



ENTRE A DANÇA E A ARQUITETURA DAS MULHERES YAWANAWÁ: PRÁTICAS ESPACIAIS INDÍGENAS NA CONTEMPORANEIDADE

MARIA AYARA MENDO PÉREZ

Faculdade de Arquitetura e Urbanismo /Universidade Federal do Rio de Janeiro (FAU/UFRJ)- Reitoria- UFRJ, Cidade Universitária, CEP: 21941-901, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Telefone: +552138391665
<https://orcid.org/0000-0001-7074-7343>
ayara.mendo@fau.ufrj.br

Recebido: 31/10/2020

Aprovado: 20/06/2021

RESUMO

Este artigo visa observar transformações e permanências ocorridas nas práticas espaciais da população indígena Yawanawá. A intenção é pensar, junto com esse povo, caminhos que possam contribuir para o estudo das suas espacialidades e, assim, para a afirmação do saber indígena no âmbito acadêmico da arquitetura, de maneira que sejam visualizadas e reconstituídas as sabedorias e técnicas espaciais do saber-fazer ameríndio. As mulheres Yawanawá, que atualmente vivem conectadas aos fluxos econômicos e políticos de escala planetária, pensam, sonham e constroem arquiteturas contemporâneas no seu território. Elas materializam, cotidianamente, uma transgressão ao apagamento epistêmico do povo indígena, na medida em que circulam em seus corpos e ações estratégias políticas de (re)existência, de mutação e adaptação aos fluxos capitalistas, assentadas em sua cosmologia e em valores compartilhados entre si. Neste texto, trata-se de reivindicar a arquitetura contemporânea Yawanawá como locus de produção de saberes e conhecimentos de mútua implicação entre indígenas e não indígenas.

Palavras-chave: Floresta amazônica acreana. Terra indígena. Rio Gregório. Arquitetura Yawanawá. Saberes ancestrais Yawanawá.

ABSTRACT

The aim of this article is to observe different examples of trans-formation and endurance in the spatial practices of the Yawanawá indigenous population. The intention is thinking together with this people paths that can contribute to the study of their spatialities; therefore, to the affirmation of indigenous knowledge in the academic scope of architecture so that the spatial wisdom and techniques of Amerindian know-how are visualized and reconstituted. Yawanawá women, who are currently connected to global economic and political flows, think, dream and build new architectures in their territory. They materialize, on a daily basis, a form of transgression against the epistemic erasure of the indigenous people, when they circulate complex political strategies through their bodies and (re) existences, which mutate and adapt to capitalist flows and are based on their cosmology and shared values. In this text, it is a matter of claiming contemporary Yawanawá architecture as a locus for the production of knowledge of mutual implication between indigenous and not indigenous.

Keywords: Amazon forest of acre state. Rio Gregório indigenous territory. Yawanawá architecture. Yawanawá ancestral wisdom.



INTRODUÇÃO

*Acho que vocês deveriam sonhar a terra, pois ela tem
coração e respira.*

Davi Kopenawa

Entrevista a F. Watson (Survival International)

Boa Vista, 1992

A partir desse ponto de partida, este artigo propõe as seguintes perguntas: Seria possível sonhar uma arquitetura que tenha *coração e respire*, no sentido que o xamã e líder Yanomami Davi Kopenawa nos provoca a experimentar? O que se passa quando pensamos com as mulheres indígenas Yawanawá formas de *sonhar* a arquitetura, para que essa *tenha coração e respire*, de modo a produzir um efeito de conhecimento recíproco?

Os Yawanawá¹ habitam a nascente do Rio Gregório, localizado na Floresta Amazônica brasileira, desde tempos imemoriais e com eles convivi durante um mês na aldeia Mutum, devido à pesquisa da tese de doutorado² (MENDO PÉREZ, 2018). Assim, a experiência prática de *pensar juntas* (STENGERS, 2015; VIVEIROS DE CASTRO, 2018) é fruto dessa convergência e cruzo³ de saberes arquitetônicos: minha trajetória de arquiteta com dedicação acadêmica e a sabedoria ancestral arquitetônica das mulheres Yawanawá que habitam a Terra Indígena Rio Gregório (TIRG), localizada no estado do Acre, Brasil⁴.

Este texto visa observar as transformações e permanências ocorridas nas construções espaciais – práticas construtivas, materiais e simbólicas – dessa popula-

ção indígena, na intenção de tecer, com esse povo, identificando caminhos que possam contribuir para a percepção da espacialidade Yawanawá e, assim, para a afirmação do saber indígena no âmbito acadêmico da arquitetura contemporânea, de maneira que sejam visualizadas e reconstituídas as práticas espaciais do saber-fazer arquitetônico ameríndio. Como propõe a arquiteta e professora Andreia Moassab, devemos reivindicar dentro do ensino universitário “*uma reconstrução da memória arquitetônica que inclua uma maior diversidade de práticas construtivas, de ocupação espacial, de estar-no-mundo, de representação simbólica*” (MOASSAB, 2019, p. 150).

O encontro com as mulheres Yawanawá originou-se no contexto da minha pesquisa de campo em planejamento urbano, na qual tinha como intuito compreender questões de escala territorial. Quando cheguei na aldeia Mutum, localizada no encontro do Rio Gregório com o igarapé Mutum, apresentei-me como arquiteta e surgiu um grande interesse da cacique Yawanawá na minha expertise e na possibilidade de acionarmos uma troca de sabedorias e técnicas. Assim, a porta de entrada para *sonhar*, criar e costurar novos vínculos foi a Arquitetura. Ao longo da minha estadia, fui aprimorando a escuta e observei que, além das transformações visíveis, havia ampla permanência de hábitos espaciais que recriavam e/ou reinventavam sabedorias ancestrais, assentadas na memória oral e corporal do coletivo Yawanawá.

