Submissão: 04/04/2021
Aprovação: 15/06/2021
Publicação: 30/09/2021

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 34 No. 3 Setembro – Dezembro 2021
Edição Especial: Tecnologias Perecíveis

ARTIGO

TAVYVA: A CASA COMUNAL DO POVO ASURINI DO XINGU

Fabíola Andréa Silva *

RESUMO

Neste trabalho apresento dados etnográficos sobre a *tavyva*, a casa comunal do povo Asurini do Xingu, mostrando que esta estrutura arquitetônica agrega múltiplos significados (social, ideológico, territorial, histórico e memorial), é um espaço de vivência (público e doméstico) de pessoas relacionadas socialmente, e se constitui a partir de tecnologias perecíveis. Este trabalho tem o objetivo, por um lado, de mostrar a potência agentiva e significativa de uma materialidade específica e, por outro, trazer dados que possam contribuir para o aprimoramento das reflexões teóricas e dos métodos investigativos (etno)arqueológicos sobre as casas e o universo doméstico das populações indígenas e, mais especificamente, daquelas da região amazônica.

Palavras-chave: tecnologia perecível; casa comunal; Asurini do Xingu.

* Universidade de São Paulo. Museu de Arqueologia e Etnologia. Laboratório de Estudos Interdisciplinares sobre Tecnologia e Território (LINTT). E-mail: faandrea@usp.br. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5995-4704.

Esta pesquisa foi financiada com recursos da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ).

DOI: https://doi.org/ 10.24885/sab.v34i3.914

ARTICLE

TAVYVA: THE COMMUNAL HOUSE OF THE ASURINI DO XINGU PEOPLE

ABSTRACT
In this paper I present ethnographic data about the communal house (tavyva) of the Asurini do Xingu people, showing that this architectural structure adds multiple meanings (social, ideological, territorial, historical and memorial), it is a living space (public and domestic) for persons socially related, and is constituted by perishable technologies. This paper aims to show the agentive and significant potency of a specific materiality, and also to present data that can contribute to the improvement of (ethno)archaeological theoretical reflections and methods on houses and the domestic universe of the indigenous populations, more specifically, of those populations who lived in the Amazon region.

Keywords: perishable technology; communal house; Asurini do Xingu.

ARTÍCULO

TAVYVA: LA CASA COMUNAL DEL PUEBLO ASURINI DEL XINGU

RESUMEN
En este trabajo presento datos etnográficos sobre la *tavyva*, la casa comunal del pueblo Asurini del Xingu, mostrando que tal estructura arquitectónica agrega múltiples significados (social, ideológico, territorial, histórico y memorial), es un espacio de vivencia (público y doméstico) de personas relacionadas socialmente, y se construye a partir de tecnologías perecederas. Este trabajo tiene como objetivo, por un lado, mostrar la potencia agentiva y significativa de una materialidad específica y, por otro, aportar datos que puedan contribuir a la mejora de las reflexiones teóricas y de los métodos de investigación (etno)arqueológica sobre las casas y el universo doméstico de las poblaciones indígenas, más específicamente de aquellas de la región amazónica.

Palabras clave: tecnología perecedera; casa comunal; Asurini do Xingu.

INTRODUÇÃO

O povo Asurini do Xingu [1] é conhecido pelas suas habilidades técnicas e rigor estético na produção da sua cultura material, da qual se destaca a grande casa comunal. Esta recebe a denominação de *tavyva*, uma palavra que tem como componente a palavra *tava* que significa "aldeia", e o elemento *yva* que pode ser traduzido como "aquilo que possibilita; que dá". Em sua gramática da língua Asurini do Xingu, Ruth Monserrat (1998) explica que a etimologia da palavra *tavyva* se assemelha a de outras palavras da língua Asurini como, por exemplo, a da palavra *marita'yva* que designa a palmeira de babaçu, ou a árvore que dá o *marita* (coco) (MONSERRAT, 1998, p. 41). Nesse sentido, a *tavyva*, ou casa grande, como dizem as(os) Asurini, é a estrutura que dá origem a uma aldeia. *Juruí*, uma mulher Asurini já falecida, costumava dizer: "morre alguém, constrói *tavyva*, tem aldeia". Isso quem me contou foi May, uma freira que pertencia à Ordem das Irmãzinhas de Jesus, e que viveu por mais de vinte anos junto com este povo.

A *tavyva* é uma estrutura multifuncional, servindo tanto como unidade de habitação dos grupos domésticos quanto como lugar para a realização de performances rituais e de sepultamentos. Essa casa, portanto, é uma estrutura de uso doméstico e ritual, e a sua organização espacial interna define uma clara separação entre as esferas doméstica(familiar) e pública(ritual/funerária). Assim, as duas extremidades da casa incluindo suas portas laterais são os locais destinados para a habitação e circulação de seus residentes. O centro, onde estão localizadas as portas da frente, e os fundos da casa são destinados aos sepultamentos e às performances do *turé*, um complexo ritual que trata dos temas da guerra e do guerreiro (*moakara*), da iniciação dos jovens (*kauiraú*) e da celebração daquela(e)s que morreram. Nele, também se encontra a *tauva rukaia*, a grande vasilha cerâmica produzida pelas mulheres Asurini. Esta vasilha possui fundamental importância nos ritos *tauva* e *kauara,* ritos esses que integram o complexo ritual *turé*.

Essa casa comunal, assim como outras casas indígenas, apresenta grandes dimensões (BALDUS, 1970, p. 140-164; COSTA e MALHANO, 1987; MELO e ABREU, 2019; OLIVEIRA, 2007, p. 74-133; SÁ, 1983; VIDAL, 1983, p. 98-100). Normalmente, ela tem em torno de 35m de comprimento, 7m de largura e 6m de altura. A sua estrutura é toda de madeira, constituída de esteios, travessões, longarina e cumeeira. Nela se apoiam os caibros, também de madeira, mas cuja flexibilidade possibilita dar à *tavyva* uma forma abobadada. A sua cobertura é feita com a prefoliação da palmeira babaçu, e todas as suas amarrações são de cipós e enviras. Essa grande casa Asurini, portanto, se constitui a partir de uma tecnologia perecível. Além disso, ela é uma estrutura em que outras tecnologias perecíveis são levadas a cabo, e onde coisas perecíveis são processadas, consumidas, usadas, armazenadas e descartadas (Figura. 1).

[1] Este povo indígena amazônico é falante de uma língua da família linguística Tupi-Guarani e, atualmente, ocupa três aldeias (*Kwatinema, Itaaka* e *Myiryna*) na T.I. Koatinemo, localizada nos municípios de Altamira e Senador José Porfírio, no estado do Pará. A aldeia *Kwatinema* é a mais antiga, datando do ano de 1985. As outras aldeias, *Itaaka* e *Myryna,* foram fundadas, respectivamente, em 2011 e 2016.

Figura 1. *tavyva Kwatinema* (2006).

A *TAVYVA* DA ALDEIA *KWATINEMA*

No ano de 1996, iniciei minhas pesquisas junto ao povo Asurini do Xingu, e eu jamais esquecerei a primeira vez em que cheguei à aldeia *Kwatinema* naquele início de tarde, no final de outubro, depois de mais de seis horas de uma viagem cansativa e, ao mesmo tempo, deslumbrante pelo rio Xingu. Nessa época do ano, navegar no rio é difícil, pois a falta de chuvas na estação seca faz com que ele apresente trechos rasos, de navegação lenta, e trechos muito encachoeirados, de navegação perigosa. No entanto, é nessa época também que se pode vislumbrar as lindas ilhas e praias de areias e águas cristalinas. Cheguei cansada na aldeia, mas ao mesmo tempo, empolgada para viver a experiência que ali me aguardava; uma experiência que já dura vinte e cinco anos.

Por ordem do chefe de posto da FUNAI, fui direcionada para as dependências da farmácia, pois este costumava ser o local de alojamento de visitantes e profissionais de saúde. Depois de ali me instalar, fui caminhar pela aldeia, sendo acompanhada por May, a freira que mencionei no início deste texto, e que vivia na aldeia *Kwatinema* há vários anos. Naquela tarde, fui apresentada para algumas famílias asurinis, e conheci *Myra*, *Matuja*, *Apeuna*, *Parakakyja*, *Apirakamy, Mara* e *Maya,* que acabaram se tornando as principais interlocutoras durante a realização de minha tese de doutorado. No que se refere à paisagem da aldeia, duas coisas me impressionaram durante esta minha caminhada: a *tavyva*, que, com os seus seis metros de altura e duzentos e dez metros quadrados de área, era uma coisa realmente imponente; e a quantidade de vasilhas cerâmicas espalhadas por todos os lugares.

Meus primeiros dias na aldeia *Kwatinema* transcorreram de modo muito tranquilo, pois todas(os) indígenas eram extremamente amáveis e eu me sentia bastante acolhida por todas essas pessoas. No entanto, no quinto dia de minha chegada, essa tranquilidade foi abalada, pois a aldeia amanheceu aos gritos e com muita correria. A *tavyva* estava pegando fogo e, em menos de duas horas, ela havia sido totalmente destruída. Durante o incêndio, a preocupação das mulheres e dos homens asurinis era a de que as chamas da *tavyva* atingissem as demais casas e que todos os seus bens fossem destruídos. Assim, homens, mulheres e crianças tratavam de retirar as coisas de dentro das suas próprias casas e da *tavyva* e, ao mesmo tempo, jogavam água nos seus telhados e tentavam apagar as chamas que consumiam a casa grande. O risco das demais casas da aldeia pegar fogo era eminente, tendo em vista que muitas delas ficavam no entorno próximo da casa comunal. A situação era desesperadora e eu não consigo encontrar palavras para descrevê-la, apesar de ter vivido com as(os) asurinis esse trágico momento, carregando água e tentando resgatar as suas coisas. Minha lembrança mais vívida é a de estar no interior da *tavyva*, cercada pelas chamas, tentando ajudar algumas pessoas a carregar seus

cestos, roupas, cuias, bancos, utensílios, ferramentas, animais, alimentos, matérias-primas e redes; um verdadeiro caos!

