

Dispersão e Concentração Indígena nas Fronteiras das Guianas: análise do caso kaxuyana

Ruben Caixeta de Queiroz
Luisa Gonçalves Girardi
(Departamento de Sociologia
e Antropologia UFMG)

Resumo

‘Kaxuyana’ é a denominação dos índios que se reconhecem como a ‘gente’ (-yana) do ‘Cachorro’ (*Kaxuru*), tributário direito do médio Trombetas (*Kahu*), localizado na porção brasileira da Amazônia Setentrional. No final da década de 1960, assolados por doenças trazidas pelas frentes de colonização, estes índios dividiram-se entre duas frentes de dispersão, rumando, por um lado, para o rio Paru de Oeste e, por outro, para o rio Nhamundá. Ao promoverem casamentos interétnicos com os índios Tiriyo no Paru de Oeste, e com os índios Hixkaryana no Nhamundá, a população kaxuyana voltou a crescer. Depois de quatro décadas separadas, estas duas frentes voltaram a se reunir no seu lugar de habitação tradicional. O presente artigo procura descrever esses movimentos, refletindo sobre a dinâmica espaço-temporal vivenciada por este povo indígena a partir da última metade do século passado.

Palavras-chave: Guiana, Kaxuyana, Tiriyo, Organização Social, Amazônia.

Resumen

‘Kaxuyana’ es la denominación de los indígenas que se reconocen como la ‘gente’ (-yana) del ‘Cachorro’ (Kaxuru), afluente derecho del medio Trombetas (Kahu), situado en la porción brasileña Amazonia Septentrional. En finales de la década de 1960, devastados por las enfermedades traídas por los frentes de colonización, estos indígenas se han dividido entre dos frentes de dispersión, siguiendo en dirección, por un lado, al río Paru d’Oeste y, por otro, al río Nhamundá. Al promovieren matrimonios interétnicos con los Tiriyo en Paru de Oeste y con los Hixkaryana en Nhamundá, la población kaxuyana retomó su crecimiento. Después de cuatro décadas separadas, las dos frentes han vuelto a reunirse en su lugar de habitación tradicional, en la cuenca del medio río Trombetas. El presente artículo tiene como objetivo describir estos movimientos, reflexionando sobre la dinámica espacio-temporal vivenciada por estos indígenas desde la última mitad del siglo pasado.

Palavras claves: Guiana, Kaxuyana, Tiriyo, Organización Social, Amazonia.

Abstract

‘Kaxuyana’ is the denomination of the amerindians who recognize themselves as the ‘people’ (-yana) of ‘Cachorro’ (*Kaxuru*), a right tributary of the middle Trombetas (*Kahu*) river, located at the Brazilian portion of the Northern Amazonia. In the late 1960’s, ravaged by diseases brought by fronts of colonization, these Indians were dispersed into two migratory fronts, directed, on the one hand, to the river Paru de Oeste and, on the other, to the river Nhamundá. By promoting interethnic marriages with the Tiriyo at the Paru de Oeste and the Hixkaryana at the Nhamundá, the kaxuyana population began to grow again. After four decades separated, these two fronts met again at their traditional dwelling-place. This paper aims to describe these movements,

reflection on the spatiotemporal dynamics experienced by this indigenous people from the last half century on.

Keywords: Guiana, Kaxuyana, Trio, Social Organization, Amazonia.

Qual a razão da dispersão dos índios Kaxuyana no final da década de 1960, a partir da cisão entre dois grupos? Digamos que a resposta a esta questão pode ser buscada seja numa ordem interna seja numa ordem externa, numa perspectiva estrutural ou histórica. Optar por um destes polos é, no nosso entender, necessariamente empobrecer o processo dinâmico que leva os grupos das guianas (e das terras baixas, de uma forma geral) ora à fusão, ora à dispersão. As razões são múltiplas e agem segundo o contexto local vivido por cada grupo, na sua relação com o meio ambiente, as frentes de colonização, as epidemias, os empreendimentos missionários, e, tudo isso se articula (na forma da complementariedade ou do confronto) com a estrutura social e a cosmologia própria a cada grupo, que, por sua vez, são compostas por meio de uma rede de relações indígenas (no tempo e no espaço).

Contudo, nós antropólogos, se perguntarmos aos Kaxuyana sobre a razão deles terem se dispersados a partir do rio Cachorro em 1968, eles ativarão possivelmente uma das seguintes explicações: “nosso chefe morreu”, “fulano de tal morreu e a gente ficou triste”, “os brancos chegaram aqui e quiseram tomar nossas mulheres”, “já não havia mais recursos alimentares (caça, pesca, frutos para coleta, local bom para abrir roça) suficientes”, “os missionários pediram pra gente ir embora daqui”. Mas por que um grupo escolheu ir para Paru do Oeste, viver junto aos Tiriyo, e outro escolheu ir para o Nhamundá e viver junto aos Hixkaryana? A resposta pode também variar segundo o informante e o contexto da pergunta. E isto, pensamos, não se

deve propriamente a uma “diversidade de interpretações” ou a qualquer idiossincrasia do informante, mas à multiplicidade de fatores agindo ao mesmo tempo e afetando de diferentes formas os grupos (familiares ou locais) – para não dizer da memória, que, se é coletiva, é também particular e cada pessoa ativa na sua consciência um fator ou um evento que marcou sua experiência de vida.

Neste artigo queremos descrever, a partir de um exemplo particular, como ocorre a concentração e a dispersão de um grupo indígena numa perspectiva diacrônica e ao mesmo tempo sincrônica. Partimos do pressuposto de que este movimento de dispersão e fusão ocorre na linha do tempo, porém, por se tratar de uma realidade persistente, pode ser verificável na ordem sincrônica da vida local. Neste último caso, queremos dizer que esse movimento de fusão-dispersão é constitutivo do *socius* e da cosmologia ameríndia, o que equivale a dizer, de outra maneira, que o movimento de descentralização e de concentração nunca se conclui totalmente, que, ao pender para um lado, há, simultaneamente uma força puxando no sentido contrário.

De forma explícita, estamos aceitando, neste artigo, a figura do pêndulo construída pelos trabalhos de SZTUTMAN (2009; 2012a; 2012b) e PERRONE-MOISÉS & SZTUTMAN (2010). Desta forma explica o próprio SZTUTMAN (2012b, p. 210) sobre a utilização do imagem do pêndulo:

Beatriz Perrone-Moisés, debruçada sobre relatos acerca de confederações entre os povos caribe da região das Guianas e em outras partes da América, conceitualizou esse movimento oscilante – de certo modo, pendular – como um “dualismo em perpétuo desequilíbrio”, propriedade que Lévi-Strauss reconhece como motor de todo pensamento ameríndio.¹ Em um ensaio escrito em conjunto, desenvolvemos a ideia de que esse movimento pendular deveria ser pensado como um

elemento estrutural de longa duração, sendo portanto capaz de conferir alguma continuidade entre os eventos do passado – apreendidos pelos arqueólogos e historiadores – e os eventos do presente – apreendidos pela etnografia.² Tentamos manter o sentido mais dinâmico do termo “estrutura”, como algo mais próximo de uma matriz intelectual para a criação de novas formas sociopolíticas. Essa alternância ocorreria, via de regra, entre um pólo dispersivo e um pólo centralizador, evitando toda tendência de fixação em um deles, isto é, mantendo-se contrária tanto à configuração de uma interioridade enrijecida como o Estado quanto a uma situação de pulverização total, significando a abolição da toda vida social.