Nos primeiros dias na aldeia Mutum, percebi a diversidade de soluções arquitetônicas implantadas nas

¹ A palavra Yawanawá é composta por dois termos: yawa é a denominação genérica das queixadas, e nawa se refere ao povo. Os Yawanawá se autodenominam o povo da queixada, para representar sua forma de organização social, “como as queixadas, andamos sempre em bando”.

² A pesquisa, considerada em termos antropológicos como um pré-campo, foi realizada durante os meses de julho e agosto de 2016. A chegada na aldeia Mutum da TI foi no dia 29 de julho e a saída no dia 18 de agosto. Descendo o Rio Gregório, foram visitadas todas as aldeias indígenas no caminho: Escondido, Tibúrcio e Sete Estrelas. Nos dias 18 e 19 de agosto, permaneci na aldeia Amparo, e no dia 20 iniciamos a descida de retorno para Cruzeiro do Sul, passando algumas horas na aldeia Matrinchá.

³ Termo usado em SIMAS; RUFINO, 2018.

⁴ A Terra Indígena Rio Gregório foi demarcada em 1983 e forma uma área de 187.944,89 ha. De acordo com o Censo de 2014 (Siasi/Sesai), 813 Yawanawá habitam no estado do Acre. Atualmente, existem duas lideranças políticas na TIRG. O cacique Tashka Yawanawá que reside em Rio Branco e há sete aldeias alinhadas à sua liderança: Mutum, Matrinxã, Sete Estrelas, Amparo, Yawarany, Escondido e Tibúrcio. A aldeia Nova Esperança é dirigida pelo líder Biraci Brasil Nixiwaka Yawanawá. A caça e a pesca são duas das principais atividades econômicas tradicionais dos Yawanawá. Hoje em dia alguns deles também estão inseridos em dinâmicas de trabalho urbanas devido às parcerias com empresas privadas e/ou com instituições públicas.

habitações, desmitificando a ideia de linearização temporal nas suas construções. A diversidade de formas, materiais e práticas construtivas produzidas para o habitar manifesta as camadas justapostas de sequências temporais, lógicas e formas de estar-no-mundo materializadas no ambiente construído. Antigamente, os Yawanawá erguiam grandes habitações coletivas, denominadas *shuhu*⁵, as quais sofreram modificações após algumas décadas de contato com os seringueiros da região (CARID NAVEIRA, 1999; MACIEL, 2005; VINNYA *et al.*, 2007) e continuam transformando-se ininterruptamente na sua dimensão formal e material.

Os primórdios do contato entre o povo Yawanawá e os não indígenas datam de meados do século XIX. As relações se estabeleceram no começo do século XX, a partir de duas lógicas que situam a origem da desarticulação e desestabilização dos modos de vida dos Yawanawá. Uma é a dos missionários estrangeiros, com o interesse na “evangelização” dos povos indígenas, a fim de que abandonassem suas expressões culturais, espirituais, formas de conhecimento e sua relação com a Floresta. A outra lógica é inserida por meio da relação com os exploradores da seringa – durante décadas, os Yawanawá trabalharam produzindo borracha no seringal Kaxinawa⁶ –, o que originou na inserção da população indígena em um sistema produtivo capitalista extrativista.

Na década de 1980, após vários conflitos internos de luta pelo território e de uma rearticulação interna, processos que culminaram com a expulsão dos missionários e dos seringalistas, começa uma nova etapa na organização política do grupo e na gestão dos recursos naturais do território (CARID NAVEIRA, 1999; RIBEIRO, 2005; SOUZA, 2013). Em 1983, a TIRG foi

demarcada fisicamente – servindo às lideranças indígenas do Acre como exemplo de luta pelo reconhecimento dos seus territórios – sendo homologada em 1991.

Atualmente, na Terra Indígena Rio Gregório cristaliza-se um processo de urbanização que não é perceptível à primeira vista, embora com a construção da estrada BR-364⁷ seja visível o impacto causado pelo fluxo de mercadorias e entrada de visitantes. Vários fatos e conversas originados na pesquisa de campo me levaram à hipótese de que aquele lugar, aparentemente isolado e remoto, está profundamente inter-relacionado ao processo da completa urbanização da sociedade (LEFEBVRE, 1970; BRENNER; SCHMID, 2012). Trata-se de um conjunto de relações econômicas, políticas e sociais produzidas entre o grupo Yawanawá e agentes urbanos externos que reposicionaram as formas de sociabilidade, aliança, (re)existência e (re)invenção no território indígena (MENDO PÉREZ, 2018).

Assim, as mulheres Yawanawá vivem conectadas aos ritmos urbanos – movimentos culturais, políticos e econômicos de escala planetária – e, nesse contexto, desejam pensar, *sonhar* e reinventar sua arquitetura tradicional. Com esse gesto, elas também materializam uma reinvenção dos saberes espaciais desde uma perspectiva cosmológica Yawanawá – que se manifestam no apagamento formal e material das construções tradicionais para o habitar, os shuhu. Os “anteprojetos” de arquitetura que pensamos juntas (STENGERS, 2015; VIVEIROS DE CASTRO, 2018) na aldeia Mutum – entre os quais, a moradia da cacique e a proposta de uma “Escola da Cultura Yawanawá” – se desdobram e criaram um vínculo relacional que perdura

⁵ Conforme os relatos em conversas com os Yawanawá, o shuhu se refere a um termo arquitetônico bastante abrangente, com origem na definição do habitat ou moradia coletiva tradicional Yawanawá. A expressão define uma construção de planta oval ou circular construída com troncos e galhos de árvores curvados e amarrados entre eles. A estrutura cônica era coberta com folhas de palmeira, desde a cumeeira até o chão, e havia duas entradas.

⁶ Segundo Aquino e Iglesias (1994) e Ribeiro (2005), em 1905, os Yawanawá realizaram oficialmente o primeiro contato com Ângelo Ferreira da Silva, um agente mediador do poder estatal que organizava a “catequese” da população indígena do Acre com o objetivo de facilitar a extração e circulação da seringa na região.

