



Universidade Estadual de Campinas  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

FERNANDA RIBEIRO AMARO

**A VIAGEM COMO PRODUÇÃO DA DIFERENÇA:**  
deslocamento e territorialidade entre o povo Wauja, Alto Xingu

Campinas  
2020

FERNANDA RIBEIRO AMARO

**A Viagem como Produção da Diferença:**  
deslocamento e territorialidade entre o povo Wauja, Alto Xingu

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Orientador: Carlos Rodrigues Brandão  
Coorientador: Antonio Roberto Guerreiro Junior

CAMPINAS  
2020

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

Amaro, Fernanda Ribeiro, 1985-  
Am13v A Viagem como produção da diferença : deslocamento e territorialidade  
entre o povo Wauja, Alto Xingu / Fernanda Ribeiro Amaro. – Campinas, SP :  
[s.n.], 2020.

Orientador: Carlos Rodrigues Brandão.

Coorientador: Antonio Roberto Guerreiro Junior.

Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Viagens. 2. Índios Wauja. 3. Mobilidade Espacial. 4. Territorialidade. 5.  
Índios da América do Sul - Brasil - Alto Xingu. I. Brandão, Carlos Rodrigues,  
1940-. II. Guerreiro Junior, Antonio Roberto, 1984-. III. Universidade Estadual  
de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** Travel as a difference making : displacement and  
territoriality

between the Wauja people, Upper Xingu

**Palavras-chave em inglês:**

Travels

Indians Wauja

Space Mobility

Territoriality

Indians of South America - Brazil - Upper Xingu

**Área de concentração:** Antropologia Social

**Titulação:** Doutora em Antropologia Social

**Banca examinadora:**

Carlos Rodrigues Brandão [Orientador]

Alik Wunder

Fabiano Campelo Bechelany

Rodrigo Ferreira Toniol

Vânia Rubia Farias Vlach

**Data de defesa:** 30-03-2020

**Programa de Pós-Graduação:** Antropologia Social

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0003-0898-1811>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/5589640048453597>



**UNICAMP**

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 30 de março de 2020, considerou a candidata Fernanda Ribeiro Amaro aprovada.

Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão  
Prof(a) Dr(a) Vania Rubia Farias Vlach  
Prof(a) Dr(a) Alik Wunder  
Prof Dr Fabiano Campelo Bechelany  
Prof Dr Rodrigo Ferreira Toniol

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

*Aos Wauja,  
povo viajante e hospitaleiro*

## AGRADECIMENTOS

À Unicamp e ao Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, que acolheram minha pesquisa.

Ao meu orientador, Carlos Rodrigues Brandão, pela generosidade na acolhida do tema e na leitura, pela confiança, e por ter me acompanhado ao longo de minha trajetória acadêmica, sempre me inspirando e fortalecendo. Ao meu co-orientador, Antonio Guerreiro, pela atenção e cuidado na leitura, ao grupo de colegas do CPEI, pelas partilhas de conhecimento, e aos integrantes da banca, Alik Wunder, Rodrigo Toniol, Vania Rubia Vlach, Fabiano Bechelany, Magda Ribeiro e Suely Kofes, pesquisadores e pessoas que muito admiro. Agradeço também a Heloisa Pontes, Maria Filomena, Ronaldo Almeida, Cristiano Tambascia, Aristóteles Barcelos Neto e Luiz Orlandi, pelas disciplinas tão proveitosas que cursei durante esse período de doutoramento, e ao professor Tim Ingold pela tutoria temporária da pesquisa, bem como aos docentes da University of Aberdeen, especialmente Tania Argounova-Low, Jo Le Vergunst, Mathew Whitehouse, e aos amigos que fiz por lá, Magdalena, minha homemade e antropólogos Gioia Barnbrook e Theo Rimisk.

Agradeço aos amigos que conviveram comigo durante os anos de Barão Geraldo, dos quais cito apenas alguns: Alexandre Oviedo, Adriano Godoy, Lis Blanco, Nathanael, Veronica Monachini, Gabriela Aguillar, Hellen Fonseca, Nara Bastos, Paola Camargo e José Candido. Um agradecimento especial pela amizade e pelo carinho daqueles que estiveram comigo nessa trajetória, mas que não estão mais, se encantaram por outros caminhos: Guilherme Ivo, Zeneide Monteiro e João Bá (*in memoriam*). Agradeço também aos amigos da Rosa dos Ventos, recanto onde pude encontrar tranquilidade e companheirismo em momentos cruciais de escrita. À hospitalidade da amiga Ingrid Weber, cedendo seu cantinho à beira-mar para a finalização da escrita desta tese, aos amigos do Instituto Socioambiental, Paulo Junqueira, Katia Ono, Marcelo Martins, Renato Mendonça, Bia, Karina, Ivã Bochinni e Manuela Otero; aos companheiros da ATIX em nome de Ianukula Kaiabi Suiá e ao casal de antropólogos Rafaela Vargas e Marcelo Flores.

Agradeço aos pesquisadores “xinguólogos” pela partilha solidária, de ideias e textos, que

sustentam a continuidade dos estudos sobre os territórios e os modos de vida dos povos do Alto Xingu. Agradeço em especial ao coletivo de pesquisadores Wauja e aos pesquisadores do Instituto do Homem Brasileiro, no nome da arqueóloga Patrícia Rodrigues.

Também aos amigos que convivem comigo por uma vida, Larissa Souto, Moema Lavínia, Thiago Costa, André Brandão, Renan Antonio, Airton Barros, Moisés Bernardes e Joycelaine Oliveira. Aos colegas do antigo Opará – Grupo de estudos e pesquisas sobre o Rio São Francisco, parceiras e parceiros de Pirapora, Montes Claros e Uberlândia, nas figuras das simpáticas Andréa Narciso, Angela Fagna, Maristela Barbosa e Maria das Graças Campolino.

Agradeço também a Universidade Federal de Uberlândia (UFU), por minha formação anterior, ao pessoal da secretaria do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do IFCH, Unicamp, especialmente à Maria Goulart. À Ana Godoy, sou grata pela revisão.

Agradeço aos meus pais, Maria Carmen e Samuel Amaro, por sempre acreditarem em mim e por terem me educado num ambiente que me inspirou nos caminhos da pesquisa; à minha querida irmã, Flávia Amaro, e às sobrinhas Lia e Luiza, por quem sinto amor transbordante. Sou grata também ao demais membros de minha família, em especial aos meus padrinhos Vera e Arlindo, e primas, Larissa Rodrigues da Cunha e Patricia Sícari e Chantal. Por fim, agradeço a minha família wauja, em nome de Atakaho, Warú, Inapukualo, Kapsalapi, Seno, Irape, Suin, Kupatopeno, Kamani, Atapuja, Tapiwá, Tieawá, Kuya, Ialako, Katsiparu, Tukupé, Agamakumalo, Amuto, e aos demais parentes xinguanos. Agradeço também às forças da natureza, deuses e deusas, apapaatais e outros guias que iluminaram a trajetória deste estudo.

Agradeço à Dannyel Sá, que me apresentou ao povo Wauja e a quem dedico também esses anos de pesquisa e de vida compartilhada.

Por último, agradeço a todas aquelas pessoas que foram mestres e guias para mim neste percurso que continuará através deste texto.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Muito grata!