Esta visada estruturalista da organização sociopolítica ameríndia, evidentemente se opõe a um tipo de etnografia cultural-funcionalista que foi realizada por autores como RIVIÈRE (1969) e OVERING (1975) nos seus estudos sobre os grupos guianenses, respectivamente, Piaroa e Tiriyo. Nestes últimos casos, a perspectiva sincrônica adotada dava conta apenas de forma residual do dinamismo de dispersão-concentração dos grupos das guianas, e, além disso, deixava em segundo plano as redes de troca e interação entre os diversos grupos locais (que ultrapassava, muitas vezes, as fronteiras linguísticas). Como vários autores têm demonstrado, a “realidade” ou a “imagem” das sociedades guianense como endógama e fechada só pode ser imaginada e pensada fora desta “rede de trocas” que muito provavelmente antecedeu à chegada dos europeus na região e, ainda, se não for levado em conta o fato de que o relativo “isolamento” de muitos grupos locais é mais um produto do contato com as frentes de colonização ocidental que trouxeram epidemias que dizimaram boa parte da população indígena.

Depois de passado o efeito mais drástico da desterritorialização e dos efeitos epidêmicos do contato e da colonização, aqueles grupos indígenas isolados (e

“deslocalizados”), a partir da segunda metade do século XX, começaram a refazer sua rede de alianças internas com outros grupos indígenas – mantendo e alargando esta mesma relação com o “mundo dos brancos – ao mesmo tempo em que iniciou-se um processo de reterritorialização, de “indigenização” ou de “ressurgimento étnico”. Como disseram FAUSTO & HECKENBERGER (2007), neste processo de desterritorialização e de reterritorialização, devemos levar em conta duas ordens de fatores: 1) o processo de contato entre índios e brancos não seguiu apenas numa direção – isto é, do pouco ao intenso e, às vezes, permanente contato –, mas se constituiu num processo de intensificação e distanciamento, num “movimento de maré”; 2) nos dias de hoje, constata-se, portanto, um movimento em direção à promoção da “identidade étnica” ao mesmo tempo que ocorre o “alargamento” da rede de aliança entre índios e entre índios e brancos (através dos programas de assistência do Estado, de organizações não-governamentais, por exemplo). Vejamos o que dizem os autores:

Discontinuity was a crucial feature of the colonial process in Amazonia. Moments of expansion were intermingled with periods of retraction in such a way that interethnic relations were based on cycles of contact and isolation. These reflected to some degree the rhythm of the extractivist economy, which was highly sensitive to world system trends (Hemming 1987; Santos-Granero and Barclay 1998, 2000; Sweet 1974; Weinstein 1983; see Kohn this volume). This tidal movement had two basic consequences. First, it generated new “discoveries”. The nineteenth-century rubber economy drew back into the system peoples who had been subjected to missionary influences more than a century before. Twentieth-century state agents contacted “pristine” peoples already attacked by seventeenth and eighteenth-century bandeirantes. Native groups also enacted the “discovery” of whites and commodities more than once (Fausto 2001: 56-58; Howard

1993). The second consequence was that these cycles of contact and isolation created a special dynamic for social and cultural phenomena. Periods of retraction were particularly rich in terms of the reorganization and re-creation of native societies, prompting historical processes whose rationale was only partially – or even marginally – colonial. This fact is commonly obscured by ethnohistory, whose focus tends to be either on processes of regression under external pressure or on the interaction between whites and natives, as though indigenous history becomes history only when we enter the equation (see Fausto, this volume) (FAUSTO, Carlos; HECKENBERGER, Michael, 2007, p. 17).

Em suma, neste artigo iremos analisar o movimento de dispersão e concentração dos índios Kaxuyana a partir desta dupla perspectiva, digamos, do “ pêndulo” e do “movimento de maré”. Se o ponto de partida para a análise da dispersão tem um lugar, isto não significa que este lugar seja determinante ou que funcione como fator causal, embora não seja menos relevante do que outros para explicar tal fenômeno. E começamos exatamente pelo impacto das epidemias trazidas pelo contato e a diminuição drástica da população indígena. Vejamos o que aconteceu com os índios Kaxuyana que habitavam a bacia do médio rio Trombetas entre 1923 e 1925. Nesta ocasião, de acordo com as pesquisas de etno-história conduzidas pelo antropólogo Protásio Friel durante os anos de 1940-1960, houve uma epidemia de sarampo nas aldeias, levada pelos castanheiros, episódio que os próprios índios Kaxuyana confirmaram ao antropólogo:

Nestes anos, aproximadamente, surgiu o sarampo nas aldeias indígenas, introduzido pelos castanheiros, episódio que os Kaxuyana confirmam. Os índios enfermos, com febre alta, procuraram ‘refrescar o sangue’, tomando banho na água fria. Em consequência disso, pegaram, no mais das vezes, pneumonia e com isso a morte certa. A mortandade foi

enorme. Os índios entraram em pânico. Foi uma tragédia! Durante a nossa estadia no Kaxuru, os índios mais velhos contaram que aqueles que ainda estavam bons já não tinham mais tempo nem vontade de enterrar os mortos, abandonando os cadáveres juntamente com os doentes, fugiram para a mata. Quando, passada a epidemia, de novo se reuniram, restavam apenas 80 ou 90 pessoas entre homens, mulheres e as poucas crianças que escaparam. O sarampo arrasou, praticamente, todas as faixas da população de idade madura (dos 30 anos pra cima), da qual somente 6 ou 8 sobreviveram. De fato, quando 20 anos mais tarde conhecemos os Kaxuyana pessoalmente, os três grupos (dos rios Kaxuru, Trombetas e Ambrósio) não contavam muito mais do que 60 pessoas, no total. Como, em certa ocasião, o chefe Kaxuyana nos explicou, o sarampo, causando a morte de quase todos os velhos, foi responsável também pela tão grande falta de conhecimentos de plantas medicinais e remédios nativos entre eles. Não houve tempo de transmitir estes conhecimentos pelas vias tradicionais e funcionais da tribo (FRIKEL, 1970a: 44).

