entre casa, corpo e cosmos: *casa coletiva* > *xamã* > *yãkoana* > *nariz* > *casa de espíritos* > *xapiri* > *imagem do xamã* > *cosmos*.

É esta correlação entre arquiteturas, ideias e pessoas que permite imaginar a associação proposta por Blier (1987, p.2) de uma arquitetura, invariavelmente antropocêntrica, na qual as casas representam e objetificam não só mundo ao seu redor, mas seu corpo, seu modo de ser e sua essência:

Architecture, like history, is invariably anthropocentric. Architecture is integrally identified with human activity, experience, and expression, for, in ordering space, architecture also orders human action. [...] The analysis of architecture in this way closely parallels the study of humans (BLIER, 1987, p.2)).

Como observa Blier (1987), é ordenando o espaço, que a arquitetura também ordena a ação humana. Segundo Ramos (1990, p.413), sobre a casa sanumá, mais do que o feitio que as casas possuem, ou mesmo seus detalhes, materiais e formas, “o que deve ser ressaltado é que elas são, acima de tudo, entidades socialmente constituídas”, isto é, resultado essencial da ação humana e das relações sociais. Seja de madeira, palha, barro, pedra, metal, vidro ou concreto, a arquitetura é e sempre será feita de homens: “sempre é certo que após a morte do rei Davi, [...] viria aquele que edificaria uma casa à Deus, não de madeira e pedra, mas de homens” (AGOSTINHO *apud* PULS, 2006, p.15).

Como complementa o sociólogo Mauricio Puls: “O edifício nada mais é que o lugar do homem no mundo” (PULS, 2006, p.13), mundo este que o homem concebeu para si mesmo à sua imagem, e “como se existisse um laço invisível” (PULS, 2006, p.14) que os une - digamos, *a priori*, a faculdade do conhecer, pensar e ordenar -, o edifício, o mundo e o homem tornam-se um só. Mas então, retomemos ao questionamento primeiro que originou essa ligeira digressão. Por que não basta queimar seus pertences pessoais, mas sim a casa toda. Quero dizer, qual a relação, qual este laço invisível, entre a morte do xamã e a destruição e o abandono completo da casa coletiva? Bem, talvez a resposta da pergunta esteja na própria pergunta, ou no mínimo, na digressão que trilhamos até aqui. Quando um xamã morre, ou está perto de morrer, seus *xapiri* se afastam dele (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p.489). Consequentemente, abandonam sua casa de espíritos até que esta desabe por si mesma (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p.489). No entanto, como vimos, nem todos *xapiri* vão embora com tamanha facilidade. São os espíritos maléficos que

insistem em permanecer perto dos rastros do xamã falecido, seu pai. Reside aqui, o problema do laço invisível. Tendo o corpo do xamã como mediador, a casa a ser queimada, na qual o mesmo habitava, e a casa dos espíritos, situada no peito do céu, estão intimamente e imutavelmente relacionadas, conectadas. Desta maneira, os espíritos que se recusam a ir embora ou voltar de onde vieram antes, permanecem próximos dos rastros do falecido. Lembremos, entretanto, que os rastros dos quais Kopenawa referindo-se ao apagamento ritual expressa como ão *ki wãriai*, “destruir os rastros” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p.669), são mais do que o corpo ou as cinzas do morto. Incluem-se aí, tudo o que a pessoa, e neste caso o xamã, “possuía ou tocava quando em vida” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p.669), das plantas de sua roça às árvores em que subiu, da terra em que pisava à casca dos postes em que pendurava sua rede ou às folhas do telhado acima de sua fogueira (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p.669). Assim, quando um xamã morre suas cinzas são enterradas “num buraco cavado no chão ao pé de um dos postes da casa, perto do fogo onde se esquentava. [...] Depois, fechamos o buraco com uma pedra e a cobrimos de terra, amassando-a bem com o calcanhar”. Trata-se, assim, de afastar os eventuais ataques dos espíritos maléficos do morto e de desviar os olhos de seu fantasma para longe dos parentes do falecido. Após este procedimento, a casa é enfim abandonada e queimada. Isto é, a morte do xamã implica diretamente na morte da casa, de modo que o laço invisível entre a correspondência casa-corpo-cosmos é rompido, queimado e posto em esquecimento (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p.495).