⁷ As rodovias BR-364 e BR-317 denominam-se conjuntamente como Via Interoceânica ou Estrada Interoceânica do Sul, uma vez que possibilitam ao Brasil uma via de acesso aos portos e rotas comerciais do oceano Pacífico pelo Peru.

nos dias de hoje⁸. Nesse sentido, essa *pesquisa-ação*, que chamo de *pesquisa-afetação*, pois os afetos são reconhecidos e incorporados em uma praxe transformadora de sentido mútuo, diversos questionamentos atrelados a esse cruzo de aprendizagens.

A experiência com as mulheres Yawanawá também me derivou para um *bifurcar* epistemologicamente, o que significa um confronto e um processo de alteração em relação ao discurso de representação binário do meu campo de saber. Esse processo de desenraizamento, explicado nas palavras da arquiteta Paola Berenstein Jacques (2020), compreende “*um exercício permanente de autodescolonização, de deixar de ser colonialista de si mesmo*” (JACQUES, 2020, p. 119). Bifurcar epistemologicamente também implica pautar um movimento decolonial desde uma outra perspectiva relacional, que não necessariamente se restringe a articular conceitos clássicos das perspectivas decoloniais com o campo da arquitetura. Então, o maior desafio metodológico para constituir outros mundos pautados pela decolonização do nosso pensamento compreende desfazer a relação clássica entre sujeito e objeto de conhecimento, para passarmos a construir um entreconhecimento (VIVEROS DE CASTRO, 2018), que nessa situação se dá entre eu e as mulheres Yawanawá.

Para constituir esse entreconhecimento, foi necessário que eu me imbuísse dos constantes movimentos orientados por inúmeras lógicas, ativados nos hábitos cotidianos das mulheres nas aldeias, que provocam reinvenções de índole artística, política ou espiritual. Assim, este trabalho não trata de propor uma interpretação dos significados dos espaços Yawanawá, e sim de realizar uma experimentação ao pensar com eles como essas espacialidades contemporâneas constituem pluralidade de perspectivas cosmológicas. Assim, vivenciei confrontos e contradições que, refletidos ou materializados no território,

engendraram deslocamentos e trajetos que podem ser analisados no movimento epistemológico decolonial (JACQUES, 2020; RIVERA CUSICANQUI, 2010; SIMAS; RUFINO, 2018; VIVEIROS DE CASTRO, 2018), conforme descrito a seguir.

Práticas artísticas femininas Yawanawá

Desde as primeiras trocas com as mulheres lideranças Yawanawá, experimentei o caráter criativo da sua (re)existência, com o manejo das forças econômicas e políticas que impactam nas suas vidas e como, de tal movimento, elas reposicionam as rotinas no modo de vida dentro das aldeias, valorizando os hábitos indígenas ancestrais. O arsenal cognitivo acionado pelas mulheres Yawanawá pode ser *traduzido* como um processo de (re)politização, na medida em que elas se apropriam das temporalidades e espacialidades com as quais se relacionam com o outro e afirmam a sua própria cultura, língua e espiritualidade – inclusive idealizando e construindo projetos arquitetônicos que mobilizam a reinvenção das suas práticas espaciais tradicionais.

Por exemplo, elas aproveitaram o terreno fértil oferecido pela interação com os fluxos urbanos conectados à TI – de caráter político, econômico e cultural, já que contam com um considerável apoio de instituições regionais e internacionais – para propor a construção de espacialidades contemporâneas na Floresta Amazônica. Nesse sentido, elas não pretendem reproduzir uma arquitetura tradicional ou reconstruir formalmente o habitat coletivo ancestral Yawanawá, o *shubu*. As mulheres lideranças da aldeia Mutum desenharam cenários sincréticos contemporâneos, inventivos e criativos, com efeitos imprevisíveis, mediante as suas narrativas e subjetividades indígenas atuais.

A origem desse processo se deu no início da década de 2000, quando duas jovens irmãs Yawanawá insistiram, de foma firme, no seu desejo de iniciar e finalizar

⁸ Durante a pesquisa de campo em 2016, realizei vários “anteprojetos” de arquitetura na aldeia Mutum. Entre esses, a moradia da cacique, que foi posteriormente construída por ela entre 2018-2019. A proposta da Escola da Cultura Yawanawá ainda não foi materializada, mas foram articuladas diversas parcerias para sua futura viabilização. Outro anteprojeto pensado posteriormente nos encontros realizados no Rio de Janeiro, o Centro de Estudos de Plantas Medicinais, também foi construído por eles entre 2018-2019. No presente artigo será abordado o processo paralelo ao desenvolvimento dos anteprojetos, com foco nos relatos e nas práticas culturais vivenciadas na pesquisa de campo na TIRG.

a dieta do *rare muka*⁹, apesar das condições de extrema austeridade corporal que a tradição exige. Após essa demonstração de força feminina, elas começaram uma série de transformações ou modificações das práticas ou técnicas espirituais ancestrais. Hushahu e Putany, sujeitos ativos da própria produção regulamentar, construíram um novo status como mulheres pajés dentro da sociabilidade indígena, que se adequava aos tempos e narrativas das lógicas urbanas dos nawa, propiciando assim a criação de numerosas alianças. Dessa forma, elas inauguraram uma visão cosmológica sensível a determinados processos e símbolos tradicionais que reverbera ainda hoje na produção artística, espiritual e arquitetônica do território.

No percurso da pajé Hushahu, atual liderança feminina espiritual da aldeia Mutum, há uma série de relatos imprescindíveis para narrar o processo de reescrita e luta imbricada à sua ação inventiva espiritual¹⁰. Durante o processo de reclusão, ao longo das diversas dietas realizadas pela pajé, ela teve acesso ao seu saber ancestral mediante revelações ou visões imagéticas. Dentre essas visões, uma é de singular importância, a imagem da *awavena*¹¹ (borboleta), recebida como presente de um *yuxin*¹² (espírito). A borboleta é um animal que, mediante uma dança leve e sutil no ar, consegue pousar em lugares únicos da Floresta Amazônica, como na cabeça da sucuri. É assim que o poder do seu voo e seu pouso estratégico simbolizam a magnitude do poder feminino (SOUZA, 2015). A *awavena* também se relaciona às concepções atreladas ao belo, que são expressas na língua Yawanawá como *rautihu*¹³. E *Rautihu* foi o nome escolhido pelas mulheres Yawanawá

para batizar a marca de produtos e objetos que elas elaboram para embelezar o corpo e cujo símbolo gráfico é uma combinação geométrica entre o desenho da sucuri e da borboleta.