No ano de 1968, completamente sem esperanças de sobreviver a mais uma epidemia, os sobreviventes dos Kaxuyana se dispersaram novamente: um pequeno grupo deslocou-se para a foz do rio Mapuera, muito próximo onde hoje é a vila de Cachoeira Porteira, onde permaneceu por pouco tempo, e, logo em seguida, juntou-se aos Hixkaryana, do rio Nhamundá; um grupo maior, incentivado por missionários franciscanos, dirigiu-se para a Missão Tiriyo, no alto Paru de Oeste. Sobre a situação do grupo kaxuyana nesta data, 1968, e sobre as razões para a dispersão, Frikel nos dá os detalhes:

[...] até meados da nossa década (1965, aproximadamente) tinham deixado de existir os Waríkyana, Káhyana e Ingarüme do [rio] Panamá, sobrevivendo além do grupo principal dos Kaxúyana no rio Kaxúru [rio Cachorro], somente o núcleo Kahúyana no Trombetas. Todavia, naqueles anos, grande parte

destes últimos morreu. Os restantes, por necessidade, ligaram-se novamente aos índios do rio Kaxúru que, outrossim, também foram dizimados por doenças. Em relação aos adultos, o número dos jovens estava em certa desproporção de excedentes, mas – e aí começa novamente o grande problema para os Kaxúyana – todos estavam aparentados entre si que, para a maioria dos jovens não havia mais possibilidade de casamento dentro das leis tribais do parentesco, etc. É, pois, natural que surgia a idéia de ligar-se, novamente, a algum grupo para assegurar a sobrevivência. Sob o ponto de vista Kaxúyana havia somente duas possibilidades: uma era descer o rio Trombetas para a região da Porteira, morar no meio da população negra e mesclar-se com ela. Mas isto não lhes agradava. Tinham ainda bastante consciência tribal de querer ser e continuar “gente”, isto é, índio. Outra era a de se agregar a um dos grupos dos altos rios. Visto que os Ingarume, seus parentes, tinham abandonado o Panamá, como bem sabiam, só lhes restava escolher um dos grupos mais afastados. Excluíram de antemão os Tunayâna/Xarúma, portanto a região do [rio] Turúnu. Experiências antigas tinham mostrado que não se davam muito bem com eles, embora não houvesse inimizade. As opiniões variavam entre os Hixkaruyána do Nhamundá e os Tiriyó do alto Paru de Oeste. Realmente, uns poucos (duas famílias, se estamos bem informados, num total de 6 ou 7 pessoas) foram ao Nhamundá e agregaram-se lá à Missão do



Principais rios e lugares citados no texto, inseridos no contexto das Guianas.

Summer Institut of Linguistics. A maioria, porém, simpatizava mais com os Tiriyo pelo seguinte motivo: havia uma simpatia tradicional para com os Pianakotó (= Tiriyo)³. (FRIKEL 1970a).

Os Kaxuyana no rio Paru de Oeste

A Missão Tiriyo foi estabelecida em uma aldeia tiriyo previamente existente na margem direita do rio Paru de Oeste, composta por um grupo local estimado em 50 pessoas em torno de 1960 (FRIKEL, 1970a: 46). Tratava-se de um projeto que, a partir de 1960, procurava instituir uma “colaboração mútua” entre a Força Aérea Brasileira (FAB), a Prelazia de Óbidos (Província de Santo Antônio) e os índios da região, com o propósito de proteger as fronteiras nacionais (FRIKEL, 1970b; CEDI, 1983): do ponto de vista missionário, foi uma forma de converter os índios ao cristianismo⁴; do ponto de vista militar “foi uma forma de combinar a fixação dos índios em pontos de fronteiras com o auxílio de missionários e da FAB, tendo em vista uma política de ocupação e garantia do território nacional [...]” (CEDI, 1983: 190). A Missão Tiriyo teve reconhecimento oficial apenas em 1964 – sendo o período anterior considerado de “caráter experimental” –, depois de reunir pessoas de pelo menos 4 assentamentos dos índios Tiriyo anteriormente existentes na região. Em 1968, a população da missão alcançou 188 pessoas (Ibidem: 46), e continuou aumentando com a chegada dos Kaxuyana, em 64 indivíduos, e, um pouco mais tarde, dos Ewarhoyana, em 13 pessoas (FRIKEL, 1971a; FRIKEL e CORTEZ, 1972).

Não há dúvidas de que a migração possibilitou aos índios Kaxuyana um significativo crescimento demográfico. FRIKEL (1970a: 49) e FRIKEL & CORTEZ (1972: 25) ressaltam, por exemplo, que, em cerca um ano e meio, foram realizados seis casamentos, a maioria deles entre homens kaxuyana e mulheres tiriyo. Seguindo uma tendência à residência pós-

marital uxorilocal, os homens mudaram-se para junto dos seus sogros e sogras, familiarizando-se com os novos vizinhos. E foi justamente pelo casamento – e, portanto, pela consubstancialidade propiciada pela contiguidade espacial – que possibilitou que, nas décadas seguintes, os Tiriyo concebessem os Kaxuyana como *tarëno me*, isto é, ‘como *tarëno*’, ou, literalmente, ‘como daqui’ (GRUPIONI, 2009a: 15) e, reciprocamente, que os Kaxuyana concebessem os Tiriyo como *purehno ma*, isto é, ‘como gente’, ‘como parente’⁵.

Entre o final da década 1960 e o início da década 1970, os índios persistiram com os intercasamentos, realizados, majoritariamente, entre homens kaxuyana e mulheres tiriyo (PAULA, 1970; FRIKEL & CORTEZ, 1972: 21). Entretanto, os Kaxuyana mantiveram o desejo de independência ao se apartarem num “bairro”. Ao lado disso, a Missão Tiriyo (um compósito de diferentes grupos étnicos, na maioria formado pelos Tiriyo) passou por um processo de descentralização logo no início dos anos de 1970, quando o chefe tiriyo Yunare, o “dono do lugar” (*pataentu*), resolveu abrir um novo roçado e, em seguida, uma nova aldeia, a 16 km ao norte da missão (Ibidem: 36). Sob a liderança de Manoel Souza, em 1970-1971, os Kaxuyana também fundaram um novo roçado e uma nova aldeia em um igarapé chamado Wakapu, a cerca de 10 km ao norte da Missão (FRIKEL, 1970: 36; CEDI, 1983: 215). Manoel Souza procurava “[...] estabelecer a independência do seu povo em relação aos outros indígenas” (Ibidem: 215). Os índios contam que essa aldeia era ocupada por cinco famílias, e que cada uma delas erigiu para si uma única casa nuclear. Cerca de uma década mais tarde, esse assentamento foi abandonado, dando origem a duas novas aldeias, também situadas a montante da Missão: Orokofa, fundada por Manoel Souza, e Taratarafi, fundada por Eugênio. Com a morte da esposa de Manoel, algumas famílias que viviam em Orokofa deslocaram-se para a outra margem do

rio, estabelecendo-se nas cercanias de uma aldeia denominada Kantanimĩti.