3. Considerações finais: conclusão inconclusa em constante reticência

Se para Guimaraes Rosa (2001, p.59), “o sertão é o mundo”, aqui não poderíamos imaginar que a casa é o mundo, que o homem é a casa, e por extensão, que o mundo é o homem? Dada a importância central e fundamental da casa dentro das relações sociais, da identidade, do pensamento e da cosmovisão yanomami - como brevemente se procurou mostrar - torna-se certamente evidente a completa impossibilidade racional de reduzir e minimizar a arquitetura indígena à tal da “oca redonda”, de madeira e palha, do índio no Brasil. Bem, em alguns casos, as tais “ocas” são de fato redondas, de madeira e palha, o que não quer dizer que se limite a isto. É clara a complexidade, especialmente em

relação à gigantesca diversidade de povos e variabilidade de modos de construir e habitar, mesmo que somente em território brasileiro.

Como vimos, a noção de casa extrapola a dimensão física e terrena e atinge outros níveis, sejam estes sociais, identitários, conceituais, invisíveis, corporais ou cosmológicos. Além disso, vimos como uma miríade de outras casas, visíveis para os xamãs e invisíveis para nós, figuram no pensamento yanomami e complexificam ainda mais o estudo. Isto é, a fim de compreender em profundidade a casa yanomami devemos abranger as outras casas, as casas dos espíritos, que como vimos, estão em relação constante e direta. Fica evidente, portanto, a posição central que ocupa a ideia de casa no pensamento yanomami e a complexidade arquitetônica intrínseca a esta ideia, seja ela visível ou invisível.

Em um breve retrospecto vimos da complexa galáxia de conhecimentos botânicos e construtivos às mais variadas formas de habitar e sua unidade conceitual; da casa como sujeito coletivo à casa como um dos mais importantes nós da rede de relações yanomami; da casa em correspondência e correlação com o corpo e com o cosmos à, por fim, a casa como noção essencial. Isto não quer dizer, entretanto, que o assunto esteja esgotado. Muito pelo contrário. Este é apenas um excerto e um primeiro esboço teórico desta pesquisa.

Essa pesquisa interdisciplinar segue em ininterrupta transformação, sempre aberta a reinvenções, a novos caminhos e a críticas, estando assim em constante reticência. Ou, como diria Davi Kopenawa embora se referindo à escala e grandiosidade da casa dos espíritos - ao mesmo tempo em que poderíamos entender como uma sutil metáfora ao problema ontológico do descobrimento e do conhecimento do eu e do outro nesta desconcertante, múltipla e aparentemente infundável concepção de mundo, de casa e de ser, que defrontamos até aqui -: “Parecia com nossas casas, mas era bem maior [...]” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p.107).

Referências bibliográficas

ALBERT, Bruce. Native land: perspectives from other places. In: VIRILIO, P.; DEPARDON (eds.). *Native land: stop eject*. Paris: Actes Sud; Fondation Cartier pour l'art contemporain, 2009. p. 145-159. Disponível em: <<http://goo.gl/gtvFIM>>. Acessado em: fev. 2016.

ALBERT, Bruce.; MILLIKEN, William. The Construction of a new yanomami round-house. *Journal of*