Quando as chamas finalmente cessaram, o clima era de profundo desânimo e desolação por toda a aldeia *Kwatinema*, sendo que, de tempos em tempos, se ouvia o choro de algumas mulheres, muito alto e de grande pesar. Um lamento que eu ouviria muitas outras vezes durante rituais, funerais e momentos de tristeza coletiva, já que se tratava do choro ritual que as mulheres ecoam nessas diferentes situações da vida asurini. O único alívio que se tinha era que o restante da aldeia estava intacto e que ninguém havia sido ferido pelas chamas. Além disso, muitas coisas pertencentes às pessoas que viviam na *tavyva* tinham sido resgatadas, ou seja, a perda não havia sido total para aquelas famílias.

No dia seguinte, homens e mulheres prontamente começaram a trabalhar nas áreas internas e externas da *tavyva* destruída, avaliando os estragos do fogo nos esteios, retirando os caibros, travessas, longarina e cumieira queimados, varrendo as cinzas e detritos do chão e retirando dos escombros as inúmeras vasilhas cerâmicas que haviam resistido ao fogo (Figura. 2). Os homens também protegeram o local dos sepultamentos com uma armação de madeira coberta de palha de babaçu. Paralelamente a essas atividades, os grupos domésticos que moravam na *tavyva* começaram a planejar a construção de suas novas casas que, *ao fim e ao cabo*, foram erigidas no entorno da área da casa grande.

Figura 2. *Tavyva Kwatinema* destruída pelo fogo (1996).

Eu acompanhei essas atividades de limpeza e diagnóstico dos danos causados pelo incêndio e, obviamente, como etnoarqueóloga não pude deixar de perceber aqueles aspectos contextuais que costumam ser relevantes para se pensar a formação do registro arqueológico. De imediato, a distribuição das vasilhas cerâmicas pela *tavyva* – mais de 200 vasilhas – me chamou a atenção, pois elas estavam concentradas por todo o perímetro, e posicionadas nos mesmos locais que tinham sido ocupados pelas famílias antes do grande incêndio. Eu já havia percebido esse padrão de distribuição quando

visitei a *tavyva*, na minha chegada à aldeia e, depois do incêndio, isto ficou muito nítido: as vasilhas ficavam sempre agrupadas próximas às paredes da casa.

Um fato relevante é que durante o incêndio, as pessoas não se ocuparam com a retirada das vasilhas enquanto a *tavyva* queimava e, por isso, estas ficaram no mesmo lugar. Observei que havia vasilhas intactas e quebradas, com e sem marcas de fuligem, incluindo a grande vasilha ritual *tauva rukaia*. Outra coisa que me saltou aos olhos foi a resistência de alguns elementos estruturais ao fogo (p.ex. esteios, caibros). Alguns esteios, inclusive, foram reaproveitados posteriormente na nova *tavyva*, apesar de estarem marcados pelo fogo. Segundo me disseram, eles poderiam continuar sendo usados porque tinham queimado superficialmente e se mantinham firmes na terra, sendo potencialmente resistentes para continuar sustentando a cobertura da casa. Um aspecto também relevante neste contexto era a quantidade de cinzas que se acumulavam no piso e ao longo do perímetro da casa, bem como a elevação, compactação e coloração acinzentada do piso da *tavyva* em relação ao terreno em volta (Figura 3 a; b; c).

Figura 3. a) vasilhas cerâmicas depositadas na *tavyva* após o incêndio; b) partes estruturais que resistiram ao incêndio; c) detalhe do perímetro da *tavyva* com o acúmulo de cinzas.

Durante o tempo em que lá permaneci, no ano de 1996, esse trágico acontecimento foi o tema das conversas no cotidiano, tendo desencadeado a realização de muitos rituais *maraká*, pois, segundo os pajés, era necessário restabelecer o *ynga* (princípio vital) das pessoas da aldeia, que havia se perdido ou enfraquecido por causa da destruição da *tavyva*. O *maraká* é um ritual terapêutico e propiciatório, no qual os pajés entram em contato com os pajés espirituais – que atuam como seus guias e mestres durante as suas viagens xamânicas – para deles receber o *moynga* (remédio), que será transmitido para os humanos a fim de curar suas doenças e/ou restabelecer/fortalecer o seu *ynga* (princípio vital) (MÜLLER, 1990, p. 135-203). Nesse ínterim, os homens e as mulheres ficavam planejando a construção da nova *tavyva,* e, embora houvesse um desejo de iniciar as atividades ainda naquele ano, foi somente na estação seca do ano seguinte – maio de 1997 – que a construção foi de fato iniciada, e levou dois anos para ser concluída (Figura 4).

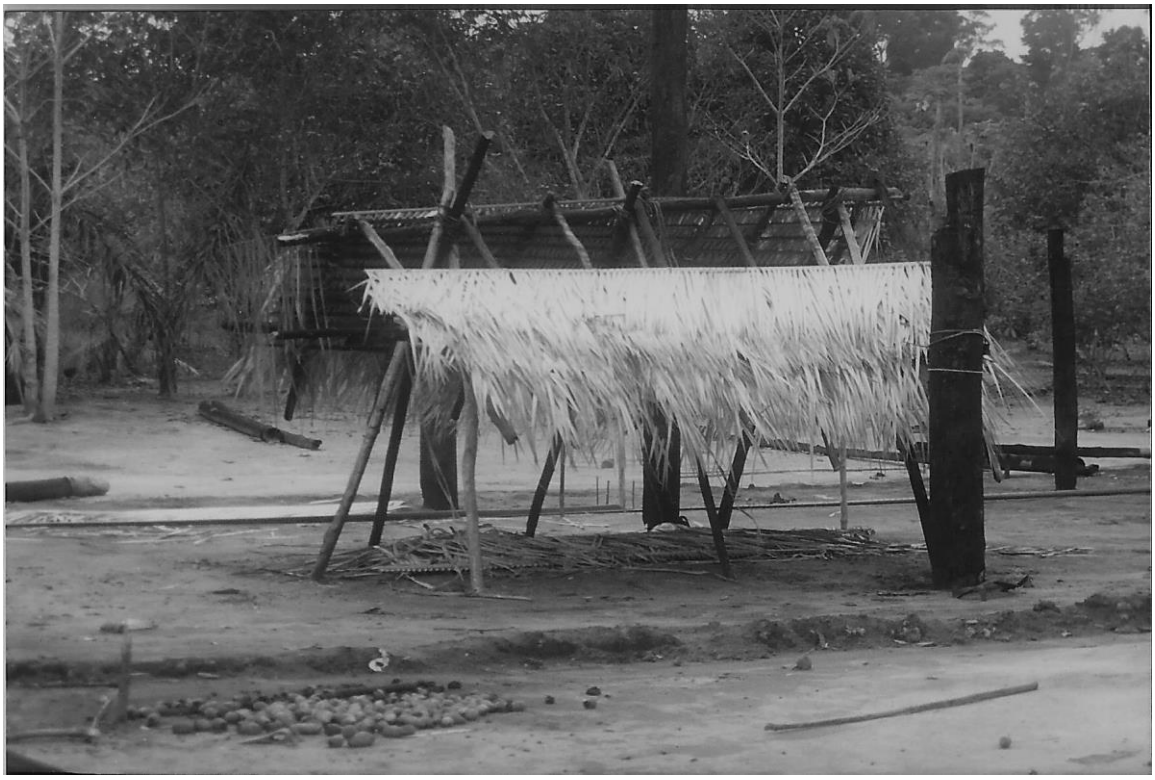

Figura 4. Detalhe da área de sepultamento na área interna da *tavyva* após a limpeza dos vestígios do incêndio.

RESSURGINDO DAS CINZAS

Ao longo desses anos em que desenvolvi pesquisas junto ao povo Asurini, foram construídas 4 *tavyvas*: 3 na aldeia *Kwatinema* (1997-1999; 2005-2006; 2012) e 1 na aldeia *Itaaka* (2015). As casas da aldeia *Kwatinema* foram construídas na mesma área da aldeia, sempre incorporando o lugar dos sepultamentos e, às vezes, reaproveitando alguns esteios já existentes. Incorporar a área de sepultamentos na nova construção é algo recorrente, e Müller (1990, p. 52) testemunhou esse mesmo comportamento por ocasião da construção de uma *tavyva* na antiga aldeia *Kwatinema*, localizada no igarapé Ipiaçava, na década de 1980. Ou seja, ela também foi feita no mesmo local da anterior, incorporando a área dos sepultamentos, porém com a diferença de que ela foi feita totalmente com esteios novos e posicionada perpendicularmente à casa anterior. Na aldeia *Itaaka* a casa grande foi construída inteiramente de primeira mão, pois não havia

uma estrutura remanescente anterior, e a razão para a sua construção foi a morte de uma criança de poucos meses de vida.

De todas essas 4 *tavyvas* que foram construídas nas aldeias Asurini, entre os anos de 1997-2018, eu somente acompanhei e documentei, sistematicamente, a sequência construtiva daquela que foi erguida durante os anos de 1997-1999 na aldeia *Kwatinema*, depois do incêndio, conforme descrevo a seguir[2].