A dispersão das aldeias continuou a acontecer nos anos que se seguiram. No começo da década de 1990, Denise Fajardo Grupioni, realizou seu primeiro trabalho de campo entre os Tiriyo e os Kaxuyana, então distribuídos em diversas aldeias na faixa oeste do Parque Indígena do Tumucumaque⁶. A autora afirma que, no período, chegava ao fim a chamada “fase missionária”, caracterizada pela oferta de serviços de transporte, saúde e educação pelos religiosos e militares estabelecidos na região. A partir desta época os índios passaram a conviver de forma mais estreita com outros atores que não os missionários – sobretudo com as agências de atendimento estatal através da mediação conduzida pela Funai⁷. Esta nova fase intensificou aquele processo de descentralização da aldeia-missão Tiriyo já verificado na década de 1970-1980. Se nesta ocasião os indígenas fixaram novas residências afastadas do centro principal da Missão mas não distantes do posto de saúde, da escola, de um pequeno comércio, da comunicação via rádio e de uma pista de pouso, já na década de 1990 houve deslocamentos maiores e boa parte dos indígenas passaram a ter uma relativa autonomia em relação ao centro missionário.

Quais seriam os motivos desta dispersão? Grupioni (2005: 287) nos aponta alguns deles:

algumas aldeias surgiram por iniciativa dos índios mais velhos, em decorrência da sua insatisfação com o modo de vida instaurado na aldeia da Missão [...]. Nos anos subseqüentes à década de 1980, porém, surgiram motivos para que também os mais jovens, já catequizados e potencialmente capazes de se integrarem ao novo modo de trabalho, procurassem formar novas aldeias. Dentre estes motivos, destacam-se a pressão

Aldeia da Missão em 1981.

1. Tiryó, 2. Kaxuyana, 3. Campo de Futebol, 4. Água, 5. Gramado, 6. Centro de Reunião, 7. Enfermaria, 8. Escola, 9. Refeitório, 10. Casa dos Freis, 11. Casa dos Missionários, 12. Oficina e Garagem, 13. Serrania, 14. Oleria, 15. Forro, 16. Rio Paru, 17. Cozinha.

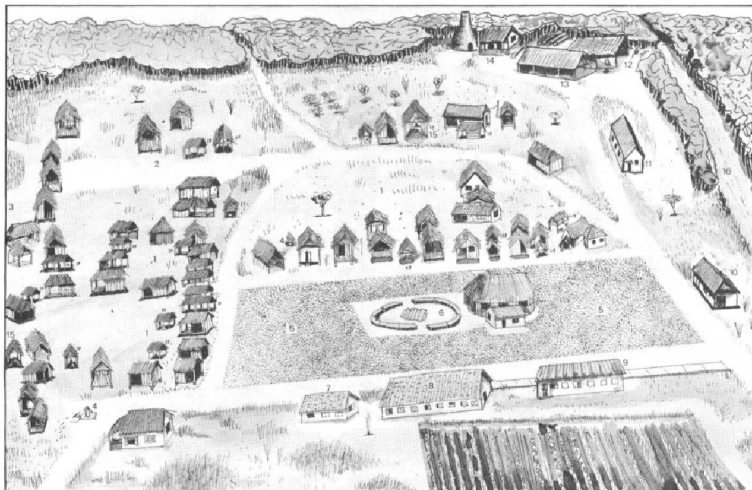


Figura 1: Missão Tiryó, em meados dos anos 1980, com “bairros” separados (CEDI, 1983: 196).

demográfica na Missão, a crescente escassez de recursos naturais na área e também a falta de interesse em participar do sistema de trabalho instaurado pelos missionários.

Até o final da década de 1960, existiam apenas duas aldeias nos limites do PI do Tumucumaque: a oeste, a própria Missão Tiryó (organizada pelos católicos franciscanos), às margens do alto Paru de Oeste, e, a leste, o Posto Indígena da aldeia Bona, à beira do médio Paru de Leste, onde atuava a Missão do Instituto Linguístico de Verão. Com a paulatina dispersão dos indígenas, nos princípios dos anos 2000, essa situação havia se modificado bruscamente. Grupioni (2005: 392), por exemplo, menciona a existência de 50 aldeias “[...] distribuídas do sul ao norte das faixas leste e oeste do Parque”.

Os Kaxuyana no rio Nhamundá

A casal Derbyshire do Instituto Linguístico de Verão instalou, em 1958, uma missão protestante entre os Hixkaryana no médio Nhamundá, na aldeia denominada Kassawá Nessa aldeia, concentraram-se vários grupos locais, que costumavam se dispersar por aldeias situadas no curso dos rios Jatapu e alto Nhamundá (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008: 215).⁸

Durante o início da década de 1980, Maria da Penha de Almeida esteve entre os índios que se estabeleceram no médio Nhamundá, com vistas a produção de um relatório de identificação e delimitação de uma terra indígena, na qual viviam vários grupos distintos (dentre os principais, Hixkaryana, Waiwai, Katuena e Xereu), denominada Nhamundá/Mapuera (ALMEIDA, 1981). Na ocasião, Almeida encontrou apenas três aldeias em toda a área identificada: Kassawá e Porteira, no médio Nhamundá, e Mapuera, no médio Mapuera (Ibidem: 04-05). Tais aldeias somavam, respectivamente, 280, 24 e 643 pessoas. Almeida informa que os Kaxuyana estavam situados na aldeia Porteira, às margens da cachoeira homônima, a um dia de viagem a jusante da aldeia Kassawá (Ibidem: 03).

Tais Kaxuyana da aldeia Porteira são aqueles aos quais já fizemos referência sobre a dispersão dos Kaxuyana que habitavam o rio Cachorro, ou seja, são aqueles que se separaram de um grupo maior (o que se deslocou pra o rio Paru de Oeste), migraram para o rio Mapuera em 1968, e, logo em seguida, tomaram o caminho do rio Nhamundá, onde foram viver junto aos Hixkaryana. Logo de início, o grupo Kaxuyana do rio Nhamundá foi habitar a aldeia Kassauá, onde tinha acabado de se instalar a Missão de Derbyshire. Contudo, tal como ocorreu com os Kaxuyana que foram para o rio Paru de Oeste e se mantiveram ali uma certa autonomia em relação ao grupo hegemônico (no caso, os Tiriyó), os Kaxuyana que foram para o rio Nhamundá mantiveram uma boa distância em relação aos Hixkaryana (o grupo hegemônico do rio Nhamundá).

Em primeiro lugar, foram os Kaxuyana que tiveram que aprender a língua dos Hixkaryana no circuito de comunicação regional do rio Nhamundá, embora sempre conservassem a língua Kaxuyana quando se tratava de falar dentro do próprio grupo Kaxuyana. Em segundo lugar, os Kaxuyana encontraram dificuldades para usar dos recursos (de caça, pesca, terra para roças) nas proximidades da aldeia Kassauá, que já estavam sendo “localizados” e usados pelas famílias Hixkaryana. Esta foi uma das razões pela quais, logo em seguida, o grupo resolveu fundar uma aldeia própria no rio Nhamundá, abaixo de Cassauá, que é aldeia Porteira, encontrada pela antropóloga Penha de Almeida no início da década de oitenta. Depois disso, desceram mais rio abaixo e fundaram uma nova aldeia, na limite extremo sul da Terra Indígena Nhamundá-Mapuera, que é a aldeia Cafezal.