- Ethnobiology*, v. 17, n. 2, p.215-233, 1997. Disponível em: <<http://goo.gl/H2WSSh>>. Acessado em: fev. 2016.
- ALBERT, B.; MILLIKEN, W.; GOMEZ, G. G. *Urihi a: a terra-floresta yanomami*. São Paulo: ISA; IRD, 2009.
- BÉKSTA, Kazys J. *A maloca tukano-dessana e seu simbolismo*. Manaus: Secretaria de Estado da Educação e Cultura, 1988.
- BLIER, Suzanne Preston. *The anatomy of architecture: ontology and metaphor in Batammaliba architectural expression*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- BOURDIEU, Pierre. A casa kabyle ou o mundo às avessas. *Revista Caderno de Campo*, v.8, n.8, p.147-159, 1999. Disponível em: <<http://goo.gl/br1xjO>>. Acessado em: fev. 2016.
- CARSTEN, Janet.; HUGH-JONES, Stephen (eds.). *About the House. Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Oniska*, poética do xamanismo na Amazônia. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- COSTA, Carlos. R. Z. *Habitação guarani: tradição construtiva e mitologia*. Tese (Doutorado) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1989.
- COSTA, Maria. H. F.; MALHANO, Hamilton. B. Habitação indígena brasileira. In: RIBEIRO, B. G. (org.). *Suma etnológica brasileira* (v.2 Tecnologia Indígena). Petrópolis: Vozes, 1986. p.27-94.
- CORBUSIER, Le. *Por uma arquitetura*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- CURTIS, William. *Arquitetura moderna desde 1900*. Porto Alegre: Bookman, 2008.
- DERENJI, Jorge. Indígena. In: MONTEZUMA, R. *Arquitetura Brasil 500 anos*. Uma invenção recíproca (v.1). Recife: UFP, 2002. p.24-63.
- FERREIRA, Helder Perri (org.). *Dicionário de Verbos Portugêses-Yanomama*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.
- GEBAUER, Günter; WULF, Christoph. *Mimese na cultura: agir social, rituais e jogos, produções estéticas*. São Paulo: Annablume, 2004.
- GELL, Alfred. *Art and agency: a anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- GUIMARÃES, Sílvia. O drama ritual da morte nos Sanumá. *Tellus*, ano 10, n.19, p.111-128, 2010. Disponível em: <<http://goo.gl/EbGMyx>>. Acessado em: fev. 2016.
- GUSS, David. *To weave and sing*. California: University of California Press, 1990.
- HOUAISS, Antonio (Ed.). *Dicionário eletrônico houaiss da língua portuguesa 3.0*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2009.
- HUGH-JONES, Stephen. Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of tukanon social organization. *L`Homme*, EHESS, v.33, p.95-120, 1993. Disponível em: <<http://goo.gl/erKhy1>>. Acessado em: fev. 2016.
- IBGE. *Censo demográfico 2010 - características gerais dos indígenas*. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <<http://goo.gl/13Dm2H>>. Acessado em: fev. 2016.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. Les ancêtres animaux. In: B. Albert e H. Chandès. (eds.). *Yanomami - l'esprit de la forêt*. Paris: Fondation Cartier; Actes Sud, 2003.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- _____. *O Pensamento selvagem*. São Paulo: Papirus, 1989.
- LIZOT, Jacques. *Diccionario enciclopédico de la lengua yãnomãmi*. Venezuela: Vicariato Apostólico do Porto Ayacucho, 2004.
- MERLEUAU-PONTY, Maurice. *Textos selecionados*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- NOVAES, Sylvia Caiuby (org.). *Habitações Indígenas*. São Paulo: Nobel / Edusp, 1983.
- OLIVER, Paul. (org.). *Encyclopedia of vernacular architecture of the world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- _____. *Dwellings: the vernacular house world-wide*. London: Phaidon, 2003.
- PULS, Mauricio. *Arquitetura e filosofia*. São Paulo: Annablume, 2006.
- RAMOS, Alcida Rita. *Memórias sanumá*. Espaço e tempo em uma sociedade Yanomami. São Paulo; Brasília: Marco Zero; UNB, 1990.
- RAMALHO, Moisés. *Os yanomami e a morte*. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- RAPOPORT, Amos. *House form and culture*. New Jersey: Prentice Hall; Englewood Cliffs, 1969.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Amazonian cosmos*. The sexual and religious symbolism of the tukano indians. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- RUBINO, Silvana. O mapa do Brasil passado. *Revista*

do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n.24, p.97-105, 1996.