*Existir e viajar se confundem.*

*Benedito Nunes*

## **Resumo da Pesquisa**

Esta pesquisa se volta a uma discussão sobre os sentidos da prática da viagem num ambiente epistêmico vasto ao qual se inclui a Antropologia, e como tal prática manifesta-se no contexto do povo Wauja, do Alto Xingu. A experiência de viajantes desta etnia é trazida à luz da teoria antropológica e etnológica com o objetivo de refletir sobre os sentidos e implicações que a prática da viagem entre estes povos desencadeia na reprodução de suas vidas, em seus territórios do cotidiano. Para isto, a pesquisa apresenta diversas fontes, as quais requereram diferentes tratamentos metodológicos. Identifica-se nesta pesquisa uma etnografia multissituada, que inclui a estadia por longos períodos na aldeia Piyulaga, e em menor medida, na aldeia Piyuleune, no Território Indígena Xingu; assim como, viagens na companhia de interlocutores Wauja. Além do manejo de fontes plurais emaranhadas em diversas escalas, que variam de livros, relatos, mitos, circulação de objetos e pessoas. O foco da etnografia desta pesquisa se atenta aos processos pessoais, sociais e ambientais implícitos na mobilidade contemporânea desses viajantes, tais como: acessos, motivações, redes interpessoais mobilizadas pelo deslocamento, a malha de trajetos e implicações dessas viagens no cotidiano de habitação desses indivíduos. A partir dessas observações, pretende-se aproximar a discussão dos sentidos de viagem transpostos ao contexto wauja, e como a viagem expressa diferenças de ordem material e subjetiva entre seus pares, sejam elas na vida dos indivíduos, quanto também nos espaços em eles habitam ainda que transitoriamente.

Palavras-Chave: viagem; Wauja; territorialidade; deslocamento; Alto Xingu.

## **Abstract**

### **Travel as a Difference Making: Displacement and Territoriality Between the Wauja People, Upper Xingu**

This research focus on a discussion about the meanings of travel practice in a vast epistemic environment which includes Anthropology, and how the practice is manifested in the context of the Wauja people, in the Upper Xingu. The experience of travelers of this ethnicity is brought to light by anthropological and ethnological theory, with the aim of reflecting the meanings and implications that the practice of traveling among these peoples triggered the reproduction of their lives, in their daily territories. For this, a research presents several sources, as different requirements, different methodological methods. In this research, a multi sited ethnography is identified, which includes a long stay in the Piyulaga village, and to a lesser extent, in the Piyuleune village, in the Xingu Indigenous Territory; as well as trips in the company of Wauja interlocutors. In addition to handling tangled sources at different scales, books, reports, myths, circulation of objects and people. The ethnography focus of this research is to pay attention to personal, social and environmental processes in the mobility of these travelers, such as: accesses, motivations, interpersonal networks mobilized by displacement, a trajectory network and travel implications that are not usually adopted. From these definitions, we intend to address a discussion about the definitions of travel transposed to the Wauja context, and how a trip shows the differences in the order of material and the notes between their peers, whether they are useful life, as well as in the spaces in which they inhabit even temporarily.

**Key-words:** travel; Wauja; territoriality, displacement; Upper Xingu.

## **Resumen**

**Viaje como producción de la diferencia:** desplazamiento y territorialidad entre los Wauja, Alto Xingu

Esta investigación se vuleve hacia los significados de la práctica del viaje en un vasto entorno epistémico en el que se incluye la Antropología, y cómo esta práctica se manifiesta en el contexto de los indígenas Wauja, Alto Xingu. La experiencia de los viajeros de esta etnia es pensada desde la teoría antropológica y etnológica, con el objetivo de reflexionar sobre los significados y las implicaciones que la práctica de viajar entre los Wauja desencadena en la reproducción de sus vidas, en sus territorios cotidianos. Para esto, la investigación presenta diversas fuentes, que requieren diferentes tratamientos metodológicos. Esta investigación identifica una etnografía multisituada, que incluye la permanencia de larga duración en la aldea Piyulaga y, en menor medida, en la aldea Piyuleune, en el territorio indígena Xingu; así como viajes en compañía de interlocutores Wauja. Además de manejar fuentes plurales enredadas a varias escalas, que van desde libros, informes, mitos, circulación de objetos y personas. El enfoque de la etnografía de esta investigación es prestar atención a los procesos personales, sociales y ambientales implícitos en la movilidad contemporánea de estos viajeros, tales como: acceso, motivaciones, redes interpersonales movilizadas por el desplazamiento, la red de caminos e implicaciones de estos viajes en la vida cotidiana de estos individuos. A partir de estas observaciones, se pretende acercar la discusión de los significados de los viajes transpuestos al contexto de Wauja, y cómo el viaje expresa diferencias materiales y subjetivas entre pares, tanto en la vida de los individuos como en los espacios en los que todavía viven. aunque transitoriamente.

Palabras-llave: viaje; Wauja; territorialidad; desplazamiento; Alto Xingu.