Como nota Almeida (1981: 50), os Kaxuyana do rio Nhamundá esporadicamente mantinham relações com seus parentes no rio Paru de Oeste, embora, pela distância, os contatos fossem mais frequentes com os Hixkaryana do próprio rio Nhamundá e com os Waiwai do rio Mapuera. Um arranjo matrimonial entre Hixkaryana e Kaxuyana permitiram aos Kaxuyana do rio Nhamundá aumentar sua população, que antes era formada por apenas 07 pessoas. Uma mulher kaxuyana do rio Nhamundá ainda casou-se com um homem do grupo Kahyana, que ocupava o rio Trombetas, grupo que era vizinho histórico dos Kaxuyana do rio Cachorro. No final da década de 1990, essa família Kaxuyana-Kahyana destacou-se do grupo maior da aldeia kaxuyana do Cafezal, e abriu uma nova aldeia rio Nhamundá abaixo, onde vive até hoje.

Veremos a seguir, no início da década de 2000, uma parte significativa dos Kaxuyana que tinha se deslocado para o rio Paru de Oeste voltou para o rio Cachorro, local de habitação tradicional dos Kaxuyana. Ali, refundaram a aldeia Santidade, num lugar muito próximo de onde os missionários franciscanos

tinham encontrado os Kaxuyana em 1968 e os tinham levado para a Missão Paru de Oeste. Depois disso, uma família extensa kaxuyana da aldeia Cafezal, no rio Nhamundá, também resolveu regressar para a aldeia do rio Cachorro, juntando aos demais Kaxuyana recém-instalados na aldeia Santidade.

A volta dos Kaxuyana para o rio Cachorro

O desejo de voltar para a terra tradicionalmente ocupada no rio Cachorro parece que sempre permaneceu ao longo da história do povo kaxuyana, que, num período de sua existência, teve que morar em terra estrangeira: junto aos Tiriyo no rio Paru de Oeste, e, junto aos Hixkaryana no rio Nhamundá. No rio Cachorro, antes da cisão do grupo e da sua dispersão, em 1968, havia um líder importante do grupo, chamado Juventino Matxuwaya. Tal líder, antes de sua morte, parece ter incumbido os seus filhos de guardar esta “terra” (do rio Cachorro) para o futuro de seu povo.

No início do século XXI, quando quiseram retornar do rio Paru de Oeste para o rio Cachorro, as lideranças Kaxuyana - dentre elas o filho mais novo de Juventino Matxuwaya - escreveram uma carta destinada à Funai na qual reivindicavam a demarcação do seu território de ocupação tradicional. Vejamos.

No ano de 1968, o povo kaxuyana foi transferido pelos missionários franciscanos do rio Cachorro, seu território original que fica no município de Oriximiná, para a Missão Tiriyo. Algumas famílias decidiram ir para o rio Nhamundá.

Nessa época tinha pouca gente. No total, eram cerca de 60 pessoas, sendo que 40 foram levadas para se juntarem com o povo tiriyo, dentro da região do Parque do Tumukumaque no Pará, localizado no rio Paru de Oeste.

Quando o povo kaxuyana chegou na aldeia Missão Tiriyo,

as lideranças se reuniram, juntamente com os Tiriyós, para decidir onde os Kaxuyana iriam morar. Nessa reunião, tinha um Kaxuyana mais velho – Manoel Souza Kuhewiri Kaxuyana – interessado em abrir uma aldeia própria para ficarem separados, a pouca distância da Missão Tiriyós. Abriram uma aldeia chamada Acapu e a maior parte dos Kaxuyana ficou morando nesse local. Alguns deles decidiram ficar morando na Missão Tiriyós mesmo.

O motivo pelo qual os Kaxuyana foram transferidos de sua terra habitual para a terra habitada pelos Tiriyó era a falta de assistência para apoiar esse povo. Quando os missionários entraram em contato com os Kaxuyana, esse povo estava se acabando com doenças. Em 1925, aproximadamente, ocorreu uma epidemia de sarampo que quase acabou com os Kaxuyana. De quase 600 pessoas, restaram apenas 90.

O missionário Protásio Frikel conversou com os mais velhos sobre a transferência. Nesse momento, a maior aldeia kaxuyana era a Santidade, que fica no rio Cachorro, acima da Serra Grande. Nessa aldeia viviam 40 pessoas. O povo decidiu desocupar sua terra, mas não abandoná-la de vez. Conversaram com o Exmo Prefeito de Oriximiná da época, pedindo que não deixasse outras pessoas invadirem seu território, porque essa terra serviria futuramente para seus filhos. Apenas essa Terra foi segura durante 36 anos, até chegar o Plano de Futuro do povo Kaxuyana. Como chegou o futuro?

O povo que só tinha 40 pessoas aumentou muito na Missão Tiriyós. Então os novatos kaxuyana que nasceram na Missão Tiriyós estão querendo retornar a habitar sua terra natal que seus avós deixaram para eles futuramente. Eles estão a caminho de abrir a aldeia no rio Cachorro, onde se localizam aldeias antigas kaxuyana.

Em setembro de 2002, dois kaxuyana [filhos de Juventino Matxuwaya] – Juventino e Honório – foram para Oriximiná, conversar com o Exmo Prefeito, Sr. Luís Gonzaga, sobre o interesse dos Kaxuyana em retornar para sua terra. Eles foram procurar para saber se a Terra ainda estava segura para eles. O Sr. Prefeito recebeu bem os Kaxuyana e disse que a Terra ainda

estava segura para eles e que só estava esperando os Kaxuyana retornar para sua Terra. [...]

Assim mesmo, chegaremos um por um, devagarinho, sem ter pressa. Os que estão indo primeiro irão ver a terra e fazer roça. Já tem 3 famílias – Frederico, Renato e Ester Kaxuyana – morando numa aldeia na Boca do rio Cachorro (*Katxuru*) no rio Trombetas (*Kahu*). Quatro famílias, que estão na Missão Tiriýós, decidiram se mudar para sua Terra Natal, quando tudo já estiver organizado.

Sendo assim, nós já temos ponto de apoio na nossa Terra, onde primeiro nessa aldeia que já está pronta (aldeia do Frederico). Mais tarde, pretendemos criar uma comunidade mais dentro do rio Katxuru, ou no rio Kahu; quando o povo estiver completo nesse local. Nós fizemos mapa para explicar direito onde é nossa Terra Natal.

Sendo assim, nós solicitamos que a FUNAI nos ajude a garantir nossa Terra. Nós queremos que seja feita a Demarcação do nosso Território Tradicional. É preciso fazer todos os estudos necessários para garantir nosso território, ver se não existem posseiros na área e decidir os limites junto com os Kaxuyana. Estamos enviando um Mapa com a localização de nossa terra original. [...]