Essas (re)narrativas constituem parte essencial do repertório conceitual nativo que as mulheres ativam para constituir matrizes próprias de pensamento e práticas contra-coloniais, frente às recentes relações *yawa-nawa*¹⁴. Muitos dos *kene*¹⁵ (grafismos) que Hushahu fez estão sendo reproduzidos pelas mulheres jovens como marca Yawanawá, pintados nos corpos das pessoas com urucum e jenipapo, durante os ritos, festas ou cerimônias nas aldeias ou nas cidades. Deve-se esclarecer que, conforme a narrativa Yawanawá, os *kene* teriam sido (re)inventados por meio do conhecimento que foi passado à Hushahu mediante as dietas. E a pajé operou como uma mediadora entre o saber ancestral – vivo e contínuo, que estava dormente – e os novos entendimentos e técnicas introduzidas no período atual da retomada dos costumes.

Esse relato sobre a mediação entre os conceitos ancestrais e o reposicionamento das práticas artísticas me foi passado durante a minha estadia na aldeia Mutum. Uma Yawanawá me explicou que Hushahu não criou os *kene*, ou seja, ela recuperou por meio da sua dieta esse saber que estava esquecido. Os *kene* já existiam, mas eram pintados unicamente nos corpos e no papel. Ela disse com essas palavras: “é como escrever o nome de uma pessoa que não estudou e escreve de um jeito. Quem foi para a cidade e estudou, vai escrever o nome igual, só que com uma letra mais bonita”.

⁹ Conforme explica a antropóloga Laura Pérez Gil (2001), no processo de iniciação xamânica Yawanawá os aprendizes devem cumprir uma ou várias dietas. A dieta impõe reduzir a quantidade de alimentos que podem ser ingeridos, eliminar o consumo de alimentos doces e permite apenas beber bebidas azedas, como a caiçuma. Existem várias dietas associadas à tradição Yawanawá, uma das mais conhecidas é ingerir uma bebida alucinógena feita de uma planta chamada *rare muka* (*rare ruwa waki*) (PÉREZ GIL, 2001).

¹⁰ Apesar de Hushahu não estar na aldeia durante a minha pesquisa de campo, compreendi que a figura dela é central, inclusive na sua ausência física, devido a falas e relatos realizados pelas mulheres durante as nossas trocas.

¹¹ O termo se refere à borboleta, e sua figura e representação está associada aos *kenes*.

¹² Impulso vital que atravessa todos os seres vivos e os dota de características próprias (PÉREZ GIL, 2001).

¹³ Conforme Souza (2015) refere-se a “estar vestido de forma mais bela”, sendo um termo associado aos adornos e pinturas corporais (*kene*).

¹⁴ O termo *nawa* significa povo e é usado coloquialmente para denominar os não indígenas.

¹⁵ Os *kene* são as pinturas tradicionais aplicadas nas partes do corpo e da face, realizadas com urucum e jenipapo, e operam como um sistema de proteção contra os maus espíritos (VINNYA et al., 2007).

No processo paulatino da construção da sua liderança, “Hushau queria fazer tudo com um jeito de mulher” (SOUZA, 2015, p. 80) e a ênfase no universo feminino atravessa os trabalhos e manifestações artísticas da sua produção. Na atualidade, ela lidera numerosos encontros do novo campo xamânico, viajando constantemente pelo Brasil e pelo mundo, e construindo sua própria matriz discursiva feminina e espiritual. Nos últimos anos, ela promoveu vivências e encontros na aldeia Mutum com foco no trabalho espiritual, particularmente com grupos de mulheres. A chegada de visitantes que valorizam a cultura, as curas e as terapias indígenas também mobiliza o reposicionamento de saberes autóctones, liderado por uma geração de mulheres Yawanawá que vivenciou o impacto das missões evangélicas e que, hoje em dia, se dedica a resgatar a própria língua, cânticos, pinturas, grafismos, cerâmicas e todas as expressões de arte nativa.

Outros elementos de enfeite e manifestações artísticas foram recriados ou reinventados nas últimas décadas, como a confecção manual dos cocares ou *maíí*. Conforme descreve o professor Vinnya, durante o período de contato com os seringueiros da região, os Yawanawá diminuíram a elaboração cotidiana das suas peças de arte: enfeites, cestaria, cerâmica, armas, arco e flecha, lança, entre outras. Mas a partir do momento em que eles reposicionaram seus hábitos culturais, no início da década de 1990, sentiram a necessidade de reconstruir as manifestações artísticas da cultura material (VINNYA et al., 2007). A professora da aldeia Mutum me explicou que um primo dela, entre outras pessoas, fez ressurgirem as técnicas de costura e fabricação manual dos atuais cocares. Dessa forma, estendeu-se também entre os mais jovens a possibilidade de (re)criar e reinventar inúmeros elementos ou objetos materiais da cultura Yawanawá.

Frente à opressão da herança do período colonial, que reproduz o dismantelamento cognitivo e a desordem das memórias indígenas (SIMAS; RUFINO,

2018), movimentos de reinvenção da vida afloram na população Yawanawá – como se destaca no relato da pajé Hushahu, ao exercer o seu poder de acesso aos fundamentos espirituais ancestrais. Esses movimentos coexistem com inúmeras ações coletivas cotidianas de (re)existência feminina atreladas, principalmente, à permanência e à sobrevivência da língua Yawanawá e das técnicas materiais artísticas – fundamentadas no saber do encanto e na experiência cosmológica, e forjadas na dor e no sofrimento dos tempos de opressão (VINNYA et al., 2007).