RYKWERT, Joseph. *A Ideia de Cidade: a antropologia da forma urbana em Roma, Itália e no Mundo Antigo*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. *A casa de adão no paraíso: a ideia da cabana primitiva na história da arquitetura*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *A coluna dançante: sobre a ordem na arquitetura*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

_____. Adam at Forty. *Journal of Architecture Education*, v.65, n.2, p.7-8, 2012.

SÁ, Cristina. *Aldeia de São Marcos*. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1982.

TAYLOR, Kenneth I. A geografia dos espíritos: o xamanismo entre os Yanomami setentrionais. In: LANGDON, Jean M. (org.). *Xamanismo no Brasil*. Novas perspectivas. Florianópolis: UFSC, 1996.

VAN EYCK, Aldo. *La Interioridad del tiempo*. In: JENCKS, C.; BAIRD, G. (org.). *El significado en arquitectura*. Madrid: Hermann Blume, 1975. p. 187-235.

VAN LENGEN, Johan. *Arquitetura dos índios da Amazônia*. São Paulo: B4 Editores, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Revista Cadernos de Campo*, São Paulo, n.14/15, p.319-338, 2006.

WATERSON, Roxana. *The Living House: an anthropology of architecture in South-East Asia*. North Clarendon: Turttle, 2009.

WEIMER, Gunter. *Arquitetura popular brasileira*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WISNIK, Guilherme (org.). *Encontros: Paulo Mendes da Rocha*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2012.

ZANINE, Walter. *História Geral da Arte no Brasil* (vol.1). Rio de Janeiro: IMS, 1983.

Notas

1. Aluno de graduação do curso de Arquitetura e Urbanismo na Escola da Cidade e Bolsista FAPESP para o desenvolvimento de pesquisa de Iniciação Científica sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Cesarino, do Departamento de Antropologia da FFLCH-USP.

2. A palavra oca tem origem tupi, oká, e significa casa (HOUAISS, 2009).

3. A antropóloga Alcida Rita Ramos (1990) problematiza esta classificação dialetal e sugere assim uma variabilidade linguística e construtiva possivelmente ainda maior, ou no mínimo distinta, a depender do ponto de vista de

quem classifica: “Essa classificação de linguistas não é, necessariamente, o modo como os Yanomami de cada subgrupo consideram a questão. Em primeiro lugar, nem todos os Yanomami têm conhecimento da existência de todos os outros. Aqueles grupos mais afastados, como, por exemplo, os Sanumá [ou Sanöma] ao norte e os Yanomam ao sul do território Yanomami utilizam, se tanto, um termo geral, difuso que se refere àqueles que talvez existam a muitos quilômetros de distância. Em segundo lugar, a proximidade social e geográfica desempenha um papel bem mais marcante nas classificações locais do que considerações de idioma. Para alguns Sanumá do Brasil, por exemplo, os Yanomam conhecidos como Parahuri, da região da cachoeira de Tucuxim, são-lhes mais próximos do que os Sanumá das comunidades mais distantes da Venezuela. Este fator parece, portanto, ter maior relevância social do que a semelhança linguística pura e simples” (RAMOS, 1990, p.289). O pesquisador de línguas indígenas Helder Perri Ferreira (FERREIRA apud. KOPENAWA, ALBERT, 2015, p.689), por sua vez, considera a inteligibilidade mútua de todas as línguas yanomami proporcional à frequência do contato entre elas, mais do que, em certa consonância com Ramos (1990), a alguma ausência ou presença de diferenças fonológicas e morfossintáticas.