O processo de reinstalação no rio Cachorro dos índios Kaxuyana obedeceu um padrão regional: primeiro abre-se uma roça, do lado ou sobre um antigo assentamento, abandonado há muito tempo atrás, e, depois que há frutos maduros e bom para a colheita, sobretudo a mandioca, o grupo fixa-se moradia naquele local. No caso dos Kaxuyana do médio Trombetas, primeiro foram feitas duas roças: a primeira na margem esquerda do rio Trombetas e bem próximo à vila quilombola de Cachoeira Porteira; a segunda na margem direita e quase na boca do rio Cachorro. Três anos depois, por volta de 2003, uma aldeia antiga, mais acima no rio Cachorro, foi reocupada, trata-se da aldeia de Santidade. Para fazer esta aldeia, foram usadas as

mudas de plantas que já tinham crescidas nas duas roças citadas anteriormente. A aldeia Santidade foi instalada no mesmo local onde havia uma aldeia antiga logo antes da cisão dos Kaxuyana e da sua migração em 1968 para o rio Paru de Oeste e para o rio Nhamundá. Quando a capoeira foi desbastada, em 2003, depois da queima da vegetação seca, brotaram vários tipos de sementes ou raízes que estavam adormecidas debaixo da terra por mais de quarenta anos: mamão, cará, inhame, banana.

Depois que as roças já estavam maduras na aldeia Santidade, que já estavam morando ali algumas famílias vindas da Missão Tiriyo no rio Paru de Oeste, pouco a pouco começaram a vir morar ali também alguns moradores daquele grupo que tinha se migrado para o rio Nhamundá. Contudo, eles não se misturaram na aldeia Santidade, pois, embora sendo todos Kaxuyana, os longos anos que os mantiveram separados por uma longa distância determinaram uma cisão maior. Na aldeia reocupada de Santidade se formaram dois grupos, especialmente separados, ou dois bairros: um ocupado pelo grupo que tinha migrado para o rio Paru de Oeste e outro que tinha migrado para o rio Nhamundá.

Mais tarde, no final de 2009, a divisão verificada no interior da aldeia Santidade se desdobrou em duas novas aldeias: uma representada por aquele grupo que tinha voltado do rio Paru de Oeste, liderada por João do Vale Kaxuyana, permaneceu no mesmo local; a outra representada pelo grupo que tinha voltado do rio Nhamundá, liderada por Joãozinho Printxe, se deslocou rio Cachorro abaixo e fundou a aldeia Chapéu.

Nem todos que tinham se deslocado para o rio Paru de Oeste, no ano de 1968, regressaram para o rio Cachorro no início dos anos 2000. Na verdade, muitas famílias ainda permaneceram no rio Paru de Oeste e no entorno dele, na Parque do Tumucumaque. Importante constatar que a maioria das famílias daqueles que não voltaram para o rio Cachorro é constituída por

um casamento interétnico Kaxuyana-Tiriyó, sendo o homem Kaxuyana e a mulher Tiriyó. Fato totalmente explicado pela regra de residência, que é, em ambos grupos étnicos, uxorilocal. Portanto, a volta para o rio Cachorro daqueles homens que se casaram com mulheres Tiriyó no rio Paru de Oeste, se não se tornou impossível, tornou-se mais difícil, devido à obrigação de permanecer junto à família da esposa. Lógico, há exceções, sobretudo constatadas naqueles casos nos quais o sogro ou a nora ou ambos faleceram, como fora o caso do líder da aldeia Santidade, João do Vale Kaxuyana.

A mesma situação ocorreu com o grupo que inicialmente tinha se deslocado para o rio Nhamundá. A família do líder Antônio Printxe permaneceu unida no rio Nhamundá, mais ou menos de forma autônoma em relação ao grupo Hixkaryana, hegemônicos naquela região. Já dissemos, primeiro, eles moravam de certa forma apartados dos Hixkaryana na aldeia Cassauá, em seguida, fundaram uma aldeia autônoma rio Nhamundá abaixo, Cachoeira Porteira, e, finalmente, desceram mais o rio Nhamundá e fundaram a aldeia Cafezal. Foi a partir desta aldeia que o grupo se dividiu, um permanecendo no mesmo local, onde ainda hoje se encontra instalado, e o segundo se deslocando para o rio Cachorro, mais precisamente, para a aldeia Santidade, conforme já vimos. O grupo que se deslocou para o rio Cachorro no final dos anos 2000 foi formado e liderado por um filho de Antônio Printxe que tinha se casado com uma mulher Kaxuyana, Joãzinho Printxe Waritxaru.

O grupo que permaneceu na aldeia Cafezal, no rio Nhamundá, foi liderado por um outro dos filhos de Antônio Printxe, Bernardino Po'otxu, que havia se casado com uma mulher Kahyana. Nada impedia que a família de Bernardino Po'otxu também migrasse de volta para o médio Trombetas, e, mais especificamente, para o rio Cachorro, pois, pelo fato dele haver se casado com uma mulher kahyana (grupo que habita o

médio Trombetas), ficou desincumbido de prestar o serviço de noiva no rio Nhamundá, ao contrário, ele devia morar no “lugar” de ocupação dos índios Kaxyana no médio Trombetas. Ou seja, neste caso, constatamos que a regra de residência não pode ser a única explicação para o fato de um grupo decidir permanecer num local ou dele se deslocar.

Considerações Finais.

Por que os grupos kaxuyana do rio Paru de Oeste e do rio Nhamundá, depois de mais de quarenta anos resolveram voltar a ocupar o seu lugar de habitação tradicional no rio Cachorro? Já adiantamos algumas das possíveis respostas a esta questão: 1) de fato, nunca tinham abandonado em definitivo aquele lugar tradicional, e, desde que saíram dali já premeditavam a volta; 2) sempre tiveram saudade do lugar dos antepassados, “onde nossos pais foram enterrados”; 3) nunca se acostumaram a viver em “países estrangeiros”, seja entre os Tiriyo do Paru de Oeste, seja entre os Hixkaryana do rio Nhamundá; 4) no caso do rio Paru de Oeste, havia um agravante para não viver naquele lugar, que era formado por uma vegetação de savana ou de campos gerais, muito diferente daquela de floresta tropical a qual estavam habituados a viver no rio Cachorro.