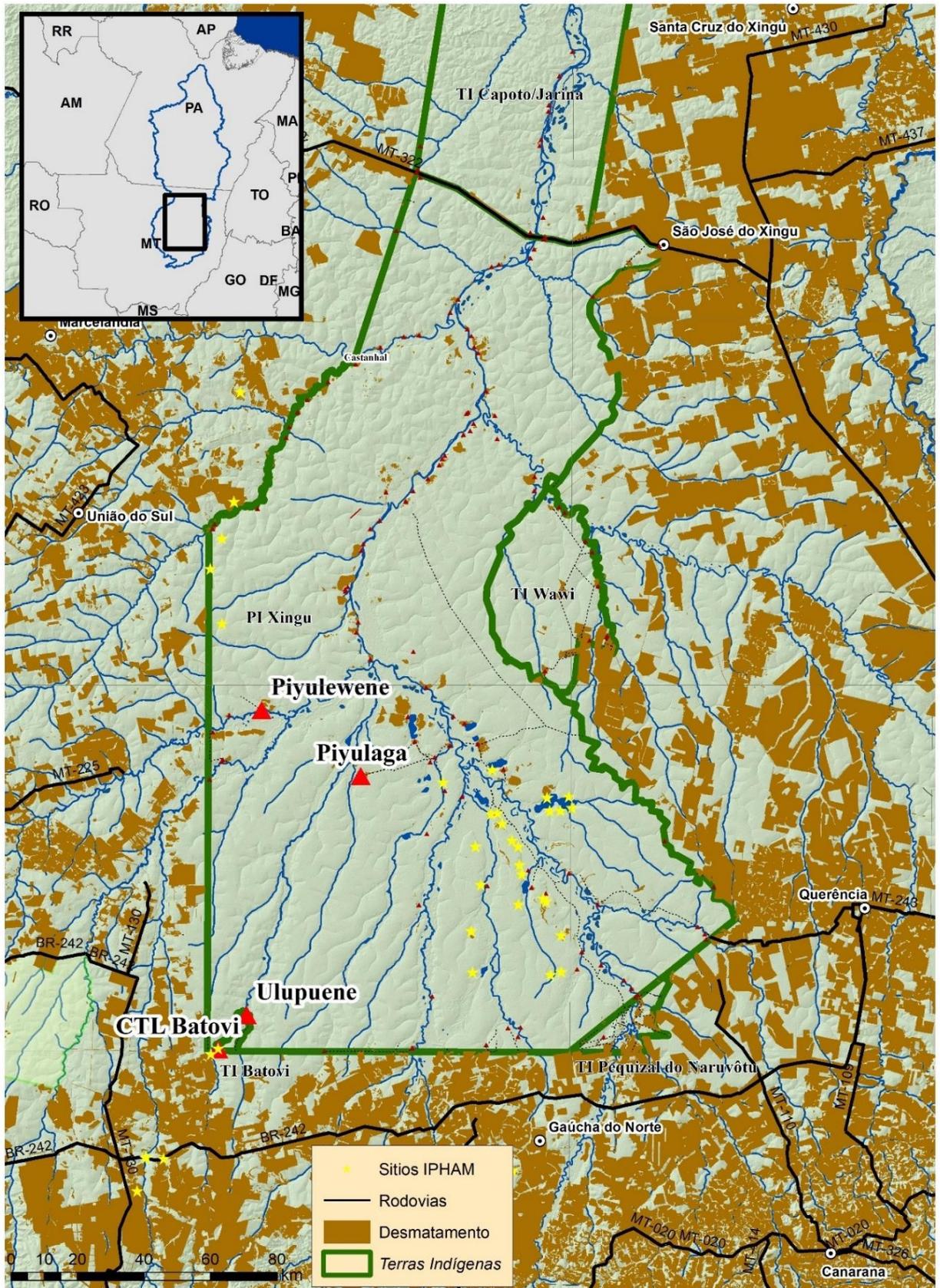
## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>16</b>
<b>Viagem e Diferença: um <i>continuum</i> de conceitos</b>	<b>19</b>
<b>Waujanaw, Wauja de verdade</b>	<b>24</b>
<b>Aspectos sobre a linguagem</b>	<b>26</b>
<b>Notas sobre trabalho de campo e interações</b>	<b>28</b>
<b>Estrutura do texto</b>	<b>32</b>
<b>CAPÍTULO 1 - POR UMA ANTROPOLOGIA DA VIAGEM</b>	<b>34</b>
<b>1.1 Viagens diacrônicas no Ocidente</b>	<b>34</b>
<b>1.2 Notas introdutórias sobre viagens e viajantes</b>	<b>36</b>
<i>1.2.1 Viagem como Ritual</i>	<i>41</i>
<b>1.3 Viagens Epistêmicas</b>	<b>51</b>
<i>1.3.1 Deslocamento de saberes: por uma antropologia reversa</i>	<i>60</i>
<b>1.4 Desterritorialização e espaço vivido</b>	<b>64</b>
<b>CAPÍTULO 2 – MOBILIDADE E POLÍTICA NO ALTO XINGU</b>	<b>72</b>
<b>2.1 Xinguanidades em trânsito</b>	<b>72</b>
<b>2.2 Primeiros forasteiros</b>	<b>78</b>
<b>2.3 Sedentarismo, estagnação e mudança</b>	<b>81</b>
<b>2.4 Aspectos de política contemporânea</b>	<b>86</b>
<i>2.4.1. As associações culturais</i>	<i>87</i>
<i>2.4.2 Eleições 2016</i>	<i>89</i>
<b>2.5 - Reunião de Governança ATIX: sobre estradas</b>	<b>94</b>
<i>2.5.1 Estradas internas ao TIX</i>	<i>97</i>
<i>2.5.2- Estradas externas ao TIX: BR-242 e FICO</i>	<i>102</i>
<b>CAPÍTULO 3 – TERRITORIALIDADE, COSMOLOGIA E PRÁTICAS DE TURISMO ENTRE OS WAUJA</b>	<b>104</b>
<b>3.1 Territorialidade Wauja</b>	<b>104</b>
<b>3.2 Cosmologia e paisagens Míticas do povo Wauja</b>	<b>116</b>
<b>3.3 Práticas do Turismo em território Wauja</b>	<b>128</b>
<i>3.3.1 A aldeia réplica</i>	<i>130</i>

<b>CAPÍTULO 4 – VIAJANTES WAUJA</b>	<b>135</b>
<b>4.1 Sobre hospitalidade e reciprocidade</b>	<b>137</b>
<b>4.2 Os sentidos do outro</b>	<b>139</b>
<b>4.3 Os Wauja mundo afora: viagem, moradia e antropologia reversa</b>	<b>147</b>
<i>4.3.1 - Experiências replicadas: um roteiro por São Paulo</i>	<i>152</i>
<b>4.4 Considerações etnográficas sobre a bagagem do viajante Wauja</b>	<b>158</b>
<b>CAPÍTULO 5 – CIRCULAÇÕES DE PESSOAS E OBJETOS</b>	<b>165</b>
<b>5.1 Cerâmica e ceramistas Wauja: regimes transformacionais de pessoas e objetos</b>	<b>166</b>
<b>5.2 O comércio da cerâmica Wauja nas cidades: deslocamentos de sentidos e códigos estéticos</b>	<b>169</b>
<b>5.3 Relações de autoria e dono: a negação do artista</b>	<b>177</b>
<b>5.4 O Sonho de Agamakumalo: painéis patogênicos</b>	<b>182</b>
<b>5.5 Imageria contemporânea</b>	<b>184</b>
<i>5.5.1 Expografia indígena</i>	<i>193</i>
<b>6 – CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>200</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>211</b>
<b>ANEXO 1 - Quadro com lista de pedidos de abertura de novas estradas TIX</b>	<b>227</b>
<b>ANEXO 2 - Quadro com lista de estradas abertas no interior do TI</b>	<b>228</b>
<b>ANEXO 3 - Figura 47 – Argila branca utilizada no tingimento do uluri</b>	<b>229</b>



Mapa 2 – Território Indígena Xingu – Aldeias da Etnia Wauja



Fonte: Instituto Socioambiental, 2019.

## INTRODUÇÃO

As viagens são práticas recorrentes nas pesquisas antropológicas, justamente por ser ela método e até mesmo, condição desta ciência. Tomada na origem da disciplina, a antropologia se valia primordialmente por estudos de povos longínquos e de terras e civilizações distantes. O interesse pelo desconhecido foi tomando estilos textuais, que incluem desde os relatos de viagem a etnografias mais formais. À viagem entre o povo Wauja residentes do Alto Xingu, noroeste do estado do Mato Grosso, conhecidos pela sociedade nacional, pela convenção na língua Kamayurá, de família tupi-guarani, como Waurá. incluem-se arranjos e negociações sociais e territoriais, que interessam a esta pesquisa., Kamayurá adotarei o emprego do termo Wauja neste texto, como modo de apresentá-los tal como eles mesmos se apresentaram à mim.

Esta pesquisa se dedica à discussão do conceito de viagem, e como sua prática é empregada na antropologia e no contexto do povo Wauja. Parto da hipótese de que as viagens no contexto destes povos alto-xinguanos sejam fenômenos que desencadeiam *diferenças* na reprodução da vida desses viajantes e no cotidiano das coletividades nas aldeias wauja.

Desde tempos remotos os Wauja são considerados, em certa medida, povos sedentários. Pois, segundo o arqueólogo Heckenberger (2005), foram encontrados vestígios da ocupação de indígenas da família linguística Arawak (que inclui os povos Wauja, Yawalapiti e Mehinako no Alto Xingu) que remontam ao século VIII.