No ano de 1997, retornei à aldeia *Kwatinema* para dar continuidade às minhas pesquisas, tendo permanecido em campo durante os meses de setembro, outubro e novembro. Ao chegar constatei que já haviam sido colocados 8 dos 10 esteios periféricos verticais da casa, bem como o travessão central. Como descreveu Müller (1990, p. 53), a chegada desses esteios à aldeia foi acompanhada, em um primeiro momento, do choro ritual executado pelas mulheres e, na sequência, pela referência do dono da casa (*tavyvejara*) àquelas(es) que morreram, e por um choro ritual coletivo. Segundo me disseram, os esteios que recebem esse choro ritual são aqueles alinhados no centro da *tavyva*, próximos às sepulturas, bem como o travessão central colocado sobre eles. Como eu não estava na aldeia quando esses esteios foram trazidos, não pude presenciar esse momento, mas acompanhei a colocação dos 2 esteios periféricos verticais restantes e também a colocação dos demais travessões, mas em nenhuma dessas ocasiões aconteceu o choro ritual. A obtenção desses esteios periféricos e travessões é uma tarefa muito árdua e que mobiliza várias pessoas, demandando várias horas de trabalho na mata. Homens e mulheres participam dessa atividade, que começa com a escolha das árvores que serão derrubadas para fazer o esteio e/ou travessão, seguida da abertura de largos caminhos, desde a mata até a aldeia, para deslocar essas toras. As árvores escolhidas são derrubadas pelos homens, descascadas e depois transportadas nos ombros por homens e mulheres até a aldeia. Ao longo do caminho, esses carregadoras/es param para descansar, apoiando essas toras em armações de madeira anteriormente colocadas em sentido transversal ao caminho, a uma altura de mais ou menos 1,50m do chão. As pessoas costumam se revezar na tarefa de transportar as toras de madeira (Figura 5 a; b). Além disso, alguns indivíduos se incumbem de derrubar as árvores, enquanto outros, de descascá-las e transportá-las para a aldeia – tarefas que podem ser realizadas em dias sucessivos. Na aldeia, os esteios e travessões são depositados nos locais a eles destinados na estrutura da casa. Os buracos para depositar os esteios tem, aproximadamente, 1m de profundidade e 40cm de largura, sendo erguidos a partir de um sistema de alavancas e forquilhas. Depois, eles são fixados com o auxílio de uma estrutura de madeira e amarrações com cipós muito resistentes. Sobre essa estrutura de esteios, são encaixados os travessões com o auxílio de andaimes que possibilitam que sejam suspensos e encaixados corretamente (SILVA, 2000, p. 96-97).

[2] A sequência construtiva que apresento neste texto se embasa no glossário da habitação de Malhano (1987, p. 93-94), reproduzindo a narrativa apresentada na minha tese de doutorado (SILVA 2000, p. 96-100).

Figura 5. a) transporte do esteio para a aldeia; b) descansando durante o transporte do esteio para a aldeia.

Em março de 1998, retornei novamente à aldeia e constatei que, nos três meses que havia me ausentado, a colocação dos esteios periféricos inclinados tinha sido concluída, assim como uma parte da colocação dos frechais. Estes foram encaixados e amarrados sobre os esteios periféricos e apoiados e amarrados sobre os travessões através de um sistema de andaimes e cordas. No período de sessenta dias em que lá permaneci, foi terminada a colocação dos frechais, bem como dos demais travessões que foram encaixados sobre os frechais e amarrados aos esteios inclinados. Além disso, foi concluída a colocação dos esteios centrais – mais altos que os periféricos –, bem como da longarina e da cumeeira (Fig. 6 a; b). Estas últimas peças são colocadas a partir de um sistema de cordas, forquilhas e andaimes sobre os quais os troncos são rolados até o ponto em que forem amarrados – no caso da longarina –, ou encaixados e amarrados –, no caso da cumeeira (SILVA, 2000, p. 97).

Figura 6. a) construção da estrutura da *tavyva* (frechais laterais, travessões esteios); b) finalização da construção da estrutura da *tavyva* (frechais laterais, esteios, travessões, longarina e cumieira).

Quando essa estrutura foi finalizada, foram colocados os caibros que serviram para sustentar a cobertura de palha e dar a forma abobadada à casa. Essa etapa da sequência produtiva foi realizada entre os meses de maio e setembro de 1998, quando eu não me encontrava na aldeia. Quando eu retornei, em setembro daquele ano, grande parte da cobertura de palha já estava pronta. No início dessa etapa, foi realizado um rito relacionado com um ser sobrenatural – a Cobra (*maya*) –, que ontologicamente remete à flauta do ritual *turé*, instrumento performado pelos homens e que tem uma conotação fálica nas narrativas asurinis. Segundo Müller (1990, p. 53-54), o primeiro feixe de palha que chega à aldeia para iniciar a cobertura da casa remete simbolicamente a esse ser sobrenatural, sendo que é colocada em uma de suas extremidades uma folha para representar a sua língua. Esse feixe de palha com o apêndice de folha recebe o nome de *pindambaia* (*mbaia* = cobra; *pinda* = contração de *pindava* = palmeira de babaçu), ou seja, trata-se de uma cobra de folha de palmeira. Assim, esse rito de introdução dessa "Cobra" invoca simbolicamente a noção de procriação e de reprodução da sociedade, aspectos relacionados à construção da *tavyve.* Embora não tenha presenciado esse momento específico, acompanhei algumas famílias na coleta da prefoliação do babaçu, nas proximidades da aldeia. Saíamos pela manhã, de canoa, retornando três ou quatro horas depois com os feixes de palha. Na aldeia essa matéria-prima era levada para o interior da *tavyva* a fim de que as pessoas responsáveis pela colocação da cobertura pudessem preparar a palha para cobrir a estrutura de caibros. A colocação da palha se dá a partir da repetida sobreposição de um feixe sobre o outro. As laterais dos feixes são descascadas de modo a tornar o encaixe perfeito, sendo o feixe de cima chamado de *ikupepiaava* e o de baixo de *iputia*. Esses feixes são amarrados aos caibros, com enviras, numa distância de 20 cm um do outro, no sentido vertical. No período em que lá fiquei, nos meses de setembro e outubro de 1998, acompanhei a colocação da palha e pude constatar que esse trabalho estava sendo executado exclusivamente pelos homens mais velhos, que seriam os possíveis moradores da casa, bem como pelo *tavyvejara*. Cada um deles era responsável pela cobertura da sua área de moradia (Figura 7). Como fui embora antes da finalização da atividade de cobertura da casa, não pude ver o trabalho de acabamento do telhado, ocasião em que se colocou o zimbório, chamado de *yapyterauiava* (*pytera* = finalização; derradeiro), na língua Asurini (SILVA, 2000, p. 98-99).

Figura 7. colocação da cobertura de palha na *tavyva.*

No que se refere à estrutura arquitetônica da *tavyva*, todas as suas partes possuem uma designação específica, que pode estar relacionada com a função que essas partes desempenham na estrutura da casa, com a ordem de sua execução, ou ainda, com os diferentes conteúdos simbólicos que subjazem esta tecnologia de construção (Figura 8). Assim, os 6 esteios periféricos das laterais da casa (1; 3; 25; 27) são chamados de *uvaveuara,* que me foi traduzido livremente como "a cara da casa". Segundo Delarole (1983, p. 68), os esteios periféricos verticais (7; 9; 13; 15; 19; 21) são chamados de *ajurá,* que na terminologia de parentesco refere-se ao "nome dado ao outro cônjuge do esposo no casamento poligâmico". Conforme me disseram à época da construção, esses esteios também são chamados de *tupavi'yva* (*tupavi* = rede de dormir; *yva* = que possibilita; que dá), pois são neles que as redes de dormir são amarradas pela(o)s ocupantes da casa. Os travessões (a, b, c, d, e, f, g, h, i), por sua vez, são chamados de *ajura'yva*, pois se apoiam sobre os esteios *ajura*. Os frechais (j) são chamados de *apapaita*. Os esteios periféricos inclinados (4; 6; 10; 12; 16; 18; 22; 24) são chamados de *myna* e os esteios centrais (2; 5; 11; 17; 23) que sustentam a longarina (l) (*murungava* = andar em cima) e a cumeeira (m) (*yapyteryva* = *pytera* = derradeiro; *yva* = que possibilita, que dá; ou *akapyrita*) são chamados de *avaymava'yva*. Porém, o esteio central (14) que fica próximo ao cemitério é chamado de *ariva ete* (*ariva* = chefe; *ete* = verdadeiro), pois, segundo os construtores asurinis, ele é "o esteio principal da casa". Na língua Asurini a palavra *ariva* também significa corpo, sendo utilizada a expressão *je ariva* (je = eu; ariva = corpo) para dizer "meu corpo". Dois outros esteios centrais (8; 20) têm essa designação, porém acrescenta-se ainda a palavra *ruvajara*, ou seja, são chamados de *ariva ruvajara*. Na explicação Asurini, *ariva* faz referência ao esteio principal (14) e *ruvajara* quer dizer "de frente para, alinhado". Ou seja, seriam os esteios que estão alinhados com o esteio principal da casa. Segundo os construtores asurinis, os esteios (7; 8; 9; 13; 14; 15; 19; 20; 21) são de fato aqueles que sustentam a *tavyva*. A relação da casa com o corpo humano também está presente na definição dos caibros que são denominados de *jerakynga* (*je* = eu, meu; *akynga* = costela) (SILVA, 2000, p. 99-100). Cabe dizer que a designação específica das partes arquitetônicas e a analogia com o corpo não são uma exclusividade da casa comunal Asurini, sendo encontradas também em outros contextos como, por exemplo, no Alto Xingu e no noroeste amazônico (COSTA e MALHANO, 1987, p. 54-55; OLIVEIRA, 2007, p. 80)[3].

[3] O frechal, a longarina e a cumieira aparecem na Figura 6b.