4. Dentre alguns dos que aprofundaram a questão, diretamente e indiretamente, e trataram, sobretudo das construções ameríndias, vale mencionar novamente as reflexões de Lévi-Strauss (1955/1996) acerca da indissociável relação entre a concepção do espaço e as identidades coletivas bororo, em “Tristes trópicos”, bem como a seção destinada à organização social (e assim, também à organização espacial) bororo, em “Antropologia estrutural” (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008); as investigações de Reichel-Dolmatoff (1971) e Béksta (1988) sobre o simbolismo da maloca tukano-dessana; a dissertação de Sá (1982) sobre uma aldeia xavante; a importante coleção de artigos organizada por Novaes (1983), intitulada “Habitações indígenas”; a tese de doutorado de Costa (1989) sobre a habitação guarani; o trabalho de Guss (1990) sobre o simbolismo yekuana da Venezuela; os diversos trabalhos apresentados no livro “About the House”, organizado por Carsten e Hugh-Jones (1995), assim como as pesquisas de Hugh-Jones (1993) sobre a maloca tukano; o capítulo, em especial, sobre a casa maori de Gell (1998); e a pesquisa de Cesarino (2011), em Oniska, que trata, dentre outras questões, da noção (ampliada e interiorizada) de maloca para o povo marubo. Dentre aqueles que se debruçaram sobre populações nativas de outras regiões e continentes, vale mencionar os trabalhos fundamentais de Rykwert sobre a antropologia da forma urbana etrusca romana (2006), sobre a ideia arquetípica da cabana primitiva na história da arquitetura (2009), e sobre a ideia de ordem, metáfora e mimese na arquitetura

tura desde a antiguidade (2015); o clássico artigo de Bourdieu (1999) sobre a casa kabyle; as pesquisas do arquiteto Aldo Van Eyck (1975) sobre o povo dogon no Sudão; o excelente trabalho de Blier (1987) sobre a tradição arquitetônica do povo Batamaliba no Togo e na República do Benim; e o trabalho de Waterson (2009) sobre as construções dos povos do sudeste asiático.

5. Dentre os que permaneceram no nível descritivo, e com isso também alguns dos que tentaram inserir as habitações indígenas no panorama da história da arte e arquitetura brasileira, sem pretender uma abrangência completa, vale citar os trabalhos de Zanini (1983), Costa e Malhano (1986), Oliver (2003), Derenj (2002), Weimer (2005) e Van Lengen (2013). Acredito que esta compilação possa colaborar como uma introdução ao tema das construções de povos autóctones, a partir de distintos meios de abordagem sobre o tema.

6. O termo “simbolismo” é mantido entre aspas pelo próprio autor, o qual contesta a ideia do simbolismo considerando-a, neste caso, como imprópria, inapropriada, “misnomer” (GELL, 1998, p.253). Sobre isto, os argumentos de Gell (1998, p.6) são fundamentais para repensar a constante associação que tendemos a fazer entre arte e arquitetura como símbolo ou simbolismo de algo, como se existisse, de fato, um simbolismo intrínseco, divino, dentro de determinada obra de arte ou arquitetônica que pudessem ser associadas com a linguagem, por exemplo: “I entirely reject the ideia that anything, except language itself, has ‘meaning’ in the intended sense. [...] Using language, we can talk about objects and attribute ‘meanings’ to them in the sense of ‘find something to say about them’ but visual art objects are not part of language for this reason, nor do they constitute an alternative language. [...] We talk about objects, using signs, but art objects are not, except in special cases, signs themselves, with ‘meanings’ [...]” (GELL, 1998, p.6). Com isso, Gell refuta a ideia de “simbolismo” e sugere novos conceitos para pensar a arte e a arquitetura: “In place of symbolic communication, I place all the emphasis on agency, intention, causation, result, and transformation. I view art as a system of action, intended to change the world rather than encode symbolic propositions about it.” (GELL, 1998, p.6). Neste sentido, Gell reitera que para o caso da casa maori - bem como para reflexão aqui presente - não se tratam de símbolos e sim de índices de agenciamento, “indexes of agency” (GELL, 1998, 253), coletivo e ancestral. Assim, a casa é entendida como um índice, uma guia, um instrumento, que orienta a percepção do coletivo e contém em si mesma a capacidade de agir, de estabelecer e mediar relações e transformações.

7. A coletânea de artigos “About the House” (CARSTEN; HUGH-JONES, 1995) pauta-se a partir do conceito de “sociétés à maison” (sociedade de casa) proposto por Lévi-Strauss. Nele, o antropólogo procura relacionar, do

ponto de vista das discussões em torno do parentesco, a ideia de casa como uma forma específica de organização social. Este conceito, entretanto, é tido apenas como um pano de fundo, um propulsor inicial, que orienta a coleção de artigos organizada por Carsten e Hugh-Jones (1995). Os autores procuram ir além do conceito lévi-straussiano, propondo uma abordagem mais holística da casa, para além das discussões especificamente sobre parentesco e organização social.