Podemos dizer que este longo deslocamento no tempo e no espaço dos Kaxyana – ida e volta do rio Cachorro para os rios Paru de Oeste e para o rio Nhamundá, num intervalo de cerca de 40 anos – foi motivado sobretudo por fatores externos, onde a ação missionária e as epidemias tiveram um papel preponderante. Contudo, podemos dizer que este movimento migratório de larga escala ou de período extenso nada mais é do que a atualização de pequenos “deslocamentos” ou movimentos de fusão e fissão dos grupos locais, que ora se fecham ora se abrem ao exterior. Tais pequenos movimentos são verificados antes, durante e depois

da leva migratória de maior escala aqui descrita. Desta forma, entendemos que tal movimento de larga escala (de ordem externa, pois impulsionada pelo contato com o mundo dos brancos) situa-se no interior de pequenas mudanças estruturais de ordem interna e responde ao dinamismo da estrutura social ou cosmológica, presente entre os Kaxuyana, assim como entre vários outros grupos das Terras Baixas. Neste sentido, para corroborar nosso ponto de vista, podemos citar a título de exemplo um outro caso etnográfico, aquele dos Tukano do Vaupés, estudado por HUGH-JONES (1979:45) no final dos anos de 1960:

Although Vaupes Indians practise shifting cultivation of bitter manioc, it is very difficult to determine the relation between this agricultural method and settlement patterns over time. I do not possess the historical or ecological data even to attempt this. However, good agricultural land is certainly an important consideration in choosing a house site and exhaustion of land is one of the many reasons given by Indians for a change in house site. On the other hand, it seems that some house sites have continuously supported sizeable populations for decades. Therefore, in some places, there is evidently sufficient good land for Indians to establish continuous cycles of cultivation and forest regrowth. Other reasons for changing house site are the following: to move away after an important community member has died; to move away after quarrels or hostilities with co-residents or neighbours; to move nearer to communities with whom recent marriage alliances have been made; to exploit superior fishing and hunting resources; to recolonise ancestral territory; to avoid whites or, more recently, to move towards them to obtain merchandise and education.

I estimate that the maximum natural life of a longhouse structure is about ten years. It is possible to replace the roof in the meantime, but finally the main posts and beams become unsound. However, a new house is very often built before the old one has decayed. This may be because the community wishes to move for any of the reasons given above, or because

they wish to change to a larger house on the same site with all the opportunities for increased prestige this brings.

Nos dois deslocamentos kaxuyana aqui descritos, para o rio Paru de Oeste e para o rio Nhamundá, podemos dizer que se tratam de eventos radicais e não-convencionais, porque implicaram um deslocamento extenso no espaço e no tempo, em comparação com as práticas “tradicionais” de fissão e fusão dos grupos locais. Digamos que, se os dois deslocamentos grandes foram ocasionados, sobretudo, por razões externas (ação missionária, epidemias e, conseqüente, drástica diminuição da população, que inviabilizou as trocas matrimoniais no interior do grupo), houve, no decorrer destas mudanças de longa duração e extensão, pequenos ciclos de deslocamento, de fusão e dispersão dos grupos locais. Em tais pequenos ciclos podemos verificar a atualização daqueles princípios estruturais aos quais já aludimos, como por exemplo, o abandono da aldeia em função da morte de uma pessoa importante do grupo, como foi o caso de Juventino Matxuwaya, ou a reunião numa mesma aldeia ou numa mesma maloca (em kaxuyana, *Tamiriki*) de vários grupos locais que se encontravam anteriormente dispersos. Viver junto com muita gente, numa mesma aldeia, aumenta os laços entre os diversos grupos que a compõem, mas, ao mesmo tempo, cresce as intrigas e os conflitos entre os mesmos grupos. Daí, se há um movimento em direção à centralização, há ao mesmo tempo, e de forma sincrônica, um movimento em direção à dispersão. Os fatores que agem neste duplo movimento são, por sua vez, de ordem interna (sócio-cosmológica) e externa (meio ambiente e recursos, pressões em função do contato com as frentes de colonização).

Logo que os Kaxuyana chegaram para viver junto aos Tiriyo na Missão do rio Paru de Oeste ou aos Hixkaryana no rio Nhamundá, formaram, no início, “bairros” separados no interior da aldeia maior, e depois, aldeias próprias não muito distantes da “aldeia centro”. Neste sentido, nos informa João do Vale Kaxuyana sobre seus deslocamentos na Missão Tiriyo, depois que já havia ali

se instalado e se casado com uma mulher do “lugar” - uma índia Tiriyo:

Fiquei um pouco separado da aldeia, fiz um pequeno sítio quando meu sogro e minha sogra eram vivos ainda. Fiz uma aldeinha lá pra baixo, há uns 7 quilômetros da Missão, que chamava *Arawata* na língua tiriyo. Abri um roçado lá, e tinha muita coisa lá. Fiquei durante uns 7 anos lá. Na primeira abertura, meu filho, Mauro, estava com 3 anos de idade. De lá eles acabaram de se criar. Quando abandonei aquela aldeia ele já estava com 10 anos. Quando morreu o avô deles, ficou só a viúva dele, no ano de 1985. Ela durou três anos depois dele, e faleceu. Quando eles [os sogros] faleceram, ficamos dois anos morando lá ainda, mas depois pensei diferente, e queria que meus filhos estudassem. Tive que voltar pra Missão. Eu sempre tirava meus filhos da escola pra morar pra lá, e resolvi abandonar de vez aquela vez, e abandonei, pras crianças poderem estudar. E fiquei morando na Missão, com meus filhos estudando.

Em 1997, eu decidi morar com os parentes [Kaxuyana] lá pra cima, na aldeia *Tuhaentu*. Eram quatro aldeias, uma perto da outra. A central chama *Tuhaentu*, tem uma aldeia chamada *Kantanientu*, *Taratarafi* e *Orokofa*. As aldeias permanecem lá [em 2010], acima da Missão. O cacique de *Tuhaentu* é Davi, Davi Kahyana, filho do Pedro Okoi. Fui pra lá morar com os parentes, porque minhas irmãs moravam lá. Eu não tinha mais sogra, não tinha mais sogro, e resolvi morar com os parentes. Eu fiquei desde esse ano até 2003 morando com eles.

Livre do serviço de noiva e da obrigação de seguir a regra de residência uxorilocal (os sogros já tinham falecido um bom tempo), em 2003, João do Vale liderou o movimento de abandono da Missão Tiriyo e volta para o rio Cachorro, realizando o sonho de reocupar o antigo lugar de moradia tradicional dos Kaxuyana ao fundar a aldeia Santidade. Vimos, muitos ficaram para trás, sobretudo aqueles que, casados com mulheres Tiriyo, não puderam, por enquanto, se distanciar do lugar de moradia da família da

esposa. A situação, já vimos, é similar para a facção que migrou para o rio Nhamundá e depois regressou para o rio Cachorro.

Os dois grupos que voltaram para o rio Cachorro no curso dos anos 2000, contudo, depois de quarenta anos separados, não mais puderam viver juntos numa mesma aldeia. Por isso fundaram duas aldeias próximas e distantes ao mesmo tempo para garantir a boa relação dos grupos, de forma a garantir a “boa distância” entre seus habitantes consanguíneos e afins.

Quando uma pessoa morre, já vimos, entre os Kaxuyana (como dentre outros grupos indígenas), instaura-se uma profunda tristeza e torna-se necessário se dispersar – se deslocar, viajar – ou mesmo abandonar por um longo período aquele lugar até que a memória do morto tenha desaparecido (ou que o morto tenha fixado residência permanente na aldeia dos mortos). Contudo, parece que morar separado do lugar de origem (dos antepassados, do “lugar onde nossos pais e avós foram enterrados”) por um tempo longo demais, e, neste caso, viver em país estrangeiro, no meio de “outros” totalmente diferentes - ainda que tenham sido “aproximados” pelas relações de casamento e pelos filhos daí constituídos – parece também despertar a saudade do “lugar de origem” e o desejo da viagem de volta.