O histórico de mobilidade dos Wauja na região dos formadores da Bacia do rio Xingu deve ser compreendido a partir de importantes acontecimentos presentes na memória oral dos sujeitos desta etnia. Um dos relatos mais incidentes de meus interlocutores remonta aos constantes conflitos com povos inimigos como os Suyá (Kîsêdjê), Juruna (Yudjá) e Ikpeng (Txicão). Emiliene Ireland (2001), antropóloga que conviveu com os Wauja, menciona a existência de relatos de conflitos datados da metade do século XIX, contando casos de e as estratégias de guerra por parte dos povos inimigos. Chegava-se ao ponto de a aldeia nunca dormir sem que houvesse uma pessoa de sentinela para evitar ataques surpresa pela madrugada (IRELAND, 2001). Porém, por serem de índole pacífica, eles reagem ao comportamento hostil de seus inimigos deslocando suas aldeias, mas em nenhum caso reagem com agressividade ao opositor<sup>1</sup>. Uma vez que, “são

---

<sup>1</sup> Um exemplo disso é quando os Wauja migraram do território do Ipavu, que é onde reside atualmente o

detentores de um forte sentido de sua própria cultura, como forma de vida moralmente satisfatória e identidade étnica única, repassada por seus ancestrais” (IRELAND, 2001, p.252).

No passado, havia muito mais caminhos de perambulação, os quais eram por eles percorridos a pé, em longas excursões a busca de recursos para a reprodução de seus rituais e festas. Hoje, o perímetro de perambulação do povo Wauja diminuiu significativamente. Os trânsitos que antes eram realizados em caminhadas, tornaram-se travessias em veículos e outros meios de transporte, e o que antes era feito majoritariamente de bicicleta, passou a ser em motocicletas e outros veículos.

Os Wauja encontram-se, atualmente, situados em cinco aldeias no Parque Indígena do Xingu: Piyulaga, Piyueleuene, Ulupuene, Batovi e Topepeweke. A aldeia Piyulaga e a Piyueleuene foram as duas nas quais realizei trabalho de campo. A primeira, com maior densidade de habitantes – cerca de 500 pessoas, segundo o Censo de 2017 realizado pelo DSEI Xingu–, está localizada às margens da lagoa que dá nome à aldeia, e que se liga ao rio Batovi por um canal à direita, juntando-se ao rio Xingu. Já a aldeia Piyueleuene se situa propriamente nas margens do rio Steinen, próxima à sua confluência com o rio Ronuro, na região oeste do território.

As duas mais recentes são as aldeias Batovi e Topepeweke, esta última recém-aberta no ano de 2019.<sup>2</sup> Ainda que suas mudanças coletivas não tenham sido muitas, contemporaneamente, a viagem singular de indivíduos do povo Wauja produz grandes efeitos na ordem do dia destes sujeitos. Principalmente naquilo que concerne à percepção de espaço, território e lugar, e coletivamente na organização do tempo, a partir do calendário de rituais e festas, que passa a ser administrado conjuntamente com o calendário de viagens - até mesmo porque parte das festas e dos rituais incluem as viagens para sua realização, como o Kaumai<sup>3</sup>, que pressupõe a viagem de mensageiros e convidados, como será discutido brevemente neste texto (no capítulo 2).

As transformações desencadeadas no cotidiano deste povo a partir de sua mobilidade contemporânea se apresentam a esta pesquisa na direção de identificar os modos como o povo Wauja concebe o ato de viajar e quais os sentidos sociais, políticos,

---

povo Kamaiurá, à beira da lagoa, em função de um acordo pacífico, como é do temperamento de um líder wauja. A decisão de evitar conflito com o dito povo “comedor de gente”, falante de uma língua da família tupi-guarani, fato que os levou para as proximidades da lagoa Piyulaga que deu nome à sua maior aldeia deste povo.

<sup>2</sup> Os motivos de mudança de aldeia são derivados, na maioria dos casos, de conflitos, feitiços ou acusações de feitiçaria. Sobre o assunto, ver Amanda Horta (2018) e Vanzolini (2018).

<sup>3</sup> Conhecido popularmente como Kwarup, na língua Tupi.

simbólicos, ecológicos e subjetivos se desencadeiam a partir de suas mobilidades, na conformação de diferenças na reprodução de suas vidas.

As diferenças entre as práticas de viagens contemporâneas e aquelas de décadas anteriores são fenômenos que interessam a este estudo, uma vez que a *viagem* toma sentido em diferentes tempos do povo Wauja, em relação a contextos externos aos das aldeias – sendo a própria noção do território interno ou externo, dotada de uma porosidade da qual as fronteiras se misturam e se sobrepõem. A noção de territorialidade e daquilo que os Wauja identificam como familiar são expressos, então, nos *trajetos* que os viajantes Wauja percorrem ou *malha* que tramam.

Tim Ingold (2015), em seu estudo sobre *linhas*, considera que a espacialidade é “uma tessitura das mesmas linhas de devir das vidas que constituem o espaço”. Essa noção de correspondência entre espaços e vidas, ou melhor, *entre caminhos* e imanências de vida, possui ressonância para mim, como pesquisadora, desde estudos anteriores a esta tese, quando ainda no mestrado, ensejava a discussão sobre um neologismo criado por mim, as *biocartografias-geobiografias*, que seria as possíveis cartografias do espaço vivido, habitado, atravessado, imaginado. Conceito no qual se ressalta uma relação intrínseca e indissociável entre os espaços e as vidas, como fundamento que constitui a ambos. Esta noção me conduz a constatar que, à medida que se viaja, outras territorialidades passam a existir, assim como outras subjetividades e modos de estar no mundo.

Os motivos e sentidos da viagem são muitos e abrangem uma dispersão de definições que alcançam desde uma noção globalizante de práticas roteirizadas até experimentações singulares de indivíduos. Esta polissemia nos conduz a diferentes percepções e noções sobre o território e sobre o próprio deslocamento em si. Pois, de acordo com Fernanda Áreas Peixoto (2015, p. 13-14):

Se as motivações dos deslocamentos variam, as rotas que os viajantes traçam também são diversas (espacial e temporalmente); assim como distintos aqueles que se lançam [...]. Nesse sentido, todo esforço de tipificação das viagens carrega consigo o risco de uma redução a categorias unívocas, quando a matéria vivida sugere a permanente combinação das formas.

Logo, para além dos motivos objetivos que a impulsionam, a viagem se torna um processo de desenraizamento, um modo de expressão da pessoa, assim como, de orientação da trajetória seguida por ela; um processo de construção de uma nova

cartografia, que se manifesta simultaneamente com a biografia dos indivíduos em meio seus espaços de vida. Noção que mobiliza o conceito de *geobiografia-biocartografia*<sup>4</sup>, ao cartografar o movimento de pessoas, lugares, hábitos e costumes, mas que também cartografa a experiência e a memória daqueles que experienciam o deslocamento, diferenciando-se.

### **Viagem e Diferença: um *continuum* de conceitos**

Para o filósofo Benedito Nunes (2009, p. 70): “existir e viajar se confundem”. As descobertas do indivíduo se revelam pela viagem da vida, pelo transcurso dos espaços, encontros e desencontros com outros no caminho. A partir da viagem de um indivíduo, tem-se o deslocamento de dados físicos e imaginários sobre aquele que viaja e sobre os novos lugares visitados. As memórias surgem com o movimento, a partir da experiência direta do corpo através do deslocamento. A cada nova informação recebida, a memória se reorganiza em ordem contínua, de acordo com o fluxo da vida de cada um. Carlos Brandão (1988, p. 56) diz que “toda a percepção está carregada de recordações; está empapada de lembranças.”. As categorias perceptivas não são imutáveis e se modificam sob o efeito do movimento. Portanto, as viagens engendram diferenças no bojo da concepção sobre si e sobre o território habitado; e pensar sobre estas diferenças é o desafio epistemológico desta pesquisa de doutorado.