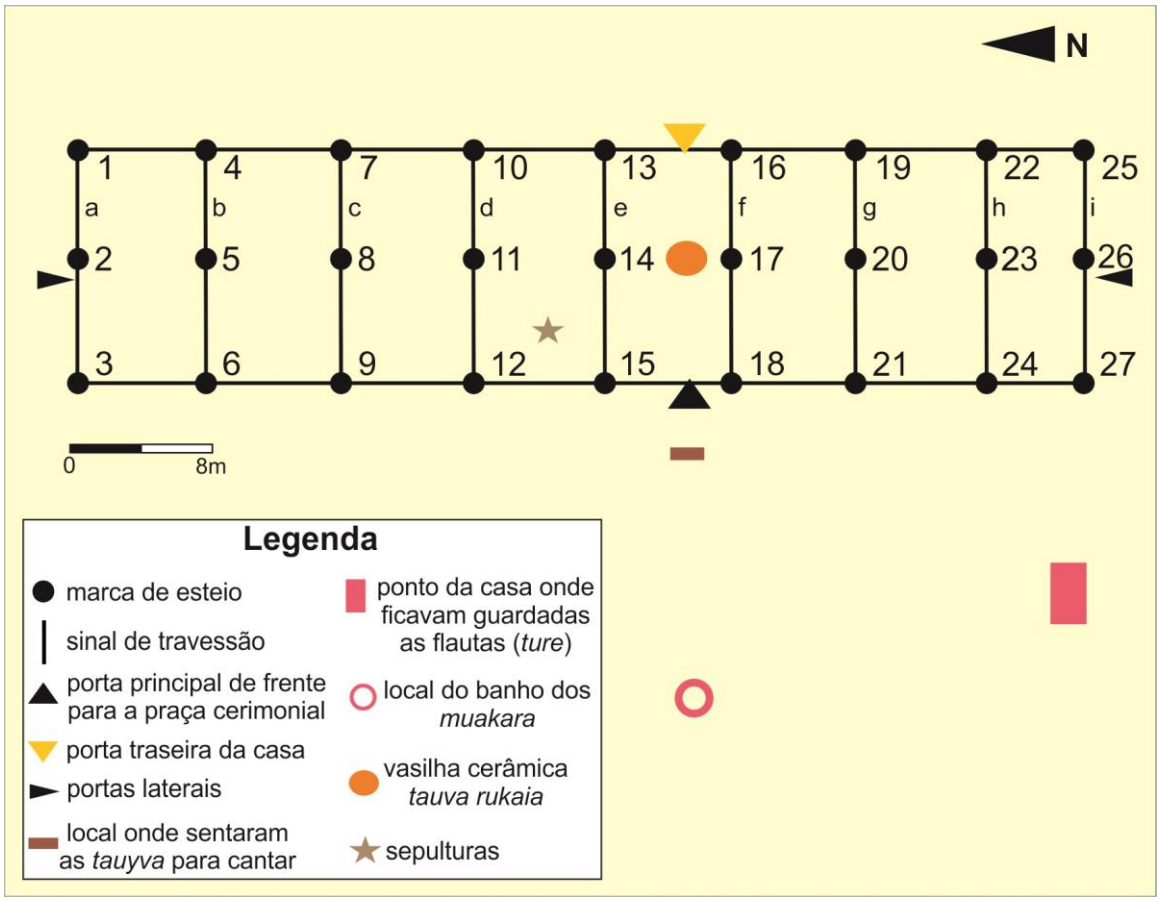

Figura 8. planta baixa da *tavyva.*

No que se refere às matérias-primas, todos os esteios da casa foram feitos de uma árvore chamada *mariri'yva. O*s caibros, travessões, andaimes e forquilhas da árvore chamada *imyraryna* [4]. Todas as amarrações foram feitas com cipó, sendo que as provisórias – dos andaimes – foram feitas com uma espécie por eles chamada de *kururuipa* e as amarrações definitivas, com uma espécie chamada *utima*. As enviras utilizadas na amarração das palhas do telhado foram feitas de uma espécie chamada *ipamatim* e *yvykyra*. Esses dados sobre as matérias-primas utilizadas na construção da *tavyva* corroboram aqueles obtidos por Delarole (1983) e Müller (1990), o que demonstra a preocupação dos construtores asurinis com a seletividade das matérias-primas (SILVA, 2000, p. 99).

A construção de uma *tavyva* é sempre liderada por um *tavyvejara* (dono da *tavyva*) – eventualmente pode haver mais de um dono –, sendo este o responsável principal pelo andamento das atividades (p.ex. coleta e processamento das matérias-primas, organização e execução das tarefas e etapas construtivas). O *tavyvejara* também é o anfitrião que recebe as pessoas de outras aldeias e as convida a se instalarem em sua companhia no interior da casa, por ocasião do ritual *turé*. Cabe dizer que, às vezes, o *tavyvejara* não tem a sua liderança restrita à construção da casa comunal e ao tempo ritual,

[4] Na ocasião, eu não fiz um inventário botânico das espécies vegetais que estavam sendo utilizadas na construção da casa e, por isso, não tenho como identificá-las com o nome científico. Apenas identifiquei os nomes regionais da *mariri'yva* (taúba) e *imyraryna* (cabeça de arara), consideradas madeiras de lei. Essas madeiras dos esteios centrais e laterais são muito resistentes, inclusive muitos desses esteios resistiram ao incêndio.

podendo ser identificado também como uma liderança política e atuar em outras situações da vida Asurini. O *tavyvejara* ocupa o espaço da casa que está de frente para a área externa onde são realizados os ritos do *turé*. Esse lado da casa é considerado a frente, sendo denominado de *aka'yva ou ariva*, em oposição ao lado detrás chamado de *ruvajara* (MÜLLER, 1990, p. 49-57).

O dono dessa *tavyva* cuja construção eu acabei de descrever foi *Apevu,* que era um homem relativamente jovem à época – tinha em torno de 38 anos de idade –, e que, por esta razão, ainda não tinha todos os conhecimentos necessários para realizar tal empreitada. Apesar disso, ele tinha interesse em ser *tavyvejara*, pois havia vários parentes seus enterrados na aldeia. Assim, ele se empenhou muito nessa construção, tendo sido orientado e auxiliado pelos homens e mulheres mais velhos e mais experientes. Ele acabou sendo muito reconhecido por esse esforço e, quando essa *tavyva* precisou ser substituída anos mais tarde, ele novamente assumiu a tarefa de liderar a construção. É importante dizer que as velhas gerações de construtores de *tavyva* costumam incentivar jovens adultos asurinis a se tornarem *tavyvejara*, pois essa é uma maneira bastante eficaz de se transmitir esses conhecimentos às gerações mais jovens. De fato, a construção de uma casa grande reforça a relação cordial e, às vezes, tensa entre os grupos geracionais, sendo que os construtores anciãos, o tempo todo, ficam chamando os jovens (meninos e meninas) para participar das mais diversas atividades que envolvem tal empreendimento.

Em termos da socialidade Asurini, a construção de uma *tavyva* é uma prerrogativa dos homens, mas as mulheres auxiliam na obtenção das matérias-primas (esteios e palhas), na limpeza do terreno e, eventualmente, no preparo das palhas para a elaboração da cobertura da casa. Elas estão sempre atentas ao andamento das obras, dedicando-se ao processamento e oferecimento de alimentos e bebidas aos construtores durante todo o processo de feitura da *tavyva*. De fato, a construção dessa casa comunal é um empreendimento de toda a aldeia que reforça a sociabilidade entre os grupos domésticos e afirma a complementaridade entre os gêneros. A cooperação entre os homens e as mulheres dos diferentes grupos domésticos é fundamental para a realização dessa tarefa, tendo em vista que ela é bastante árdua e consome muito tempo de trabalho durante vários meses. É comum que o *tavyvejara* e aqueles seus companheiros mais empenhados com o trabalho de construção da casa sejam assistidos por outros homens da aldeia no suprimento de alimentos oriundos da caça e pesca para as suas famílias. Ao mesmo tempo, as mulheres também cooperam entre si na obtenção e no processamento de alimentos a fim de garantir que todas as pessoas envolvidas na construção da casa estejam bem alimentadas. A construção de uma *tavyva*, certamente, caracteriza um tempo no qual os grupos domésticos se reúnem com mais frequência para a realização de refeições conjuntas e para conversarem uns com os outros sobre os mais diversos assuntos. Como entre outros povos indígenas amazônicos, a casa comunal Asurini e o seu processo de construção remete à ideia de coletividade (MELLO e ABREU, 2019).

Cabe dizer que, embora eu não tenha presenciado a construção da *tavyva* na aldeia *Itaaka,* me foi dito que tal empreendimento envolveu não apenas os grupos domésticos residentes nessa aldeia, mas, também, pessoas da aldeia *Kwatinema* ligadas por laços de parentesco com o *tavyvejara* dessa tavyva em questão. Este era o pai da criança falecida, um homem muito jovem que nunca havia realizado tal feito. Portanto, isso também mostra que a construção de uma *tavyva* mobiliza a sociabilidade entre pessoas de diferentes aldeias, reafirmando os laços de parentesco e reforçando a cooperação entre os grupos locais (Figura 9).

Figura 9. *tavyva Itaaka* (2015).

Enquanto a construção da *tavyva* estava sendo executada em *Itaaka,* foi realizado um documentário[5], que conta com o relato do ancião Tacamuĩ sobre a origem ancestral (ontológica) da *tavyva*: "Antigamente foi um pássaro que fez *tavyva*. Ela foi feita porque o filho do morcego morreu. Ele tinha ido brincar no caminho, e, mais tarde, a mãe dele o encontrou morto. A partir disso, eles resolveram construir casa grande, a primeira *tavyva*. Eles o enterraram e construíram a casa em volta da sepultura. Assim os antigos contavam, e esta história foi passando de geração em geração. Foi assim que nós começamos a fazer a *tavyva*, como me contaram há muito tempo" (Relato de *Tacamuĩ* Asurini, aldeia Itaaka, 2015).