Notas

¹ Beatriz Perrone-Moisés. “Notas sobre uma certa confederação guianense”. In: *Anais do Colóquio “Guiana Ameríndia: Etnologia e História*, coordenado por Dominique T. Gallois. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2006. “O mistério das confederações”. Manuscrito inédito, 2008.

² Beatriz Perrone-Moisés & Renato Sztutman. “Dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política”. Manuscrito inédito.

³ [Nota do autor: 50]. Lendas Káhyana indicam frequentemente que grupos dissidentes se dirigiam ou refugiaram a estes grupos, tornando-se Pianakotó, isto é, sendo absorvidos por eles (p. ex. FRIKEL 1955: 207, 221).

⁴ De acordo com o sítio franciscodagente.webnode.com.br/miss%C3%B5es%20

franciscanas/ (acessado em 23/10/2012): “Iniciada, a convite da Força Aérea Brasileira (FAB), em 1960, a Missão Tiriýó foi assumida em 1964 pela Província Franciscana “ad experimentum” como um compromisso da mesma com a evangelização dos silvícolas daquela região longínqua e de difícil acesso, sendo os primeiros missionários os nossos Freis Angélico Mielert e Cirilo Haas”.

⁵ GRUPIONI (2005: 11) ressalta que, até então, os Tiriýó afirmavam que os Kaxuyana eram piá kuré, ‘pouco bons’, já que costumavam raptar as mulheres tiriýó. Eles eram classificados, nesse sentido, como ipürume, ‘inimigos’ (Ibidem 11). A partir da migração para a Missão, passaram “[...] a ser considerados ainya imõitu, ‘nossos parentes corresidentes’ e, deste modo, inseridos na rede de trocas matrimoniais dos Tiriýó” (Ibidem: 11).

⁶ A antropóloga produziu diversos artigos que trazem informações, diretas ou indiretas, sobre os movimentos de descentralização e sobre as relações interétnicas na região (GRUPIONI, 1995, 2000, 2005, 2009a, 2009b).

⁷ De acordo com Grupioni (2005: 06), a presença da Funai foi possibilitada por um convênio estabelecido com o governo do estado do Amapá e, mais tarde, com a Associação dos Povos Indígenas do Tumucumaque (Apitu).

⁸ O SIL entrou na região em 1958, reunindo os grupos locais na aldeia Kassawá. Nos anos 1960, os Hixkaryana permaneceram na aldeia, e atraíram pequenos grupos locais, até então isolados na região das cabeceiras. A população aumentou progressivamente. A FUNAI instalou-se, em 1970, em Cachoeira Porteira, e em 1971, em Kassawá, ambas no rio Nhamundá. Em 1977, o SIL deixou a região (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008: 215).

Referência bibliográficas

ALMEIDA, Maria da Penha da. Relatório de eleição e delimitação das áreas dos PIs Nhamundá e Mapuera (divisa dos Estados do Amazonas e Pará). Brasília: Processo FUNAI 2989/80, 1981.

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

CEDI (CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO). “Tiriýó”, “Kaxuyana” e “Índios do Nhamundá/Mapueras”. In: *Povos Indígenas no Brasil, vol. 3: Amapá/Pará*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação,

FAUSTO, Carlos; HECKENBERGER, Michael (Org.). *Time and memory in Indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, 2007.

FRIKEL, Protásio. “Tradições histórico-lendárias dos Kachuyana e Kahyana (versão Kachuyana)”. In: Revista do Museu Paulista, nova série, vol. IX, 1955.

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

FRIKEL, Protásio. “O ‘código de civilidade’ Kaxúyana”. In: Universitas, no. 6/7, separata, maio/dez, Salvador, 1970b.

FRIKEL, Protásio e CORTEZ, Roberto. *Elementos demográficos do alto Paru de Oeste, Tumucumaque Brasileiro: índios Ewarhoyána, Kaxúyana e Tiriyo*. Publicações Avulsas N. 19. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1972.

GRUPIONI, Denise Fajardo. “Os Tiriyo do Norte do Pará”. In: *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental. pp. 289-291, 1995.

GRUPIONI, Denise Fajardo. “Parque de Tumucumaque: novos parceiros, novos desafios”. In: *Povos Indígenas do Brasil, 1996/2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental. pp. 375-382, 2000.

GRUPIONI, Denise Fajardo. Sistema e Mundo da Vida Terëno: um “Jardim de Veredas que se Bifurcam” na Paisagem Guianesa. São Paulo. Tese (Doutorado) – FFLCH/PPGAS/USP, 2002.

GRUPIONI, Denise Fajardo. Tempo e espaço na Guiana Indígena. In: GALLOIS, Dominique (Org.). *Redes de Relações nas Guianas*. São Paulo, Humanitas/Fapesp, 2005.

GRUPIONI, Denise Fajardo. *Arte visual dos povos Tiriyo e Kaxuyana: padrões de uma estética ameríndia*. São Paulo: Iepé, 2009a.

GRUPIONI, Denise Fajardo. “Comparando taxonomias sociais ameríndias, investigando noções de ‘gente’”. *Paper* apresentado na VIIIa RAM, Buenos Aires. 2009b.

GRUPIONI, Denise Fajardo. “Kaxuyana”. *Enciclopédia dos Povos Indígenas do Brasil*. São Paulo, Instituto Sócio Ambiental. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaxuyana>. Acesso em 02/07/2010, 2010.

HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: spatial and temporal processes in northwest Amazonia*. Cambridge, New York, USA: Cambridge University Press, 1979.

OVERING-KAPLAN, Joanna. *The Piaroa, a People of the Orinoco Basin: A Study in Kinship and Marriage*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

PAULA, Ruth Wallace. “Notas fonológicas da língua Kaxuyana”. In: Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém/Pará, N° 43, 1970

RIVIÈRE, Peter. *Marriage Among the Trio: A Principle of Social Organization*. Oxford: Clarendon Press; London & New York: Oxford University Press, 1969

SZTUTMAN, Renato. “Pensar com Pierre Clastres ou da atualidade do contra-Estado”. In: Revista de Antropologia, São Paulo, v. 54, 2012a. p. 5-20.

SZTUTMAN, Renato. “O contra o estado e as políticas ameríndias: algumas meditações clastreanas”. In: NOBRE, Renarde Freire (Org.). *O poder em perspectiva*. Belo Horizonte: Sografe Editora. . 2012b. p. 183-214.

SZTUTMAN, Renato. “Religião nômade ou germe do Estado? Pierre e Hélène Clastres diante da vertigem tupi.” In: Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, v. 83, 2009. p. 129-157.

SZTUTMAN, Renato; PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Notícias de uma certa confederação Tamoio”. In: Mana, Rio de Janeiro, v. 16, 2010. p. 401-433.