8. A casa coletiva de Watoriki está situada aos pés da serra do Demini, no extremo nordeste do estado do Amazonas, entre a bacia do rio Catrimani (tributário do rio Branco) a leste, e a do rio Demini (afluente do rio Negro) a oeste. A ampla casa coletiva se instalou nessa região em 1993, com oitenta e nove (89) habitantes. Em 2010, sua população já era de cento e setenta e quatro (174) moradores, distribuídos em aproximadamente trinta (30) grupos familiares, instalados um ao lado do outro sob a cobertura circular, cada qual com seu espaço próprio, onde ficam penduradas as redes da família ao redor de uma fogueira. A conhecida aldeia é a casa do líder indígena e xamã yanomami Davi Kopenawa. A casa de Watoriki tem forma troncônica, anular, de cerca de setenta (70) metros de diâmetro, com uma grande praça central aberta e fechada, em seu perímetro, por uma pequena parede de ripas de madeiras diversas com menos de um metro e meio de altura.

9. Ramos (1990) complementa essa composição heterogênea, de origens sócio históricas, das aldeias e dos diversos termos utilizados para mais de um objeto ou planta: “Apesar da quantidade de dialetos que despontam praticamente em cada vale, há uma grande inteligibilidade entre eles e até entre línguas Yanomami distintas, o que permite haver um bilinguismo parcial, em que é possível estender-se uns aos outros sem se falar a língua ou o dialeto uns dos outros. Essa riqueza dialetal injeta no vocabulário de cada comunidade, graças à grande movimentação espacial entre elas, palavras e expressões que coexistem com outras de significado aparentemente idêntico, criando, entre outros efeitos, uma grande fonte de confusão para o etnógrafo” (RAMOS, 1990, p.49).

10. O termo casa-aldeia é utilizado em diversos trabalhos pelo antropólogo Bruce Albert (cf. KOPENAWA; ALBERT, 2015; ALBERT; MILLIKEN; GOMEZ, 2009) e contém em si uma ideia bastante interessante. Ao mesmo tempo em que em diversos casos as aldeias são, de fato, formadas por exatamente uma grande casa coletiva, como veremos adiante, politicamente e economicamente autônoma, este termo ressalta uma característica intrínseca e muito interessante da organização sócio espacial yanomami: a relação de proximidade entre o âmbito doméstico e o público. Como sugerido pelo arquiteto Amos Rapoport (1969, p.70), no caso das sociedades indígenas, a casa não deve ser considerada como algo isolado, de modo que a

aldeia não representa apenas um lugar a ser atravessado, de caráter secundário. A casa deve ser sempre vista e entendida em conjunto com a aldeia, sendo a casa apenas uma parte deste domínio, mais íntima e mais resguardada. A casa e a aldeia estão integralmente conectadas (radicalmente diferente de nossas cidades, por exemplo, no caso de entendermos a aldeia como um equivalente possível, em dimensões inferiores, de cidade). No caso dos yanomami isto não é diferente. Em vários casos, casa e aldeia formam um mesmo corpo.

11. O termo referente ao rito funerário sanumá, sabonomo (correspondente ao reahu Yanomam), é grafado desta maneira por Ramos (1990) e por Guimarães (2010), e grafado por Taylor (1996) e Ramalho (2008) como xaponomou. Esta variação é comum e opta-se aqui por seguir a primeira forma de grafia, sabonomo.

12. Segundo Ramalho (2008, p.24), “em yanomami, a pergunta seria, literalmente, ‘que tipo de habitante/gente você é? [weti teri kē wamakī / weti theri wamakī?]’, o que poderia ser traduzido para nossos termos como, “de que aldeia você é” ou “a que comunidade pertence?” (RAMALHO, 2008, p.24).