Este texto traz às leitoras e aos leitores, contribuições pertinentes à teoria antropológica e aos estudos etnológicos sobre transformações ameríndias, mais especificamente no contexto alto-xinguano, no qual este estudo se situa. Ao compreender que a viagem é uma atividade capaz de produzir efeitos *diferenciantes ou diferenciadores* na vida do viajante e no contexto em que este se insere, o objetivo desta pesquisa é então, fazer uma reflexão teórica sobre o conceito de viagem e verificar como se manifesta na prática este conceito entre os povos Wauja, do Alto Xingu. E com isso, pensar quais as transformações em âmbito conceitual e em âmbito vivido são passíveis de serem inferidas a partir de tais deslocamentos, ou seja, quais diferenças são produzidas.

A premissa conceitual que sustenta a noção de deslocamento neste estudo é a de que qualquer mobilidade, por mais ínfima que possa ser, é uma experiência passível

---

<sup>4</sup> Ideia que retomo de minha dissertação de mestrado, intitulada “Escritos de Viagem e a Construção do Espaço Vivido por meio do Deslocamento” (2013).

de produção de diferenças, logo as viagens também o seriam. Diferenças estas, que se manifestam pelo fato de as viagens serem ações passíveis de inferência de novos conhecimentos e por engendrarem transformações nos viajantes, mas também nas pessoas que ficam, nos lugares e nos caminhos percorridos, expressos na paisagem.

O conceito de viagem coloca em circulação muitos temas que concernem ao sistema hierárquico de organização social, ao calendário de festas e de rituais, às dimensões cosmológicas de tempo, à *produção de corpos* e a constituição da *noção de pessoa* neste sistema regional imbricado, que conecta povos vizinhos aos Wauja, como os Aweti, Kalapalo, Kamayurá, Matipu, Trumai Yawalapiti e Kuikuro e Mehinaku, povos que compõem a região do Alto Xingu.

É deste conceito, entendido como uma malha de relações, que derivam todas as análises etnográficas mobilizadas com esta pesquisa, que envolvem transformações sistêmicas nos modos de vida, na economia material, na economia de afetos, nas noções de territorialidade e deslocamento, nas relações entre narrativas míticas e relatos de viagem, e na construção da pessoa Wauja. No capítulo 2, comparo viagem a ritual, tal como foi conceituado por Tambiah (2002): como uma prática que pressupõe uma transformação ao fim da experiência. Desse modo, na experiência da viagem se observam processos de singularização ou produção de diferença nos viajantes e em seus *trajetos*.

Ao voltar a atenção para as experiências de deslocamentos vividas desde a perspectiva do povo Wauja, almejamos intensificar o escopo teórico sobre as concepções de deslocamento e abrir caminho para a possibilidade de se pensar a viagem em relação à produção de conhecimento antropológico e etnológico. Com isso, privilegiamos a perspectiva da percepção do outro, de forma a identificar as peculiaridades da viagem de xinguanos Wauja, naquilo que concerne às motivações e finalidades, à relação com o meio<sup>5</sup>, as redes de pessoas e seres mobilizados na realização das viagens (parentes, não-indígenas, seres extra-humanos ou *apapaatais*<sup>6</sup>), e as relações de alteridade. Com isso, aproximamo-nos da compreensão sobre as concepções de territorialidade e deslocamento para tais sujeitos.

---

<sup>5</sup> Nota-se que, aqui, o termo *meio* substitui o termo *espaço*, por estar de acordo com Ingold (2011) quando nega a noção de espaço, pela abstração de sua definição, que o restringe a uma localidade definida por fronteiras. O termo *meio* é melhor empregado, pois nele se incluem a espacialidade e seus condicionantes como esferas vivas do território.

<sup>6</sup> Segundo Aristóteles Barcelos Neto, *apapaatais* são seres extra-humanos que compõem a ecologia social nas aldeias Waurá. Em sua obra, este autor descreve a viagem onírica dos pajés, para os quais os sonhos são traduzidos como viagens (BARCELOS NETO, 2002; 2008). Barbara Glowczewski (2015) também percebeu associação semelhante entre os Walpiri na Austrália.

A viagem entre os sujeitos desta pesquisa se manifesta como o *meio* para o encontro entre ontologias distintas, e sua via de interação. A experiência onírica de um xamã é nomeada por eles como viagem, ao narrarem seus sonhos os descrevem como uma espécie de *viagem de sobrevoos* para outras localidades, ou, quando o transe é breve, eles o nomeiam como *passeio* (BARCELOS NETO, 2002). Dessa forma, poder-se-ia afirmar que existem peculiaridades próprias à natureza desses trânsitos, ao diferenciá-los dos modelos de viagem consagrados no Ocidente, como o turismo, a expedição científica ou a deriva, o nomadismo, e outras tipologias desprovidas de importância quando observadas desde o contexto ameríndio, e em particular, diante da movente recombinação de situações e sentidos que configuram o *pluriverso* Wauja.

A alteridade presente nos deslocamentos dos viajantes Wauja, em seus trânsitos entre territórios familiares e estranhos inicia-se, antes de tudo, no interior de uma ontologia (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; 2015). Nesse sentido, a primeira diferença que iremos perseguir com esta pesquisa é a noção de estar-no-mundo<sup>7</sup> para os Wauja e, como derivação disto, as noções de espacialidade e de pessoa. Trata-se de uma diferença que parte de uma produção de sentido no encontro entre alteridades indígenas e não-indígenas, e também, entre os próprios Wauja e para com os outros.

Em âmbito subjetivo, no que diz respeito aos regimes de criatividade e produção do desejo, as viagens desencadeiam processos de *singularização* naqueles sujeitos que se distanciam da aldeia. A partida e o retorno provocam mudanças em suas concepções espaciais e afetivas, modificando seus modos de estar e atuar no mundo (HEIDEGGER, 1979; MERLEAU-PONTY, 1980).

Assim, questões políticas e estéticas no âmbito de uma *geofilosofia*, como pensaram Deleuze e Guattari (1992); a noção de diferença como condição irreduzível do mundo, pensada pelo sociólogo Gabriel Tarde (2018); a teoria da viagem de Michel Onfray (2009); as noções de mobilidade de Tim Ingold (2007; 2015), bem como de outros referenciais teóricos, contribuem com este estudo para responderem as seguintes perguntas: como se dariam os processos de *desterritorialização*<sup>8</sup> daquele viajante Wauja que se encontra em meio à alteridade? Ou antes, como conceberiam as categorias espaço,

---

<sup>7</sup> Noção trazida de Merleau-Ponty (1980) e de Tim Ingold (2011) aqui empregada para compreender a organização espacial, temporal e subjetiva do povo Wauja no contexto de suas viagens.

<sup>8</sup> Segundo Guattari e Deleuze, uma territorialização sempre precede uma desterritorialização. O processo de territorialização é aquele onde se dão os encontros de agenciamentos no pensamento rizomático (1992). Ressalta-se que a noção de agenciamentos de Deleuze nada tem a ver com a noção de agência de Alfred Gell (2018).

lugar, território? Em que medida transporiam a noção de casa para os novos lugares habitados? Como tais viajantes habitam em contextos de transitoriedade? Como inferem conhecimento a partir de suas percepções engendradas através da mobilidade? E, no limite, poderia se extrair a ocorrência de uma “antropologia reversa” nos termos Roy Wagner (2012), a partir de suas experiências?

Nesse sentido, interessa-nos compreender a viagem como perspectiva ou ponto de vista, e não somente perceber os pontos de vista e perspectivas relacionados à viagem. Com este foco etnográfico, apresentamos vias para se pensar os sentidos do termo viagem, para além de seu contexto hegemônico e histórico de viés colonizador, como uma tentativa de libertar o termo de uma “história de significados e práticas europeias, literárias, masculinas, burguesas, científicas, heroicas e recreativas” (CLIFFORD, 2000, p. 65).