Produzir essas (re)narrativas e práticas de contra-ataque às heranças coloniais implica revelar sua capacidade de resiliência na esfera cosmológica, corporificada na existência dos povos ameríndios durante os últimos cinco séculos, os quais, habitando “em um outro mundo, um mundo de outros, de seus invasores e senhores” (VIVEIROS DE CASTRO; DANOWSKI, 2017), mantêm viva a sua visão de mundo. Com suas rotinas culturais e saberes corporais pulsantes, especialmente as mulheres Yawanawá materializam, cotidianamente, uma transgressão às formas de dominação espacial, na medida em que elaboram estratégias políticas complexas de mutação e adaptação às dinâmicas territoriais do seu habitat, assentadas em sua cosmologia e que circulam em seus corpos e existências.

Fios para pensar juntas a Arquitetura Yawanawá na contemporaneidade

No início do processo coletivo projetual que implicava o pensar juntas os espaços arquitetônicos para a aldeia Mutum, as mulheres compartilharam comigo relatos que lançaram luz sobre a memória oral da espacialidade tradicional Yawanawá¹⁶. Entender as transformações paulatinas do habitar originário foi essencial para a idealização de arquiteturas contemporâneas e de forma espontânea surgiram diversas vozes Yawanawá que narraram suas vivências e/ou relatos do espaço tradicional.

¹⁵ O recorte de gênero da investigação também expressa as interlocuções estabelecidas durante a pesquisa de campo. A minha comunicação se realizava por mediação da cacique e um grupo de mulheres que frequentavam diariamente sua casa: a irmã, a cunhada e a professora Yawanawá da escola infantil. A relação com esse pequeno grupo e outras mulheres próximas a elas era diária. O lugar onde realizava as maquetes e desenhos das arquiteturas era um espaço aberto construído pela cacique, que se configurava como uma extensão da sua própria casa.

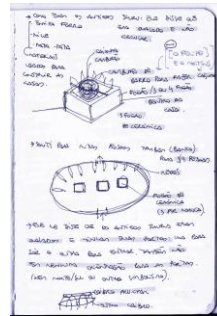


Figura 01: Desenhos no caderno de campo que registram a conversa com o professor Yawanawá, desenho em planta do shubu.

Fonte: Elaboração própria, 2016

Atualmente, na aldeia Mutum unicamente duas ou três pessoas mais velhas se lembram de terem morado dentro de um *shubu* tradicional quando eram crianças. Não existem registros gráficos prévios ao contato com os grupos de seringueiros e a transmissão oral é a principal fonte de reconstrução espacial e epistemológica da habitação originária. Portanto, o encontro e o diálogo com os anciãos da aldeia, que conservaram na sua memória vivencial a conformação espacial, configurou-se como o espaço de troca essencial na constituição do entreconhecimento. Inicialmente, era erguida a estrutura com uma madeira flexível, que atingia a curvatura suficiente para conformar o esqueleto ovalado até chegar à altura desejada da cumeeira e, posteriormente, uma vez finalizada a armação, essa carcaça era totalmente revestida com folhas de palmeira, até o chão.

O professor Yawanawá da aldeia detalhou-me a configuração do espaço interior do *shubu*, conforme os desenhos e anotações realizados conjuntamente durante a nossa conversa no caderno de campo (Figura 01). Um elemento essencial que configura a centralidade do espaço interior é o fogo. Inclusive, em algumas músicas tradicionais, o espaço interior do *shubu* é descrito como um lugar de proteção, segundo depoimento da liderança feminina Yawanawá. Dentro do *shubu* se construíam vários fogões de cerâmica, onde era preparada a *caíquema*¹⁷ e outros alimentos. Todos penduravam suas redes e dormiam agrupados em núcleos familiares

e, assim, cada grupo habitava o seu espaço ou microcosmos dentro do *shubu*.

Um detalhe estrutural relevante para estudar a forma possível do *shubu* foi revelado nos relatos do tio da cacique Yawanawá, ao explicar que “o comprimento da cumeeira era de um metro e depois a estrutura descia até o chão”, ou seja, nas suas palavras, “depois pode ser todo o grande que quiser até o chão”. Conforme a peça da cumeeira aumenta de tamanho, o círculo se deforma e se transforma em uma elipse, alargando o espaço do *shubu* (CASTRO FARIA, 1951). Esse detalhe também revela a sofisticação do desenho estrutural do *shubu*, que poderia ser construído em distintos tamanhos, a depender das necessidades específicas do grupo.

Outras informações sobre o *shubu* foram reveladas por meio da observação de registros fotográficos realizados na época do seringal, já que nessa fase se inicia a paulatina mutação material e formal do espaço coletivo. As imagens que mostram as construções da época (Figura 02) indicam que o processo de modificação do *shubu* foi gradual e a sua transição não segue uma linearidade temporal. O habitat Yawanawá está em constante deslocamento e não se deve esperar a narrativa de um tempo linear na descrição das construções Yawanawá, que foram variando ao longo do tempo, inclusive pelo próprio desejo do grupo de incorporar técnicas e formas de vida no seu habitar-construir.

¹⁷ A *caíquema* é uma bebida realizada com mandioca cozida e fermentada



Figura 02: Desenho realizado sobre registro fotográfico realizado na época do seringal.
Fonte: Elaboração própria, 2020



Figura 03: Registros de diversas habitações construídas na aldeia Mutum em 2016.
Fonte: Elaboração própria, 2016

A diversidade de repertórios espaciais formais e materiais, manifestados nas habitações construídas na aldeia Mutum, conforme a Figura 03, expressam os ciclos de sabedorias que acumulam e atravessam as técnicas, lógicas e cosmologias, reivindicando a arquitetura indígena contemporânea como *locus* de pulsação de conhecimento onde sobrevivem as erudições ancestrais e se reinventam cotidianamente formas de vida. Na contemporaneidade, a arquitetura Yawanawá invoca pluralidade de temporalidades, espacialidades e formas de estar-no-mundo.