13. Esta diferença fonética se deve a uma variação entre o dialeto yanomami oriental e ocidental (RAMALHO, 2008, p.3). Isso suscita uma relação com a palavra yano thēri thēpē (comunidade) discutida anteriormente e entendida, deste outro ponto de vista, como “membros / moradores do yano”.

14. Ramos (1990) adiciona que há uma variação em torno do sigilo do nome dos mortos, uma vez que para os Sanumá - diferentemente dos outros subgrupos como o estudado por Ramalho (2008) -, por exemplo, “não há nenhum tabu especial com relação aos nomes dos mortos. Estes são tratados do mesmo modo que os nomes dos vivos [...]” (RAMOS, 1990, p.229).

15. Segundo Gell (1998, p.252), com base nos estudos de Neich, as casas são consideradas artefatos com características especiais o bastante para serem consideradas como índices de uma agência coletiva, ou ainda, como detentoras de agência coletiva, isto é, como um ser orgânico, dinâmico e vivo, que representa e objetiva tanto o *modus operandi* como o *modus vivendi* do homem. Segundo Gell (1998, p.252) isto se dá por três razões. Primeiramente, devido as casas serem, simplesmente, coletivas: construídas e habitadas coletivamente - como é o caso também dos Yanomami - e seus habitantes são assim unidos por ela. Em segundo lugar, pois as casas são entendidas por Gell (1998, p.252) como artefatos complexos, organizados e concebidos como entidades orgânicas, capazes de se desmontarem, remontarem, remodelarem e redecorarem, e com isso, objetivarem processos históricos e relações sociais. Em terceiro e último lugar, complementa o autor (GELL, 1998, p.252), pois as casas são vistas como corpos: “*The house is a body*

for the body. [...] they are containers which, like the body, have entrances and exits. Houses are cavities filled with living contents [...] they have strong bones and armoured shells [...] they have organs of sense and expression [...]” (GELL, 1998, p.252).

16. Yākoana refere-se à espécie arbórea virola elongata, ucuuba-vermelha. Com a resina retirada da parte interna de sua casca é fabricado o pó alucinógeno yākoana, que contém como principal princípio ativo a dimetiltryptamina (DMT). Seus efeitos psíquicos, segundo Albert (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.612), são similares aos do LSD. O pó é soprado nas narinas do xamã noviço, por outro xamã, e ao fazer isto, diz-se que o xamã que o inicia lhe transmite seus espíritos auxiliares através de seu ‘sopro vital’, wixia ou wixi aka, em Yanomam (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.612).

17. Para prosseguirmos sobre o problema da destruição da casa, é válido de se elucidar aqui quem são estes que traduzimos por “espíritos” e que Kopenawa chama de *xapiri*. Segundo nota explicativa de Albert: “Todo ente possui uma ‘imagem’ (*utupē a*, pl. *utupa pē*) do tempo das origens, que os xamãs podem ‘chamar’, ‘fazer descer’ e ‘fazer dançar’ enquanto ‘espírito auxiliar’ (*xapiri a*). Esses seres-imagens (‘espíritos’) primordiais são descritos como humanoides minúsculos paramentados com ornamentos e pinturas corporais extremamente luminosos e coloridos. Entre os Yanomami orientais, o nome desses espíritos (pl. *xapiri pē*) designa também os xamãs (*xapiri thē pē*). Praticar o xamanismo é *xapirimuu*, ‘agir em espírito’, tornar-se xamã é *xapiripruu*, ‘tornar-se espírito’. O transe xamânico, conseqüentemente, põe em cena uma identificação do xamã com os ‘espíritos auxiliares’ por ele convocados” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.610). Por outro lado, como um complemento, segundo o próprio Kopenawa: “Os *xapiri* são as imagens dos ancestrais animais *yarori* que se transformaram no primeiro tempo. É esse seu verdadeiro nome. Vocês os chamam de ‘espíritos’ mas são outros” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.111).