Logo, a pesquisa se inscreve em um sentido oposto às pesquisas tradicionais em etnologia indígena, pois, em vez de se valer do olhar forâneo sobre o território “do nativo”, a intenção deste estudo é a de priorizar a experiência de viagem de indivíduos Wauja dentro e fora de suas aldeias, e não a viagem do branco – do viajante ou do pesquisador – com destino a suas terras.

Como o próprio tema da pesquisa sugere, as viagens foram o meio para as trajetórias deste doutoramento. Ao perseguir o objetivo de pensar a viagem wauja como produtora de diferença, minha atenção se volta àquilo que é próprio da noção de viagem para esta etnia e às diferentes formas nas quais se manifestam sua prática em meio a seus fluxos de vida. Uma vez que, partimos da consideração de que distintos contextos de geografia e cosmovisão concede ao mito um lugar ainda desconhecido ao tentar compreender a mobilidade deste outro. Pois, em muitos mitos wauja (ver CHIARA, 1998), as sagas se desenvolvem em função do deslocamento de seus personagens por paisagens míticas, que fazem parte do repertório vivido desse povo.<sup>9</sup>

Ao destacar as viagens de alto-xinguanos da etnia Wauja, atribui-se uma ênfase à complexificação de seus modos de deslocamento, a fim de ampliar nossas ideias sobre as territorialidades indígenas, chamando atenção para práticas orientadas por um

---

<sup>9</sup> O Rio Batovi, por eles chamado Rio Tamitoala, é um percurso descrito nos mitos de Kamukuaká que nos fala também da chegada do Sol à Terra; o mito de Kamo e Kejo explica a existência dos primeiros seres à Terra; assim como o mito de Kamalu-hai, cobra-canoa com painéis cantoras em seu dorso, considerada a “dona” do barro, conta como este povo desenvolveu sua habilidade oleira. Esses trânsitos míticos condicionam a relação que estes povos têm com as paisagens do entorno, e dotam de significado fragmentos de espaço que, ao olhar de outros, poderiam passar despercebidos.

tipo de criatividade que se diferencia da nossa, e que engendra transformações em seus repertórios culturais (como veremos no capítulo 5, a partir da circulação e transformação nos códigos estéticos dos objetos manufaturados pelo povo Wauja, sendo a cerâmica seu principal expoente).

Ao acúmulo de registros etnográficos dessas experiências de deslocamento, seguimos tecendo uma reflexão sobre a viagem para o povo Wauja, aos modos de uma cartografia em processo, cujas conformações sociais, políticas, espaciais e subjetivas são sempre imprevisíveis e incontornáveis, pois se encontram em plena fruição.

Durante os trabalhos de campo, a atenção etnográfica se voltou para as noções de territorialidade do povo Wauja, buscando identificar como concebem o território e quais os critérios que fazem um território alheio se tornar um terreno familiar, em outras palavras, como transpassam da noção de *espaço* geográfico ao *lugar*<sup>10</sup>, categoria geográfica que aqui se presta a uma *antropologia do espaço*<sup>11</sup>, cuja etnografia atenta aos lugares e modos de deslocamento e aos percursos e trajetos dos viajantes Wauja – sujeitos desta pesquisa.

A abordagem empregada na pesquisa conduz a uma etnografia voltada ao acompanhamento dos fluxos e linhas (INGOLD, 2007) tracejados pelos viajantes Wauja com destino a localidades que se encontram dentro e fora do território xinguano, e que, expressam assim, uma *topologia de afetos* desses viajantes, que corresponderia à forma como estes sujeitos se relacionam com o meio, como espaço de circulação e de permanência<sup>12</sup>.

Por esta razão, ao se pensar a viagem destes indígenas, importa entender os meios e os processos que constituem suas *linhas*. Com uma *etnografia multisituada* (GEORGE; MARCUS, 1995) e multiescalar (COMAROFF, 2003), a mobilidade dos viajantes Wauja é considerada a partir de dialogismos e *observação participante* no território da aldeia e em outros lugares de passagem, que se destacam nos trânsitos dos interlocutores.

Além de uma dispersão espacial como método de análise, para perseguir o tema em questão, esta tese conta também com uma dispersão de fontes, dados e objetos

---

<sup>10</sup>Sobre as categorias geográficas de espaço e lugar e suas dimensões filosóficas me debruço nos estudos de Tim Ingold, Doreen Massey e Yi-fu Tuan.

<sup>11</sup> O termo antropologia do espaço aparece em estudos de matriz francesa em autores como Marion Segaud (2017).

<sup>12</sup> Outro termo que traduziria este fenômeno é o de *topofilia*, empregado pelo geógrafo japonês Yi-fu Tuan (1980).

etnográficos de naturezas e escalas diversas, que variam desde etnografias em partilha de viagens, trocas de hospitalidade, análise estética de artefatos, análise da exposição de arte, observações sobre a circulação de pessoas e objetos, junto ao povo Wauja.

### ***Waujanau, wauja de verdade***

O povo Wauja e os demais povos alto-xinguanos, marcam diferenças entre si e entre os demais indígenas, não somente por aquilo que traduzem por “cultura”, como os rituais, objetos, matérias-primas, cantos, grafismos, técnicas corporais, mas sobretudo pela relação que estabelecem com este repertório. Eles se consideram os “donos” (*wekeho* em Aruak) da paisagem de onde retiram os recursos para a realização de suas práticas rituais e artefatos, assim como donos das histórias míticas que remetem às paisagens e a cada elemento presente nos rituais.

A dimensão da humanidade alto-xinguanas, como disse Carlos Fausto (2008, p.330), permeia um mundo de donos, sendo estes, “o modelo de pessoa magnificada capaz de ação eficaz sobre esse mundo”. As noções de dono designam as operações de maestria e domínio e não, a propriedade privada, como assim pode-se entender. Pois, o termo dono aplica-se não apenas à posse de bens tangíveis e intangíveis (como o conhecimento ritual), mas também à habilidade potencial para produzi-los. Entre os Wauja, dono é traduzido por *wekeho* e designa “aquele que cuida de algum recurso ou de alguém” (BARCELOS NETO, 2006, p. 03). No Alto Xingu, os Wauja são donos da cerâmica, os Kalapalo são donos dos cintos e colares de conchas de caramujo, os Kamayurá, dos arcos especiais da chefia<sup>13</sup> (HORTA, 2018). Fato que mostra que os processos de diferenciação são desencadeados, mesmo no contexto homogêneo daqueles que, em uníssono, se consideram “gente de verdade”.

Dizem também, que por viverem de modo contínuo na região, os Wauja e os alto-xinguanos em geral, são os “donos” do lugar, por ser ali onde residem seus espíritos e o corpo de seus mortos, além de ser a localidade relatada em seus mitos de origem. Logo, os territórios de vida são considerados de inestimável relevância cosmológica para estes povos e em função disso, eles se sentem mais pertencentes ao território. Em todo o

---

<sup>13</sup> Os Wauja também são donos desses arcos, foram eles que ensinaram aos Kamayurá (que acabaram ficando em uma área onde tem os recursos naturais, de antiga posse dos Wauja).

Alto Xingu, a concepção de *dono*<sup>14</sup> surge como síntese da cosmologia dos grupos desse sistema regional, “presente na relação de um sujeito com um recurso: o dono seria o mediador entre esse recurso e o coletivo ao qual pertence” (FAUSTO, 2008, p. 330).