Após a expulsão da população não indígena que ocupava e explorava o território Yawanawá na década de 1990, o grupo iniciou na aldeia Nova Esperança¹⁸ a construção de vários espaços arquitetônicos atrelados ao ressurgimento dos hábitos culturais cotidianos. Sucessivamente, essa iniciativa foi se expandindo às outras aldeias da TIRG. Reavivar as práticas espirituais e festivas originárias, denominadas *mariri*¹⁹, também

promoveu a entrada no território de visitantes urbanos, durante curtos períodos. Dessa forma, surgiu a necessidade de reinventar diversas arquiteturas para albergar os festejos, cerimônias e outras celebrações espirituais ancestrais. O reposicionamento das praxes cotidianas nas aldeias atravessadas pela relação *yawanawá* instigou a formulação de espacialidades construídas com o intuito de receber e alocar os *nawa*.

Atualmente, pequenas celebrações, danças e cantos fazem parte da rotina nas aldeias, principalmente na parte da tarde e/ou noite. Durante a minha estadia na aldeia Mutum, vivenciei duas cerimônias noturnas de *uni*²⁰. Essas celebrações de uni foram conformadas espacialmente mediante rodas concêntricas desenhadas pelos corpos ao redor do fogo. A experiência pessoal do ritual me possibilitou vivenciar a dança coletiva em volta da fogueira, na qual os corpos em movimento moldam a essência do espaço cerimonial. A cena se dispôs em três espaços concêntricos, de dentro para

¹⁸ Fundada em 1991, Nova Esperança se localiza a poucos minutos de barco da aldeia Mutum, subindo o Rio Gregório. Depois de um período de reorganização político-social interna, a aldeia conformou o epicentro da reagrupação realizada pelos Yawanawá na década de 1990.

¹⁹ O termo *mariri* é utilizado para descrever festas ou eventos de diversas características, podendo significar um grande evento ou festança, ou designar uma sequência de festas espontâneas de menor escala, como as danças, cantos e brincadeiras realizadas cotidianamente. Desde 2012, na aldeia Mutum organiza-se anualmente um evento festivo que recebe o nome “Festival Mariri Yawanawá”.

²⁰ Termo que define a bebida da ayahuasca. Trata-se do cozimento realizado com o cipó *Banisteriopsis caapi* e as folhas da *Psychotria viridis* que, em Yawanawá, significam, respectivamente, uni e kawa.



Figura 04: Dança em roda do povo Yawanawá.
Fonte: Elaboração própria, 2020

fora: 1) o fogo; 2) os corpos de mãos dadas, cantam e dançam em roda; e 3) os corpos sentados, observam, cantam e tocam instrumentos em volta. A comunidade Yawanawá organizou coletivamente seu espaço em movimento, definindo o perímetro ao redor do fogo, marcando ciclos temporais em um fluxo contínuo, sem princípio nem fim.

No presente, na ressurgência das festas *mariri* manifesta-se a permanência da espacialidade ancestral, como forma de estar-no-mundo, na dança dos corpos em roda circular. Ou seja, observei uma estreita relação morfológica entre a dança tradicional indígena e a concepção do espaço tradicional, o *shubu*. Durante as festividades (Figura 04), o grupo conforma uma dança em roda e realiza uma trajetória em movimento circular, pulsando coletivamente, e os Yawanawá reescrevem na memória dos corpos a espacialidade nativa. Diversas pesquisas estudaram a relação entre a dança circular, as propriedades simbólicas do círculo e a expressão da trajetória dos corpos dançantes no seu âmbito social (TURNER, 1974; OSTETTO, 2014; WOSIEN, 2000). Seja uma dança operada durante um ritual ou um espaço arquitetônico para o habitat, ambas são formas de interação entre seres vivos e o ambiente, que se manifestam no meio físico. Assim, por meio da dança pautada por fluxos de energias e movimentos concêntricos, os Yawanawá mantêm viva e reinventam a espacialidade do *shubu*, atrelada à sua visão cosmológica ancestral.



Figura 05: Desenhos no caderno de campo que registram meus encontros com uma família Yawanawá.

Fonte: Elaboração própria, 2016

Na aldeia Mutum observei que, quando alguma decisão conjunta precisava ser tomada pelo grupo, de forma natural se desenhava a morfologia espacial circular, com todos sentados em roda. Assim, em situações cotidianas, como durante as refeições domésticas que presenciei, as famílias se sentam no chão e compartilham a refeição em roda (conforme Figura 05), além das comemorações religiosas ou *mariris*. Quando a circunstância atravessava uma questão da organização interna política, econômica ou festiva, vivenciei como parte do corpo coletivo yawa-nawa, de modo sincrônico, a constituição da roda.

Na vivência das rotinas culturais no cotidiano da aldeia Mutum revelaram-se permanências e reinvenções das práticas espaciais nativas. A espacialidade ancestral, materializada no *shubu*, pulsa na corporeidade coletiva Yawanawá e permanece nas praxes contemporâneas do dia a dia no ato de habitar a Floresta. Os corpos vigoram, acionam e constroem as potências de recriar e sonhar outros tempos/espaços possíveis. Os corpos são suporte de saber e memória, o *locus* da sobrevivência das sapiências espaciais ancestrais, que atualmente reinventam suas próprias formas de (re)existir na Floresta Amazônica. Assim, o ambiente concêntrico do *shubu* sobreviveu²¹ e pulsa no corpo coletivo dos Yawanawá, e as suas praxes emergem como formas de saber-praticar.

²¹ Termo usado em SIMAS; RUFINO, 2018.



Figura 06: Habitação construída no Centro de Cerimônias e Curas da aldeia Mutum.