Cabe dizer que não apenas a morte de um indivíduo ou um incêndio provocam a construção de uma *tavyva*, mas, também, a própria deterioração ou colapso dessa estrutura pela passagem do tempo. Normalmente, uma *tavyva* dura em torno de 6 a 7 anos, que é quando começa a apresentar traços de deterioração: por exemplo, afrouxamento ou apodrecimento das amarrações, perda de rigidez ou quebra dos caibros, erguimento/empinamento das laterais da casa, envelhecimento e apodrecimento da palha, buracos e goteiras na parte superior da cobertura da casa (Fig.10). Porém, o colapso de uma *tavyva* pode levar mais tempo para acontecer e, quase sempre, é evitado, já que não se trata de algo benéfico para as pessoas de uma aldeia. Quando Regina Müller

[5] Este documentário foi realizado no âmbito das atividades de compensação – PBA/Componente Indígena – aos povos indígenas indiretamente afetados pelo empreendimento (AHC) Belo Monte. Realização Norte Energia, Programa Patrimônio Cultural e Imaterial, VERTHIC. Apoio Fundação Nacional do índio (FUNAI), Ministério da Justiça. Direção de Fabio Nascimento; Fotografia e Montagem de Thiago Oliveira e Vinícius Berger. Disponível em vimeo.com/355187823.

realizou a sua etnografia junto ao povo Asurini, lhe foi dito que a construção de uma *tavyva* ocasionava o nascimento de crianças, e, também, que era perigoso para as crianças nascerem em uma aldeia onde não havia uma *tavyva*, ou ainda, onde ela estava danificava ou colapsada. Em alguns anos da minha pesquisa, várias crianças nasceram nessas circunstâncias perigosas, e eu sempre testemunhei a preocupação de anciã(o)s com esse fato.

Figura 10. *tavyva Kwatinema* em processo de deterioração (2005).

Na aldeia *Kwatinema*, a última *tavyva* construída vem sendo colapsada pela perda total de sustentação dos caibros, frechais, cumieira e longarina e pelo apodrecimento da cobertura de palha, ainda que os esteios se mantenham firmes (Figura 11). Em 2018, quando eu estive na T.I. Koatinemo pela última vez, o pajé *Moreyra* – falecido no último ano – estava passando uma temporada na aldeia *Itaaka*, residindo na *tavyva da aldeia* e sendo recepcionado pelo seu sobrinho, *tavyvejara* dessa casa. Segundo as palavras do pajé Moreyra, viver na aldeia *Kwatinema*, assistindo o ocaso da *tavyva,* era algo que o deixava por demais entristecido.

Figura 11. *tavyva Kwatinema* em colapso (2018).

VIVENDO NA *TAVYVA*

Na história pós-contato deste povo indígena, a *tavyva* foi sempre ocupada por grupos domésticos aparentados e que remetiam aos grupos locais do período pré-contato. Isso é possível de se verificar a partir do trabalho de Müller (1990, p. 57-72), que descreveu a configuração dos grupos domésticos que ocuparam as *tavyvas* nas décadas de 1970 e 1980. Durante as minhas pesquisas, entre os anos de 1990 e 2004, eu também registrei a constituição dos grupos domésticos residentes na *tavyva*, tendo constatado o mesmo tipo de comportamento. É importante dizer que, a partir do ano de 2005, a *tavyva* não foi mais utilizada pelas(os) Asurini como residência dos grupos domésticos, sendo que a casa que foi construída entre os anos de 2005-2006 não apresentava o fechamento e as portas laterais. Ela passou a ser, exclusivamente, o lugar dos sepultamentos e das performances rituais. Segundo me disse o último *tavyvejara* residente da casa, na aldeia *Kwatinema*, viver na mesma *tavyva* trazia muita tristeza, pois ela já continha muitas sepulturas de seus parentes. Em *Itaaka*, a casa também foi erigida sem o fechamento e as portas laterais, não sendo utilizada como residência exclusiva do *tavyvejara*, pois ele e sua família somente a ocupavam durante algumas horas do dia para a realização de atividades cotidianas ou para descansar. Ele mantinha uma outra casa como sua residência permanente.

Quando uma *tavyva* é ocupada pelos grupos domésticos, normalmente, cada família nuclear ocupa uma área entre os esteios laterais, em uma das extremidades da casa, para dormir e guardar suas coisas. Os corredores centrais nas duas extremidades da *tavyva* são usados para preparar e consumir alimentos e sempre apresentam uma estrutura de fogueira que costuma ser compartilhada entre todos do grupo doméstico. Existem, ainda, outros fogos próximos das áreas de dormida para aquecer as pessoas nas madrugadas frias. É comum que sejam construídos jiraus nas paredes da casa, ou nas áreas de preparação dos alimentos a fim de guardar os utensílios e os pertences das pessoas, ou facilitar as atividades domésticas. A *tavyva* é cheia de coisas (por exemplo: cestos, cuias, redes, roupas, alimentos, utensílios, ferramentas, adornos corporais, animais de estimação, bens industrializados), e as pessoas nela residentes circulam pelo seu espaço durante o dia todo, fazendo inúmeras atividades domésticas e produzindo outras tantas coisas, normalmente, coisas feitas de algodão, palha, talas vegetais, enviras, cipós, madeira, osso, sementes, miçangas e argila (Figura 12). A vasilha ritual *tauva rukaia* tem todas as suas etapas de produção realizadas no interior da mesma. O entorno da *tavyva* também é um lugar de muitas atividades. Nas laterais e na parte detrás, as mulheres descarnam os animais caçados, preparam e cozinham alimentos, fazem vasilhas cerâmicas – cuja secagem e pintura pode se dar no interior da casa – e penduram as roupas para secar, e os homens preparam as matérias-primas para a produção de cestos e objetos de madeira e de talas vegetais e, eventualmente, manufaturam tais objetos.

Figura 12. *tavyva Kwatinema* em construção e uso (1998).

É importante dizer que a *tavyva* é um espaço de vivência muito aconchegante para as/os Asurini. No calor amazônico, ela é um refúgio, pois no seu interior a temperatura é sempre amena, e nas madrugadas frias ela facilmente se torna aquecida pelas fogueiras colocadas próximas às redes. Em termos de luminosidade, ela é muito agradável durante o dia, pois as palhas filtram a passagem de luz, definindo locais mais e menos iluminados. Nos locais mais iluminados – junto às portas laterais –, são realizadas as atividades cotidianas de preparar os alimentos e de produzir os artefatos. As performances rituais são realizadas junto às portas centrais, onde estão localizados a *tauva rukaia*, a coisa mais visível na casa, e os sepultamentos. As redes ficam nas áreas menos iluminadas, e isso permite que se possa repousar mesmo quando o dia está muito ensolarado. À noite, o interior da *tavyva* é escuro como breu, sendo necessário o uso de fogos, lanternas ou lamparinas para se fazer quaisquer atividades. O ambiente como um todo é bastante arejado por causa do teto muito alto que dissipa a fumaça dos fogos e quaisquer odores desagradáveis. O chão compactado é de fácil limpeza e, frequentemente, é varrido pelas mulheres e pelos homens sem levantar um excesso de poeira. Apesar da *tavyva* guardar muitas coisas em seu interior, o ambiente possui fácil circulação e a organização do espaço permite, por um lado, que se tenha locais de privacidade e, por outro, locais de mais convivência social. Ficar no interior da *tavyva* é muito bom, eu mesma sempre gostei de passar muitas horas do meu dia e da noite no seu interior.

AS ALDEIAS ANTIGAS E A (IN)VISIBILIDADE DAS *TAVYVAS*

Quando o povo Asurini foi contatado em 1971 pela expedição liderada pelo etnólogo Anton Lukesh, ele se encontrava disperso em pequenos acampamentos na área do médio igarapé Ipiaçava. Segundo me disseram, tal padrão de assentamento possibilitava enfrentar melhor as investidas dos outros povos indígenas inimigos – especialmente os Araweté e Xikrin – com quem os Asurini estavam em conflito acirrado há muitos anos e para quem já haviam perdido muitas vidas. Havia apenas uma aldeia,

propriamente, sendo ocupada por um único grupo doméstico, e esta ficava no interior da mata, afastada em torno de 4 km da margem direita do igarapé. Tal aldeia se chamava *Taiuviaka* e nela estava sendo construída uma *tavyva* que abrigaria a sepultura de um jovem Asurini recém-falecido. Anton Lukesh conheceu essa aldeia durante os dias em que permaneceu no Ipiaçava, tendo registrado esta casa em construção. Cabe dizer que para o povo Asurini o encontro com Lukesh representou um momento muito difícil, pois muitas pessoas morreram em poucos dias de contato, vítimas tanto das enfermidades trazidas pelos integrantes da expedição como do consumo de alimentos que eles traziam e ofereciam aos Asurini. A casa comunal de *Taiuviaka*, inclusive, serviu para enterrar algumas dessas pessoas, mas, quando a situação se tornou extremamente crítica, foi necessário construir uma pequena *tavyva* no lugar mesmo do acampamento de Anton Lukesh. A construção dessa casa transformou aquele lugar em uma aldeia que recebeu o nome de *Akapepugĩ*, um lugar de péssimas lembranças, abandonado e de evitação até os dias de hoje (LUKESH, 1976; SILVA, 2013).

No ano de 2010, quando eu, uma equipe de pesquisadores e um grupo de 49 asurinis viajamos pelo igarapé Ipiaçava, com o objetivo de localizar e georreferenciar as antigas aldeias desse povo (período do contato e pós-contato)[6], nós identificamos a aldeia *Akapepugĩ* e o lugar onde havia estado a *tavyva*. Além do solo escuro remexido e um pouco mais elevado em relação ao entorno, nós apenas encontramos restos muito fragmentados de esteios, não havendo sinal das sepulturas e de seus acompanhamentos funerários. Cabe dizer que, depois da visita a essa aldeia, algumas pessoas ficaram doentes (por exemplo: febre, desidratação) e isso foi atribuído ao fato de que *anyngas* (espectros) de pessoas mortas e ainda muito zangadas tinham provocado todo aquele mal-estar. Essa situação foi sanada pelos pajés asurinis que através dos sonhos e de procedimentos terapêuticos negociaram com tais *anyngas* o restabelecimento dessas pessoas (SILVA e NOELLI, 2015; SILVA *et al*., 2011).