A territorialidade alto-xinguana remonta ao território onde são enterrados de seus antepassados, onde cultivaram seus pequizais, suas antigas roças, aos caminhos e lugares dos rios. Entre os Wauja, como me narrou Kupatopeno Waurá<sup>15</sup>, existe uma geografia fúnebre nas aldeias: bebês são enterrados na porta das casas, adolescentes e crianças são enterrados dentro das casas, chefes e velhos respeitados são enterrados no centro da aldeia.

A diferença é também constituinte da alteridade entre não-indígenas - os brancos, *caraíbas*, ou *kajaopa*, em wauja. Esta alteridade é um fato evidente através dos sistemas de nomeação xinguanos: cada etnia desse sistema regional possui pelo menos uma palavra em suas línguas para se referirem aos brancos. Kamani Waurá<sup>16</sup>, certa vez, se referiu aos brancos, como o “*povo do papel*”. Papel em Aruak é traduzido pela palavra *atapana* (ata – árvore + pana – folha, logo, papel é chamado de *atapana*, folha de árvore, mesma palavra designada também ao dinheiro, embora este, como diz o dito, “não cresce em árvore”). No mesmo dia em que ouvi essas palavras, Kamani gargalhava com seus colegas, gozando de um indígena que havia ganhado um certificado pela finalização de um curso de formação. Kamani ria e dizia: “*Ele é branco. Ele gosta de certificado*”. Essa associação dos brancos como “os homens do papel” se repete também no relato de Davi Kopenawa (2015) e na etnografia de Antonio Guerreiro (2015) e Marina Novo (2018) entre os Kalapalo, para os quais dinheiro é entendido como papel sujo.

Segundo Gregory (1982 *apud* GUERREIRO, 2015, p. 379)

estariamos diante de universos sociais marcados não pelo regime da mercadoria (em que pessoas e coisas assumem a forma social de coisas), mas pelo regime da dádiva, no qual pessoas e coisas assumem a forma social de *pessoas*.

Esta diferença primordial foi levada em consideração em 1988, a partir da qual, os povos indígenas passaram a ser incluídos na constituição, e o porte dos papéis – documentos – passou a ser indispensável a cada cidadão indígena. Segundo a

---

<sup>14</sup> Sobre a noção de dono ver também: Sztutman (2005); Guerreiro (2015); Barcelos Neto (2000) e Viveiros de Castro (2002); Fausto (2008).

<sup>15</sup> Filho do cacique Atakaho Waurá e Warú Waurá, família que me acolheu na aldeia. Logo, Kupatopeno é meu irmão, e esses são meus pais wauja.

<sup>16</sup> Kamani Waurá também é um dos meus irmãos.

Constituição ainda hoje vigente, os povos indígenas se definiriam por seus usos, costumes e tradições, que muitas vezes, estão atreladas à múltiplas relações intrínsecas à terra. O artigo 231, da Constituição define terras indígenas como aquelas “por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições” as quais se destinam “à sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes”.

Atualmente, mais e mais indígenas estão levando suas trajetórias de vida por caminhos mediados pelo papel, seja o do diploma de suas formações, seja o do salário de seus empregos, seja o do benefício recebido pelo governo, ou ainda pelos atestados de médicos etc. O fato de interagirem com a política dos brancos não os distancia de suas políticas próprias, ao contrário, tem servido como instrumentalização para a reivindicação de suas demandas para a reprodução de suas vidas e de seus direitos.

### **Aspectos sobre a linguagem**

Durante meu convívio com o povo Wauja, constatei em seu léxico que não há uma única palavra que traduza viagem. De modo que, para expressarem este sentido, os Wauja utilizam uma oração que associa pronome pessoal e verbo atados numa só expressão: *ewetsuna'tai* – que significa “nós andamos”. *Atu netsuna'pai* (eu ando, eu viajo, eu passeio...); *Pitsu petsuna'pai* (você anda, você viaja, você passeia...); *Zahã etsuna'pai* (eu e você andamos, viajamos, passeamos...); *aijtsu wewrsuna'tai* (eu e os outros andamos, viajamos, passeamos ou vocês andam, passeiam, viajam...) <sup>17</sup>.

Os verbos wauja são compostos de prefixos pronominais, de radicais e de sufixos, que são classificados como sufixos de maneira, de espaço, de aspecto e de modalidade lógica (RICHARDS, 1988). O sufixo *pai* é um sufixo estativo. Por exemplo: *Atulukapai* é uma expressão empregada para indicar que uma ação é realizada habitualmente ou que leva bastante tempo para se realizar, mas indica um estado. Já o sufixo *ani*, como mostrou o linguista Joan Richards (1988), expressa a ideia de sair ou

---

<sup>17</sup>Sobre a estrutura da língua Wauja, ver o trabalho da linguista Adriana Viana Postigo (2014) e Joan Richards (1988).

melhor, de seu gerúndio, saindo – caso de *Tahani muteitsi* “os guerreiros ou índios bravos saíram”.

*E-pe* (“aproximando de”) indica movimento de volta ao ponto de origem, o retorno, que poderia ser traduzido pelo “vindo” da língua portuguesa. Por exemplo, *Túakinepé Ijinãi* (“ir até um lugar específico + potencial de aproximação deste lugar”) se traduz por “as pessoas estão vindo aqui”, “as pessoas estão voltando aqui”.

Nesse sentido, as classificações de mobilidade se centram em alguns verbos como andar (*etsuna*), ir (*aya*). Esses verbos são utilizados para as circunstâncias de deslocamento, não existindo tradução direta para palavras comuns do léxico de viagens ocidental, como turismo, expedição, excursão. Todas as expressões de movimento se manifestam com a conjugação pronominal dos verbos formando um único termo. Por exemplo: *Ayiu wako* (vamos para o lago); *Piyiu São Paulo*, (Pode ir a São Paulo); *Aya Nitesuno Batovi?* (Vamos comigo ao Batovi?).

Já os pronomes são três: *natsu* (eu), *ptisu* (você, tu) e *aitsu* (nós, a gente), que correspondem, respectivamente, a nossa primeira pessoa do singular, segunda pessoa do singular e primeira pessoa do plural. A terceira pessoa (singular e plural) marca um fonema vazio.

A noção de viagem como coisa ou substantivo é inexistente entre o povo Wauja. Para eles, existe apenas o sentido que se traduz na junção do verbo ir, como sinônimo do verbo andar, compreendido, portanto, como prática ou ação que conjuga a pessoa ao enunciado, somado a um predicado que define o destino e/ou a finalidade do deslocamento, como mostrado no primeiro parágrafo desta seção.

A partir dessa organização linguística, creio que a compreensão da prática da viagem entre os Wauja seja designada sempre com uma conotação intencional. Outra evidência dessa constatação é o fato de que a viagem de “errância” ou “deambulação” é compreendida, desde o ponto de vista de sujeitos Wauja, como um “raptado” da pessoa por algum determinado espírito. Diz-se entre os Wauja que aquele que anda pelas matas sem precisão e destino só pode ter sido “raptado” por um ser da mata, por um *apapaatai*, assim como correm aleatoriamente os *yakapás* (pajés divinatórios) quando em estado de transe<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Sobre xamanismo Wauja ver Aristóteles Barcelos Neto (2008).