Fonte: Elaboração própria, 2016

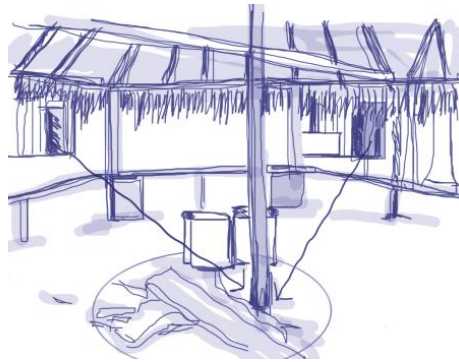


Figura 07: Desenhos no caderno de campo que registram o tapiri e as pequenas moradias construídas no Centro de Cerimônias e Curas da aldeia Mutum.

Fonte: Elaboração própria, 2016



Com o ressurgimento das praxes ritualísticas, adveio a necessidade de construir uma série de projetos arquitetônicos que expressassem as sabedorias assentadas no suporte físico do corpo e que supravivem nos ritos, ritmos, vozes e coreografias. Nesse sentido, motivou-se a idealização do *Centro de Cerimônias e Curas* da aldeia Mutum, liderado pela pajé Hushahu que, entre os anos de 2012 e 2013, decidiu construir um espaço com a intenção de abrigar os que visitam a Floresta durante a experiência dos retiros ou das dietas espirituais.

Em termos espaciais, o *Centro de Cerimônias* é composto de diversos ambientes, todos construídos exclusivamente com matérias-primas autóctones. Nessas construções são visíveis as técnicas, ciências e práticas construtivas do saber-fazer indígena. As madeiras usadas para levantar as estruturas apresentavam-se sem serrar, os nós e conexões estruturais foram realizados

mediante encaixes e amarrações de cipó, e as folhas de palmeira revestiam as coberturas. Em uma pequena moradia que visitei, por exemplo, todas as paredes foram vedadas com as folhagens de palmeira, conforme mostra a Figura 06.

Na configuração espacial dos ambientes destinados à celebração de rituais também se percebe uma organização em planta de círculos concêntricos. No espaço central desse ambiente para realizar cerimônias foi construído um *tapiri*²² sem assoalho e, ao redor do *tapiri*, uma série de pequenas moradias. Todas essas pequenas habitações tinham suas portas abertas em direção ao ponto central do *tapiri*, onde permaneciam os restos da fogueira da última celebração de uni, como ilustra o desenho na Figura 07. Nesse sentido, percebi a materialização de uma morfologia em três espaços concêntricos, similar às constituídas na dança em roda

²² As arquiteturas comunitárias com planta circular, sem “paredes” e parâmetros verticais, são comumente chamados de tapiri na TIRG, e são as estruturas temporárias erguidas originariamente durante os acampamentos de caça e pesca.

da cerimônia de uni: a fogueira no epicentro do espaço, o *tapiri* que conforma uma estrutura circular em volta do fogo, e as pequenas habitações.

As formas de reinvenção de práticas espaciais lideradas pelas mulheres Yawanawá são compreendidas como sementes que enraizaram e despontam na criação e construção da sua própria prática de contra-ataque aos silenciamentos epistêmicos, visando a permanência dos valores indígenas, que opera com o seu próprio arsenal cognitivo – e provoca uma “bifurcação da natureza do outro” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 119). São os saberes corporais que possibilitam (re)localizar as praxes contemporâneas da população indígena, *locus* de inteligências políticas, poéticas e sociais que afirmam o reconhecimento e a legitimidade de uma ontologia, com possibilidade de diálogo com outros. Diálogo que nos permite *pensar e desejar* juntas o tecer de uma agenda para a Arquitetura Yawanawá na contemporaneidade.

Observações finais: caminhos para constituir outros mundos

O corpo coletivo Yawanawá, após um século de contato com povos não indígenas – que impuseram com diversas lógicas a desordem das memórias indígenas –, ressurgiu do apagamento epistêmico no que se refere aos seus saberes e dinâmicas espaciais ancestrais. Esse processo foi compreendido ao longo de uma ação de mútua implicação, que envolve um *pensar junto* com as mulheres Yawanawá, na aldeia Mutum, possíveis arquiteturas atuais. Durante a pesquisa de campo vivenciei uma série de técnicas, práticas e conformações ambientais que podem ser estudados como uma atualização do seu repertório de (re)existência espacial, já que corporificam a sobrevivência de seus conhecimentos cosmológicos.

Na trajetória concêntrica da dança coletiva em roda se revela como os corpos Yawanawá são suportes de saberes que permanecem vivos e acionados e reinventam na cotidianidade as potências de suas práticas. Constata-se, assim, que as espacialidades sociais Yawanawá, ritualísticas, religiosas, festivas e/ou políticas, se materializam compondo uma morfologia comum.

Essa espacialidade, portanto, não se configura exclusivamente como um símbolo ou rito, e sim como um modo de estar-no-mundo juntamente, de habitar o corpo coletivo e de acolher o espaço para a multiplicidade – que permite a polirracionalidade de vozes e de diálogos, tecidos nas inúmeras lógicas estabelecidas entre os *nawa-yawa*.

Certamente, o estudo da arquitetura Yawanawá não se limita à expressão do “objeto arquitetônico” tradicional, o *shubu*, mas também deve dialogar com o conhecimento pulsante, que implica um saber-fazer, um saber-praticar, um saber-dançar, que continua a viver nos corpos e abre caminhos para *constituir outros mundos e outras arquiteturas* na esfera acadêmica. Nesse sentido, no âmbito acadêmico, trata-se de reivindicar a arquitetura Yawanawá na contemporaneidade como *locus* de produção de conhecimentos e de confrontos de mútua implicação. Mediante a arte do cruço de saberes, se propõe deslocar o nosso próprio campo de conhecimento, assumir seus vazios e propor um exercício de trânsito, que vise redefinir o seu lugar na reprodução de uma única visão monológica.

Essa demanda é urgente: *pensar e construir juntos* uma agenda de estudos decoloniais na arquitetura, no urbanismo e na arte. Após o encontro com as mulheres Yawanawá, trata-se aqui de reivindicar a construção de uma base teórico-metodológica na arte do cruço, o que, nas palavras de Simas e Rufino (2018), não visa a substituímos os fundamentos e princípios inerentes ao nosso campo de saber, mas sim ressignificar, (re) narrar, questionar, visibilizar, desamararr lugares, realizando deslocamentos contínuos que nos permitam redefinir o locus da produção de conhecimento.