Além da aldeia *Akapepugĩ,* nós também localizamos o lugar onde havia sido fixada a aldeia *Taiuviaka*. Cabe dizer que não foi uma empreitada fácil achar esse lugar, pois já havia se passado mais de 40 anos desde que essa aldeia tinha sido abandonada e, desde então, raramente visitada. Lembro que acampamos às margens do Ipiaçava – mais ou menos há 60 km de sua foz no rio Xingu –, e, durante dois dias inteiros, os homens andaram pela mata em busca de *Taiuviaka*. No segundo dia, um homem idoso a localizou enquanto circulava junto com outros jovens asurinis por uma área de *kaafera* – nome da mata secundária na língua Asurini. Ao se deparar com esse lugar, ele se recordou de onde estava a aldeia e chegando lá mostrou onde ficava a *tavyva* e o seu posicionamento geográfico. Os homens voltaram satisfeitíssimos dessa excursão pela mata, pois localizar essa aldeia era algo fundamental para as(os) Asurini, tendo em vista o tempo passado desde o seu abandono e não mais visitação; as novas gerações manifestavam uma enorme curiosidade de conhecer tal aldeia da qual eles tanto tinham ouvido falar. No dia seguinte nós fomos investigar arqueologicamente a aldeia e constatamos que restavam uns poucos fragmentos da estrutura da casa e que era possível ver o lugar dos sepultamentos, com os acompanhamentos de vasilhas cerâmicas. Porém, o piso de ocupação não estava

[6] Entre os anos de 2010 e 2018, desenvolvi um projeto de pesquisa arqueológica colaborativa com o objetivo de entender a ocupação territorial do povo Asurini na área que hoje é homologada como T.I. Koatinemo, mais especificamente, localizada ao longo dos igarapés Piranhaquara, Ipiaçava e Lajes. Vários trabalhos já foram publicados sobre esse projeto, tratando das etapas de sua realização e dos seus resultados (SILVA *et al*., 2011; SILVA, 2015; SILVA e GARCIA, 2015; SILVA e NOELLI, 2015, dentre outros).

compactado e nem enegrecido; certamente porque essa casa não foi ocupada por muito tempo (Figura 13).

Figura 13. *Tacamuî* no local da antiga aldeia *Taiuviaka.*

Quando voltamos dessa viagem, de imediato acertamos que nos organizaríamos para realizar uma expedição até o igarapé Piranhaquara a fim de localizar outras aldeias antigas (período pré-contato) que tinham abrigado grandes *tavyvas.* Assim, no ano de 2013, junto com uma equipe de arqueólogos e mais 91 asurinis, pude conhecer o lugar onde haviam estado as aldeias *Tapipiri*, *Ipukuí*, *Myryna* e *Itapytiũu*. Em cada uma dessas aldeias, a prioridade dos anciãos asurinis – todos pajés – que integravam essa expedição era a de localizar a *tavyva*. De fato, com exceção da aldeia *Ipukuí*, pudemos identificar o lugar das antigas casas comunais em função da compactação e coloração escura do solo e da presença de *kaafera* (mata secundária), e, quase sempre, havia os restos de esteios, bem como material cerâmico indicando o lugar dos sepultamentos ou das atividades domésticas. Esses anciãos haviam morado nessas aldeias quando crianças e se lembravam da grandiosidade das *tavyvas*, bem como dos rituais que haviam presenciado naqueles tempos de outrora (Figura 14).

Figura 14. pajé *Moaiva* mostrando o esteio da antiga *tavyva* na aldeia *Itapytiuú.*

Tanto no igarapé Ipiaçava como no Piranhaquara não realizamos quaisquer intervenções nessas antigas *tavyvas* a fim de termos uma noção mais precisa da assinatura arqueológica desse tipo de estrutura. Tal ação era totalmente indesejada pela(o)s Asurini, pois o lugar de uma antiga *tavyva*, além de interdito para qualquer ação que possa afetar a integridade dos remanescentes humanos que ali estão depositados, também pode ser perigoso para os vivos. Estes podem ser afetados de modo não benéfico pelos espectros (*anyngas*) das pessoas mortas; o que, conforme relatei anteriormente no texto, aconteceu quando visitamos *Akapepugĩ*.

OS SIGNIFICADOS E A AGÊNCIA DA *TAVYVA* ASURINI

A *tavyva* é como um corpo que guarda em si as pessoas asurinis e as sepulturas daquelas/es que morreram, e a sua construção invoca princípios ontológicos relativos à noção de (re)produção da sociedade. Além disso, durante as performances do *turé*, que se desenvolvem no interior da *tavyva* no pátio em frente, entre a sua porta dianteira e a *jangaiva* – casa das flautas, dos visitantes, dos representantes dos mortos e dos jovens iniciados –, essa casa se transforma no lugar de conexão entre diferentes domínios cósmicos e de relação entre diferentes tipos de pessoas (humanas/não-humanas; vivas/mortas)[7] (Figura 15 e Figura 16).

Figura 15. ritual do *turé* na área exterior em frente à *tavyva.*

Essa casa comunal também é uma estrutura que remete, por um lado, à morfologia social e, por outro, ao pertencimento das pessoas a um determinado grupo local e a um determinado lugar em um território. Tanto é assim que em certa ocasião uma mulher Asurini me disse que sua tia, antes de falecer, havia pedido para não ser enterrada na *tavyva* da aldeia *Kwatinema*, pois, segundo ela, aqueles que ali estavam enterrados não eram seus parentes. Os parentes dela haviam morrido nos tempos das guerras com os outros povos indígenas inimigos, tendo sido enterrados nas *tavyvas* das aldeias antigas, ou então simplesmente largados desfalecidos durante os ataques e fugas, sem terem sido enterrados. Seguindo o desejo da anciã, a sobrinha a enterrou no cemitério de Altamira.

[7] Este tema da relação da *tavyva* com os princípios da ontologia Asurini e as performances do ritual *turé* foi tratado em profundidade nos trabalhos de Müller (1990, p. 91-134) e Silva (2000, p. 95-111; 2008, p. 244-45).

.

Figura 16. rito do *kauiraú* de iniciação dos jovens no interior da *tavyva.*

O pajé *Moreyra*, durante as nossas conversas sobre a história de ocupação territorial Asurini nas terras do médio-Xingu, gostava de enumerar os nomes das aldeias em que ele havia morado, que ele tinha conhecido, ou que ele teria aprendido com as pessoas mais velhas. Ele se orgulhava de saber e de lembrar desses nomes e, segundo ele, o nome da aldeia era também o nome da *tavyva*: "eu conheço tudo", ele dizia (Figura 17). Assim, juntando as falas de *Moreyra* com a minha experiência junto ao povo Asurini durante as expedições pelos igarapés da T.I. Koatinemo, eu entendi que a *tavyva* é uma estrutura que, além de sua agência e significados social, cosmológico, político, pedagógico e territorial, ela possui também uma significância e agentividade em termos históricos e memoriais. Ela marca um lugar significativo (a aldeia) onde as pessoas, em um determinado tempo, vivem(ram) conectadas umas às outras, (re)produzindo um modo de ser Asurini. Ao mesmo tempo, a sua temporalidade e (i)materialidade acionam memórias, possibilitando que as pessoas se conectem com as suas histórias e com a sua ancestralidade.

Portanto, como outras casas ameríndias, a *tavyva,* por ser carregada de significados e agência (GELL, 1998), tem uma importância fundamental na (re)produção da vida do povo Asurini do Xingu.

Figura 17. pajé *Moreyra* durante o ritual do turé.

(ETNO)ARQUEOLOGIA DA ARQUITETURA E DE *HOUSEHOLD* E AS COISAS PERECÍVEIS

Esses dados e reflexões sobre a *tavyva* Asurini, a meu ver, podem contribuir para a disciplina arqueológica, especialmente, no que se refere aos campos da (etno)arqueologia da arquitetura e de *household*.

A (etno)arqueologia da arquitetura tem sido definida como um campo da pesquisa arqueológica que investiga a parte do registro material que corresponde ao espaço construído, sendo que há pesquisadoras/es que o associam à arqueologia da paisagem. O objetivo da (etno)arqueologia da arquitetura é estudar a espacialidade – o modo de apreender, conceber e representar o espaço – no registro arquitetônico. Assim, ela foca a análise nos aspectos relativos à estrutura da unidade arquitetônica (e.g. materiais construtivos, técnicas e processos construtivos, estratigrafia da construção e processos de deterioração ou destruição), à sua configuração espacial (e.g. comunicação interna, condições de visibilidade e visibilização, padrões de movimentação e acessibilidade), aos aspectos relativos à sua percepção (e.g. visual, tátil), à sua funcionalidade no sentido mais amplo do termo e, finalmente, ao espaço construído em termos do seu posicionamento em relação ao contexto de entorno. A (etno)arqueologia da arquitetura trata de diferentes tipos de registros arquitetônicos, dentre os quais está a arquitetura doméstica relacionada, comumente, com as noções de lar, de agregados familiares e de atividades domésticas (FRÖLUND e GÖTHBERG, 2017; KENT, 1990; VILA *et al.,* 2003).