18. O cosmos yanomami, isto é, o universo como concebido pelos yanomami, é composto por quatro níveis (mosi) superpostos, cada um destes compostos de dois lados (lado superior e inferior, concebidos como algo similar a uma cumbuca cerâmica) cercados de um grande vazio e sujeitos, no futuro, a uma nova queda do céu. Foi com este primeiro colapso, que se criou o presente estado do universo. Sendo assim, as quatro camadas que estruturam o cosmos não são estáticas, ou infinitas, e sim vivas. E, sendo vivas, estão sujeitas a novos cataclismos, a uma nova queda do céu. De cima para baixo e, portanto, do mais novo para o mais velho, são estes, segundo Kopenawa e Albert (2015, p.622): o “céu novo” (*tukurima mosi*), o “céu atual” (*hutu mosi*), o “céu velho” (*warō patarima mosi*) e o “nível embaixo” (*pēhētēhami mosi*). A camada superior (*tukurima mosi*) é entendida como

uma espécie de “céu jovem”, em gestação, embrionário, destinado a substituir o céu atual, ou o que chamamos de abóboda celeste, após sua queda futura. O “céu atual” (hutu mosi), possivelmente entendido como o que conhecemos por abóboda celeste, é o destino, segundo a escatologia yanomami, dos fantasmas yanomami. Isto é, ao morrerem, os fantasmas (pore pë) dos humanos vão para as costas do céu, o seu lado superior. E após a morte desses mesmos fantasmas, estes se metamorfosearão em seres moscas (prõõri) e urubus (watupari) e passarão a habitar o “céu novo” (tukurima mosi). Entretanto, o que chamamos de abóboda celeste é somente o “peito” do céu, a sua parte inferior e visível. Lá, habitam os corpos celestes e é onde está fixada a cumeeira da casa celeste dos espíritos. Acima do “peito” do céu, estão as “costas” do céu. Esta camada é feita de terra, e sobre ela há uma floresta, onde nunca falta caça, tudo é fértil, grande e abundante. Tudo que existe na terra, existe também nesta camada, com a diferença de que é habitada pelos espíritos e tudo é melhor, superior. Ou seja, uma réplica idealizada da vida terrena, da qual a camada terrestre não passa de um “modelo-reduzido” das “costas” do céu. Na camada terrena, conhecida como o “céu velho” (warõ patarima mosi), é onde se encontra a urihi a, a terra-floresta. Para os Yanomami, a terra-floresta é considerada o centro do mundo terrestre, de modo que o que está às margens são as terras dos estrangeiros-inimigos, os brancos, no caso. Por fim, a camada subterrânea: úmida e lamacenta, habitada por criaturas monstruosas e assustadoras. Somente os espíritos maléficos, transmissores das epidemias e doenças, habitam ali e, sem floresta para caçar, sobem a terra. Estes seres são do tempo dos primeiros homens, antes da existência de Omama, o demiurgo yanomami, criador da humanidade e de suas regras sociais.

19. Segundo Viveiros de Castro (2006, p.333), “os ‘espelhos’ em que abunda a narrativa de Kopenawa são precisamente o instrumento de passagem entre as experiências da intensidade luminosa e da inumerabilidade dos espíritos, isto é, à sua infinitude quantitativa. Como se foram imagens da imagem, os espelhos se multiplicam na narrativa, ao mesmo tempo signo da presença e meio de deslocamento dos xapiripë”. Entretanto, os espelhos de que se refere Kopenawa, como nota Viveiros de Castro, “não enfatizam a propriedade icônica que têm os espelhos de produzir imagens”, quer dizer, não se tratam, portanto, de propriedades reflexivas. Pelo contrário, “o que os espelhos sublinham é, antes, a propriedade [...] de ofuscar, refulgir e resplandecer. Os espelhos sobrenaturais amazônicos não são dispositivos representacionais extensivos, espelhos refletores ou ‘reflexionantes’, mas cristais intensivos, instrumentos multiplicadores de uma experiência luminosa pura, fragmentos relampejantes. [...] Luz, não imagens” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p.333-334).

20. Kopenawa exemplifica estes ‘caminhos resplandecentes de luz’, comparando-os aos “faróis dos carros à noite” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.161), que avançam numa “luminosidade ofuscante”, “projetando raios de luz em todas as direções, como se agitassem espelhos à sua volta” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.161).