Em outros termos, trata-se de praticar *gestos e movimentos* em prol de uma ação descolonizadora que nos (re) situe perante os interlocutores e suas inteligências de forma horizontal. Nesse sentido, a ativista e socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2018) propõe pensarmos juntos sobre uma base intelectual indígena. Questionar como as coisas são pensadas é um gesto essencial ao processo. Rivera Cusicanqui sugere pensarmos juntos mediante a ideia do *ch'ixi*, um conceito

originário da cultura e epistemologia *Aimará*, que traduzido ao português identifica a cor cinza, “formada desde uma infinidade de pontos pretos e brancos que se unificam na percepção, porém também permanecem puros e separados” (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 69). Isso não significa uma condição híbrida de mestiçagem, já que os pontos se misturam na percepção, mas não se mesclam completamente.

Esse conceito indígena pode ser *experimentado* para superar a herança dos discursos de representação binários ou processos de hibridização e compreender a complexidade da contradição permanente entre a subjetividade indígena e europeia que conforma os corpos latino-americanos. Corpos em busca de um exercício de permanente autodescolonização, que avançam na luta pela *constituição de outros mundos* no âmbito acadêmico. Voltando à questão inicial do presente texto, que opera a partir uma perspectiva ontológica Yanomami, pretende-se desamarrear e reposicionar discursos enraizados no âmbito da arquitetura para avançar na *multiplicação de nosso mundo*. Para a arquitetura *respirar* é preciso aprofundar o estudo das histórias que afirmam a pluralidade de erudições no âmbito da cultura arquitetônica ameríndia, que vai desde o reconhecimento das formas de vida, de existência e de hábitos de ribeirinhos, caixas, quilombolas etc., todo um vasto leque de práticas e técnicas até agora construídas fora do cânone do saber acadêmico. Assim, ao reivindicar que saberes espaciais ancestrais vigoram nos corpos e são fontes vivas de produção de conhecimento estamos afirmando a *constituição* de uma arquitetura *que tem coração e respira*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRENNER, N; SCHMID, C. Planetary Urbanization. In: GANDY, Matthew. (org.). *Urban Constellations*. Berlim: Jovis, 2012. 10-13p.
- CARID NAVEIRA, Miguel Alfredo. *Yawanawá: da guerra à festa*. Dissertação. (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1999. 203p.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. 2 ed. Florianópolis: Desterro: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2017, 184p.
- FARIA, Luiz de Castro. Origens culturais da habitação popular no Brasil. *Boletim do Museu Nacional*, Nova Série, Antropologia n. 12, 1951. 71p.
- FERREIRA OLIVEIRA, Aline. *Yawa-nawa: alianças e pa-jés nas cidades*. Dissertação. (Mestrado em Antropologia social) - Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2012, 236p.
- JACQUES, Paola Berenstein. Notas fugidias sobre nossa herança antropófaga. *Redobra*, n.15, ano 6, Insurgências decoloniais. p. 111-120, 2020. Disponível em: http://www.redobra.ufba.br/wp-content/uploads/2020/15/7-REDOBRA_15-Ensaio_Paola_Berenstein_Jacques.pdf. Acesso em outubro de 2020.
- KOPENAWA, Davi.; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras, São Paulo, 2015. 729p.
- LEFEBVRE, H. *A revolução urbana*. Editora UFGM, Belo Horizonte, 1999 [1970].
- MENDO PÉREZ, Maria Ayara. *Tudo o que era ar se desmancha no capital: formas de urbanização extensiva na Terra Indígena Rão Gregório do estado do Acre*. (Doutorado em Planejamento Urbano e Regional). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro 2018, 304p.
- MONTE-MÓR, Roberto. Urbanização extensiva e novas lógicas de povoamento: um olhar ambiental. In: SANTOS, M.; SOUZA, M.; SILVEIRA, M. (Org.) *Território: globalização e fragmentação*. São Paulo: Hucitec: Anpurp.169-181, 1994.
- MOASSAB, Andréia. Os desafios de introduzir as categorias gênero e raça no ensino de arquitetura e urbanismo. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu, v. 3, n.2, p. 134-153, 2019. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/2478>. Acesso em outubro de 2020.
- OSTETTO, Luciana Esmeralda. *Danças circulares na formação de professores: a inteireza de ser na roda*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2014. 190p.
- PÉREZ-GIL, Laura. O sistema médico Yawanawá e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica. *CADERNOS de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v.17 (2), p. 333-344, mar-abr, 2001. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-311X2001000200008>

- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakax: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*- Buenos Aires: Tinta Limón, 2010. 80p.
- STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes: resistir a barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify, 2015. 160p.
- SIMAS, Luiz Antônio.; RUFINO, Luiz. *Fogo no Mato: A ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018. 124p.
- SOUZA, Renan Reis. *Arte, corpo e criação: vibrações de um modo de ser Yawanawá*. Dissertação. (Mestrado em Sociologia e Antropologia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015. 138p.
- TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974. 245p.
- VINNYA, Aldaiso Luiz; OCHOA, Maria Luiza Pinedo; TEIXEIRA, Gleyson de Araújo (org.). *Costumes e Tradição do Povo Yawanawá*. Comissão Pró-Índio do Acre. Organização dos Professores Indígenas do Acre. Belo Horizonte: Fale/UFMG: SECAD/MEC, 2007. 180p.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro , v. 8, n. 1, p. 113-148, Apr. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005&lng=en&nrm=i>. access on Oct. 2020. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018. 288p
- WOSIEN, Berhard. *Dança: um caminho para a totalidade*. São Paulo: Triom, 2000. 157p.

A pesquisa foi realizada no âmbito do curso de Doutorado, a autora recebeu a bolsa de auxílio de doutorado da CNPq