A (etno)arqueologia de *household*, por sua vez, está embasada no pressuposto de que *households* são *loci* dinâmicos nos quais os interesses econômicos, sociais, políticos e

ideológicos de pessoas co-residentes ou não (*i.e.* grupos domésticos) estão interrelacionados e, ao mesmo tempo, ela entende que *households* se interrelacionam entre si em termos locais e regionais. Assim, ela se dedica ao estudo de temas como, por exemplo: a organização social e econômica da produção, uso, distribuição e reprodução dos conjuntos artefatuais nos espaços domésticos; os modos de organização e de uso (e.g. social, econômico, ideológico) do espaço doméstico; as formas de obtenção, processamento, distribuição e armazenagem dos recursos alimentares pelos grupos domésticos; a constituição dos grupos domésticos (e.g. gênero, identidade, etária, parentesco); as características das relações (e.g. gênero, políticas, de poder, de cooperação) nos/dos grupos domésticos; a organização da residência nos espaços domésticos; as formas de interação local e regional e o compartilhamento de interesses (sociais, econômicos, políticos e ideológicos) entre *households*; a continuidade e a transformação de *households* no decorrer do tempo. Portanto, a (etno)arqueologia de *household* trata da vida e das relações entre pessoas no âmbito do universo doméstico e das interações locais e extra-locais entre *households* (MADELLA *et al*., 2013; NASH, 2009; PARKER e FOSTER, 2012).

No âmbito desses campos de estudos (etno)arqueológicos, algo que considero importante mencionar – dada a ênfase deste texto nas tecnologias perecíveis – são as interlocuções que vêm sendo realizadas entre essas (etno)arqueologias e a geo(etno)arqueologia, a (micro)arqueobotânica e a antracologia. Tais interlocuções têm possibilitado a esta(e)s especialistas identificar, acessar e analisar os macro e micro-registros de materiais perecíveis relacionados com essas estruturas e contextos específicos, ampliando o entendimento dos seus processos de formação (culturais e naturais). Elas têm possibilitado, por exemplo, identificar e caracterizar sedimentos de ocupação humana, solos antropogênicos, concentrações de cinzas, carvões e feições de combustão, fitólitos, vestígios botânicos e assinaturas químicas no solo relacionadas à deposição de determinados tipos de materiais orgânicos nos contextos domésticos. E, a partir desses dados, têm contribuído para evidenciar as assinaturas arqueológicas das atividades humanas conduzidas nesses contextos (e.g. processamento e consumo de alimentos, estocagem e processamento de matérias-primas, estratégias construtivas), das áreas de atividades e de suas estruturas (e.g. cozimento, estocagem, dormida, descarte e fogões), dos pisos de ocupação e de elementos das estruturas arquitetônicas (e.g. tetos). Ao mesmo tempo, têm permitido determinar os processos deposicionais e pós-deposicionais responsáveis pela preservação, alteração ou invisibilização dos materiais e sedimentos/solos arqueológicos relativos a esses contextos, nos mais diversos meio-ambientes (FRIESEM, 2016; MORLEY e GOLDBERG, 2016; SHAHACK-GROSS, 2017).

Estudos (etno)arqueológicos da arquitetura e de *household* que tratem dos aspectos arquitetônicos das casas indígenas, ou dos contextos e atividades domésticos, ainda são relativamente incipientes na arqueologia amazônica. O mesmo se pode dizer de trabalhos de geo(etno)arqueologia, (micro)arqueobotânica e antracologia com o objetivo de identificar, acessar e analisar os macro e micro-registros dos materiais relacionados à formação (cultural e natural) desse tipo de registro arqueológico específico. No entanto, os trabalhos que vêm sendo produzidos já mostram a importância e o potencial da interlocução entre esses campos e especialidades da pesquisa arqueológica para se entender aspectos fundamentais dos modos de vida das populações indígenas amazônicas nos contextos domésticos e no transcorrer do tempo (BASSI, 2016; CALO *et al.,* 2019; CAROMANO, 2018; CASCON, 2017; FURQUIM *et al*., 2021; GLASER e WOODS, 2004; LEHMANN *et al*., 2003; MORCOTE-RIOS e BERNAL, 2001; SCHEEL-

YBERT, 2016; SCHMIDT *et al.,* 2014; SILVA *et al*., 2016; SILVA *et al.*, 2013; WATLING *et al*., 2020; WATLING *et al*., 2018, para citar alguns).

Diante desse cenário de pesquisas, minha intenção neste texto foi mostrar a casa comunal Asurini como um registro arquitetônico de múltiplas significações, como um espaço de vivência (público e doméstico) de pessoas relacionadas socialmente, e como uma coisa perecível produzida a partir de tecnologias perecíveis. Este artigo, *ao fim e ao cabo,* mostra a potência agentiva e significativa de uma materialidade específica, ou seja, da *tavyva* Asurini, e também traz dados que podem contribuir para as reflexões teóricas e os métodos investigativos sobre os contextos arqueológicos relativos às casas e ao universo doméstico das populações indígenas e, mais especificamente, daquelas da região amazônica.

REFLEXÃO FINAL

Enquanto eu escrevia este artigo, revendo meus diários de campo com os dados etnográficos que eu havia coletado há mais de 20 anos, eu me dei conta de como a minha compreensão sobre a *tavyva* tinha se transformado desde aquele dia, em outubro de 1996, quando eu vi a majestosa casa Asurini pela primeira vez.

Quando eu cheguei na aldeia *Kwatinema*, o meu objetivo era fazer uma pesquisa etnoarqueológica sobre a tecnologia cerâmica desse povo, e foram necessárias poucas horas de estada naquele lugar para eu perceber que ali era um contexto privilegiado para esse tipo de pesquisa. Como eu escrevi anteriormente neste texto, quando a *tavyva* queimou, a minha verve de (etno)arqueóloga novamente se manifestou e eu olhei para aqueles destroços da casa como se estivesse diante de um sítio arqueológico de recém formação. Minhas anotações de campo e registro fotográfico da cena mostram exatamente esse tipo de olhar e atenção para a materialidade; característica que nos é própria como praticantes da arqueologia.

Alguns anos depois, uma colega que leu a minha tese me perguntou – em tom de brincadeira – se eu não era a responsável pelo incêndio da *tavyva*. O que ela quis dizer, obviamente, é que eu tinha tido uma oportunidade única de vivenciar *in loco* a formação de um registro arqueológico e, ao mesmo tempo, de ter podido documentar, a partir de uma perspectiva etnoarqueológica, a construção de uma casa comunal indígena. Na época eu concordei com ela e me achei de fato privilegiada por ter estado na aldeia Asurini no momento do incêndio e ao longo de quase todo o processo de construção da nova *tavyva*. No entanto, hoje, eu percebo o quanto eu não tinha de fato a dimensão do que eu havia vivido com os Asurini naquele momento e durante o tempo em que desenvolvi a minha tese de doutorado. O meu privilégio como etnoarqueóloga não foi o de presenciar o incêndio, ou a construção da nova *tavyva* e, a partir disso, teorizar sobre a formação do registro arqueológico, mas antes, e fundamentalmente, o de aprender o que essa casa comunal representava na vida desse povo e o que a sua destruição mobilizou em termos emocionais, sociais e culturais nos dias, meses e anos que se seguiram até o seu ressurgimento das cinzas. Ironicamente, anos mais tarde, eu me engajei com a(o)s Asurini em um projeto etnoarqueológico para justamente construir uma nova *tavyva* em substituição àquela que havia sido erigida depois do incêndio.

O que eu quero dizer com tudo isso é que se, por um lado, a etnoarqueologia pode ser – como mostram as críticas mais radicais – uma prática arqueológica etnocêntrica que reproduz uma perspectiva ocidental sobre a materialidade, reiterando uma separação entre passado e presente (HAMILAKIS, 2016), por outro, ela também pode ser uma possibilidade de revelar a complexidade de significados que subjazem as relações entre pessoas e coisas, contexto-a-contexto, e de permitir um entrelaçamento entre o passado e o presente (LYONS e CASEY, 2016). Nesses últimos anos, tem havido um movimento

intenso no sentido de promover uma etnoarqueologia dedicada a realizar pesquisas contextualmente relevantes, engajadas com as populações locais, e com o objetivo de, para além da teoria arqueológica, colaborar para o empoderamento dessas populações nas suas lutas sociais, políticas e territoriais.

Assim, *ao fim e ao cabo,* dada a minha trajetória neste campo de pesquisa, eu aposto no futuro da etnoarqueologia, e concordo com Cathy Costin (2000, p. 399) de que "a etnoarqueologia é boa para pensar". Porém, diferentemente dela, entendo que ela é boa para pensar não apenas sobre a relação entre o comportamento humano e o mundo material, ou sobre os processos de formação do registro arqueológico. Para mim, a etnoarqueologia também possibilita que a gente pense sobre quem nós somos, e o que os nossos trabalhos científicos significam para nós e para aquelas pessoas com as quais nós nos relacionamos durante o tempo de nossas pesquisas, e para além desse tempo. Penso que esse pensamento também pode valer para outros campos da pesquisa arqueológica.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao povo Asurini do Xingu por todos esses anos de ensinamentos, cooperação e amizade, e aos meus orientandos, Igor Morais Mariano Rodrigues, pelo desenho da planta baixa da *tavyva*, e a Luis Vinicius Sanches Alvarenga, pela revisão das fotos do artigo. Este texto é dedicado, especialmente, ao pajé *Moreyra* (*in memorian*), um grande conhecedor de tecnologias perecíveis e exímio construtor de *tavyvas*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALDUS, Herbert. *Tapirapé*. Tribo tupí no Brasil Central. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970.

BASSI, Filippo S. *A maloca Saracá: uma fronteira cultural no médio Amazonas pré-colonial vista da perspectiva de uma casa.* Tese (Doutorado em Arqueologia). Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

CALO, Cristina M.; RIZUTTO, Márcia A.; WATLING, Jennifer; FURQUIM, Laura; SHOCK, Myrtle; ANDRELL, Avacir C.; APPOLONI, Carlos R.; FREITAS, Fábio O.; KISTLER, L.; ZIMPEL, Carlos A.; HERMENEGILDO, Tiago; NEVES, Eduardo G. e PUGLIESI, Francisco A. Study of plant remains frm a fluvial shellmound (Monte Castelo, RO, Brazil) using the X-ray MicroCT imaging technique. *Journal of Archaeological Science: Reports,* v. 26, p. 1-16, 2019.

CAROMANO, Carolina. *Botando Lenha na Fogueira:* Um Estudo Etnoarqueológico do Fogo na Amazônia. Tese (Doutorado em Arqueologia). Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

CASCON, Leandro. *Indo à Raiz da Questão:* Repensando o Papel de Plantas Cultivada no Passado Amazônico através da Etnoarqueologia entre os Asurini do Xingu. Tese (Doutorado em Arqueologia). Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

COSTA, Heloisa F. e MALHANO, Hamilton B. Habitação Indígena Brasileira. In: RIBEIRO, Berta (coord.). *Suma Etnológica Brasileira.Tecnologia Indígena*. V.2. Petrópolis, Vozes, 1987, p. 27-92.

COSTIN, Catherine L. The Use of Ethnoarchaeology for the Archaeological Study of Ceramic Production. *Journal of Archaeological Method and Theory*, v. 7, n. 4, p. 377-403, 2000.

DELAROLE, Renato. A Casa Tupí-Asuriní: Significado e Construção. *Projeto*, n. 57, p. 51-56, 1983.

FRISEM, David E. Geo-ethnoarchaeology in action. *Journal of Archaeological Science*, v. 70, p.145-157, 2016.

FRÖLUNG, Per e GÖTHENBERG, Hans. *Helgö, from postholes to houses: an archaeological Building analysis of Terraces I and III in building group 2 at Helgö*. Upsala: Upplandsmuseet, 2017.

FURQUIM, Laura; WATLING, Jennifer; HILBERT, Lautaro M.; SHOCK, Myrtle P.; PRESTES-CANEIRO, Gabriela; CALO, Cristina M.; PY-DANIEL, Anne; BRANDÃO, Kelly; PUGLIESI, Francisco; ZIMPEL, Carlos A.; SILVA, Carlos A. da. E NEVES, Eduardo G. Facing change through diversity: resilience and diversification of plant management strategies during the mid to late Holocene transition at the monte Castelo shellmound, SW Amazonia. *Quaternary*, v.4, n. 8, p. 2-19. 2021.

GELL, Alfred. *Art and agency:* an anthropological theory. Oxford: Claredon, 1988.

GLASER, Bruno e WOODS, William I. (eds.). *Amazonian Dark Earths:* Explorations in Space and Time. Berlin: Springer-Verlag, 2004

HAMILAKIS, Yannis. Decolonial archaeologies: from ethnoarchaeology to archaeological ethnography. *World Archaeology,* v. 48, n. 5, p. 678-682, 2016.

KENT, Susan (ed.). *Domestic Architecture and the Use of Space*. An Interdisciplinary cross-cultural study. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

LEHMANN, Johannes, KERN, Dirce C.; GLASER, Bruno; WOODS, William W. (eds.). *Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, Management*. Dordrecht: Kluwer Academic, 2003

LUKESH, Anton. *Bearded Indians of the Tropical Forest. The Assurinis of the Ipiaçaba.* Akad. Druck und Verlag Anst, Graz, 1976.

LYONS, Diane E. e CASEY, Joanna. 2016. It's a material world: the critical and on-going value of ethnoarchaeology in understanding variation, change and materiality. *World Archaeology*, v.48, n. 5, p. 609-627.

MADELLA, Marco; KOVÁCS, Gabriella; KULCSARNE-BERZSENYI e BRIZ i GODINO, Ivan (eds.). *The Archaeology of Household*. Oxford: Oxbow Books, 2013.

MALHANO, Hamilton B. Glossário da habitação. In: RIBEIRO, Berta G. (coord.). *Suma Etnológica Brasileira. Tecnologia Indígena*, v.2. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 93-94.

MELO, Adriana R. T. de e ABREU, Regina M. do R. M. Os Katxuyana e a casa *tamiriki*: protagonismo ameríndio na valorização cultural. *Revista de Ciências Sociais*, v. 8, p. 889-911, 2019.

MONSERRAT, Ruth. (colaboração Irmâzinhas de Jesus). *Língua Asuriní do Xingu*. CIMI/Prelazia do Xingu, 1998.

MORCOTE-RIOS, Gaspar e BERNAL, Rodrigo. Remains of palms (*palmae*) at archaeological sites in the New World: a review. *Botanial Review*, v. 16, n. 3, p. 309-350, 2001

MORLEY, Mike W. e GOLDBERG, Paul. Geoarchaeological research in the humid tropics: a global perspective. *Journal of Archaeological Science*, 77:1-9, 2017.

MÜLLER, Regina. *Os Asuriní do Xingu.* História e Arte. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

NASH, Donna. Household archaeology in the Andes. *Journal of Archaeological Research*, v. 17, p. 205-261, 2009.

OLIVEIRA, Almir. *Casas Sagradas Aruak e Tukano:* Arquitetura Clássica do Noroeste Amazônico. Dissertação (Mestrado Sociedade e Cultura na Amazônia). Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017.

PARKER, Bradley J. e FOSTER, Catherine P (eds.). *New Perspectives on Household Archaeology.* Winona Lake: EISENBRAUNS, 2012.

SÁ, Cristina. Observações sobre a habitação em três grupos indígenas brasileiros. In: NOVAES, Sylvia C. (Org). *Habitações Indígenas*. São Paulo: NOBEL/Editora da Universidade de São Paulo, 1983, p. 103-145.

SCHEEL-YBERT, Rita. Dossiê arqueobotânica na América do Sul. Editorial. *Cadernos do LEPARQ,* v. XIII, n. 25, p. 119-130, 2006.

SCHMIDT, Morgan. Dark earths and the human built landscape in Amazonia: a widespread pattern of anthrosol formation. *Journal of Archaeological Science*, v. 42, p. 152-165, 2014.

SHAHACK-GROSS, Ruth. Archaeological formation theory and geoarchaelogy: state-of-art in 2016. *Journal of Archaeological Science*, v. 79, p. 36-43, 2017.

SILVA, Fabíola A. *As tecnologias e seus significados.* Um estudo da cerâmica dos Asurini do Xingu e da cestaria dos Kayapó-Xikrin a partir de uma perspectiva etnoarqueológica. Tese (Doutorado em Antropologia), Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

SILVA, Fabíola A. Ceramic technology of the Asurini do Xingu, Brazil: An ethnoarchaeological study of artifact variability. *Journal of Archaeological Method and Theory,* v. 15, p. 217-265, 2008.

SILVA, Fabíola A. Território, lugares e memória dos Asurini do Xingu. *Revista de Arqueologia,* v. 26, n. 1, p. 28-41. 2013.

SILVA, Fabíola A. Arqueologia colaborativa com os Asurini do Xingu: um relato da pesquisa no igarapé Piranhaquara, T.I. Koatinemo. *Revista de Antropologia*, v. 58, n.1, p. 143-172, 2015.

SILVA, Fabíola A. e GARCIA, Luana W. Território e memória dos Asurini do Xingu: arqueologia colaborativa na T.I. Koatinemo, Pará. *Amazônica. Revista de Antropologia*, v. 7, n.1, p. 74-99. 2015.

SILVA, Fabíola A. e NOELLI, Francisco S. Mobility and territorial occupation of the Asurini do Xingu, Pará, Brazil. An archaeology of the recent past in the Amazon. *Latin American Antiquity,* v. 26, n. 4, p. 493-511, 2015.

SILVA, Fabíola A.; BESPALEZ, Eduardo; STUCHI, Francisco F. Arqueologia colaborativa na Amazônia: Terra Indígena Koatinemu, Rio Xingu, Pará. *Amazônica. Revista de Antropologia,* v. 3, n. 1, p. 32-59, 2011.

SILVA, Francine M. da; SHOCK, Myrtle P.; NEVES, Eduardo G. e SCHEEL-YBERT, Rita. Vestígios macrobotânicos carbonizados na Amazônia Central: o que eles nos dizem sobre as plantas na Pré-História? *Cadernos do LEPARQ,* v. XIII, n. 25, p. 367-385, 2016.

SILVA, Francine M. da; SHOCK, Myrtle P.; Neves, Eduardo G.; Lima, Helena P. e Scheel-Ybert, Rita. Recuperação de macrovestígios em sítios arqueológicos na Amazônia: nova proposta metodológica para estudos arqueobotânicos. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi.* Ciências Humanas, v. 8, n.3, p. 759-769, 2013.

VIDAL, Lux. O espaço habitado entre os Kaipó-Xikrin (Jê) e os Parakanã (Tupi), do médio Tocantins, Pará. In: NOVAES, Sylvia C. (Org). *Habitações Indígenas*. São Paulo: NOBEL/Editora da Universidade de São Paulo, 1983, p. 77-102.

VILA, Xurxo M.A.; ROTEA, Rebeca B. e BORRAZÁS, P.M. (eds.). *Archaeotecture. Archaeology of Architecture*. Oxford: Archaeopress, BAR International Series 1175, 2003.

WATLING, Jennifer; Almeida, Fernando; Kater, Thiago; SUZE, Silvana; SHOCK, Myrtle P.; MONGELÓ, Guilherme; BESPALEZ, Eduardo; SANTI, Juliana R. e NEVES, Eduardo G. Arqueobotânica de ocupações ceramistas na Cachoeira do Teotônio. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*. Ciências Humanas, v.15, n. 2, p. 1-23, 2020.

WATLING, Jennifer; SHOCK, Myrtle P.; MONGELÓ, Guilherme; ALMEIDA, Fernando O.; KATER, Thiago; OLIVEIRA, Paulo E. de e NEVES, Eduardo G. Direct archaeological evidence for Southwestern Amazonia as an Early plant domestication and food production centre. *PLOS ONE*, v.13, n.7, p. 1-28, 2018.