## Notas sobre trabalho de campo e interações

Parte da discussão presente nesta pesquisa remonta à experiência de alguns sujeitos que me acompanharam nessa trajetória de doutoramento, compartilhando comigo suas viagens e narrativas e permitindo-me adentrar em suas casas e trocar com eles experiências, conhecimentos, memórias, hospitalidade, afeto e tantos outros elementos da vida, que se manifestaram juntamente com a objetividade da construção deste texto. Estes são os Wauja, meus interlocutores. Deste grupo de aproximadamente 800 pessoas segundo o censo de 2018 (DSEI Xingu), algumas pessoas em especial se tornam mais que meus interlocutores, se tornaram meus amigos, meus parentes, incluindo-se aí mãe e pai, irmãs e irmãos, tios e inúmeros primos.

Convivo com eles desde 2014, antes mesmo de iniciar o doutorado. Após ter ingressado no PPGAS, em 2016, me apresentei aos Wauja como pesquisadora e viajante interessada em pensar seus fluxos de deslocamento ou melhor, as viagens que eles fazem e suas implicações para a reprodução de suas vidas, no que diz respeito aos contatos, às trocas, a singularização de memórias, a expansão da territorialidade, a frequência de fluxos de informação, pessoas, objetos.

Expliquei minhas intenções no centro da aldeia, na “casa dos homens” ou “casa das flautas” (*kuwakuho*), adequando meu vocabulário como pude, para me fazer entender da melhor maneira. Apayupi Waurá, então presidente da Associação Tulukai, foi responsável por traduzir minha fala. Ao final, perguntei a eles se haviam se interessado pelo tema. E no lapso de tempo entre a pergunta e a resposta, pude perceber que eles ainda não tinham entendido minha presença ali, na “casa dos homens”. Eles já me conheciam, alguns apenas de vista, por ter estado na aldeia antes acompanhando o pessoal e o trabalho do ISA, mas não havia me atrevido a ir sozinha fumar com os homens, durante suas reuniões. Em geral, nesse horário, sempre estava em casa, com as mulheres, ou na rede, fazendo minhas anotações.

Nesta ocasião, enquanto eu falava, eles conversavam uns com os outros e fumavam. Outros escutavam e me fitavam com atenção. Dentre os balbucios que consegui escutar, pude captar uma palavra em português, que não possui tradução na língua deles, essa palavra era “pesquisa”. E em resposta à minha pergunta, eles assim disseram, através do discurso do chefe (*anumaw*) Atakaho – principal cacique da aldeia Piyualaga, que no passado já haviam estado outros pesquisadores na aldeia e que fazia muito tempo que ninguém novo aparecia, e que se eu quisesse fazer pesquisa lá, eu poderia. Todos eles

pareciam concordar, falando em uníssono *Awojopai, awojopai*, expressão que, como vim a saber depois, significa “muito bom, muito bem, ótimo, maravilha”. Na sequência, o cacique me indagou sobre quais seriam minhas contribuições para a aldeia, em contrapartida. E me pediu que eu explicasse melhor o que queria estudar.

Eu me deslocava até a aldeia com o apoio logístico que o ISA – Instituto Socioambiental - cedia para os trajetos internos no TIX – Território Indígena do Xingu. Não dispunha de recurso externo algum para minha pesquisa, apenas minha bolsa fomentada pela Capes. Mesmo tendo consciência da dificuldade de se pesquisar nas terras baixas da Amazônia, minha empatia pelo tema e pelo grupo Wauja me incentivou a insistir na possibilidade de desenvolver o tema. Expliquei este contexto aos Wauja que estavam presentes naquela noite e lhes disse que, desde logo, eles poderiam contar comigo para assuntos burocráticos e para outros meios e recursos aos quais eu pudesse prover ou angariar.

Ressaltei ainda a importância da produção e do registro de conhecimentos sobre eles, que a academia realiza, ainda que lentamente, quando comparados à escala de tempo dos ditos benefícios trazidos por jornalistas ou políticos, que amiúde doam carros, motores de barco, geradores e outros bens materiais de efeito imediato no cotidiano desses povos. A pesquisa, ao contrário, oferece benefícios imateriais e à longo prazo. E isto foi o mais complicado de explicar à eles; embora Piratá – um de meus interlocutores, que havia se formado como cientista social – tenha argumentado em favor da presença dos pesquisadores na aldeia, o que corroborou com meu argumento.

Percebi que havia uma certa desconfiança quanto a presença de antropólogos e antropólogas ali. Eles se ressabiavam em virtude da forma como seriam reportados por eles, e pelo receio de que estabelecessem uma relação desigual de proveito, uma vez que a relação entre indígenas e não-indígenas, historicamente, é marcada pela exploração e espoliação do indígena pelo branco. Nada mais justo, então, que a presença externa de pessoas com interesses próprios seja controlada por eles e capitalizada, se assim considerassem necessário, seja por meio de trocas de serviços e favores, ou mesmo, via pagamentos monetários.

Resumi minhas intenções, portanto, dizendo imaginar que estes deslocamentos eram uma prática constante na aldeia. E que gostaria de entender em que medida eles produzem diferenças e diferenciações no contexto da aldeia e de que maneira esses mesmos deslocamentos poderiam ser chamados por eles de viagem. Disse que iria acompanhá-los em alguns trajetos, e que meu modo de recompensa seria ciceroneá-los

em São Paulo, ajudando-os na mediação da circulação da cerâmica e que sempre ficaria atenta a editais de projetos de instituições que pudessem trazer recursos financeiros e materiais, já que eu por mim mesma, não poderia aportar isto a eles<sup>19</sup>.

Eles acordaram com tudo o que foi dito, e fui convidada por Atakaho, cacique da aldeia, para me alojar na casa dele. Desde então, passei a frequentar a aldeia Piyulaga como pesquisadora, como membro do contexto de parentesco, passando assim a me hospedar, sempre que estava na aldeia, na casa do cacique, junto dele, Warú, sua esposa, e seus 11 filhos – os quais se tornaram, respectivamente, meus pais e meus irmãos e irmãs (Figura 1). Nesse momento, pude estreitar os laços, começar a compreender a porosidade das relações e as camadas de afetos, que intermeiam estranhamentos, objetivações, sensações de pertença e alhureidade, que sustentam as relações subjetivas do campo etnográfico.

Ainda nesse período, permaneci quase dois meses morando entre eles – duração de meu campo mais longo entre os Wauja. Ali, na aldeia, meu foco etnográfico era o de compreender as dimensões da viagem para aqueles que ficam, ou seja, para aqueles que permanecem na aldeia. Não obstante, nessa mesma época, pude acompanhar a viagem de Atakaho e Tapiwá Waurá à cidade de Gaúcha do Norte, no Mato Grosso, para o show-comício de um candidato à prefeitura da cidade, situação que comento no capítulo 2.

Em 2017, minhas experiências etnográficas não envolveram viagens ao Território Indígena Xingu (TIX), pois durante este ano ocorreu um fenômeno reverso: meus interlocutores, visando viabilizar o escoamento da cerâmica para os grandes centros urbanos, viajaram até São Paulo e se hospedaram na minha casa, como uma relação de troca, no que concerne à hospitalidade com que me recebem na aldeia, e como reconhecimento de um vínculo atribuído à mim em minhas estâncias na aldeia. Consideravam-me como uma *waujamana*, termo explicado por eles como uma “wauja quase de verdade”.

Segue a lista com a relação de experiências etnográficas ao longo da pesquisa:

**2014** – Pré-campo. Primeiro contato com os xinguanos do TIX. Viagem com

---

<sup>19</sup> Em 2019 consegui aprovação do IV Prêmio Ibermuseum de Educação, e podemos realizar uma exposição das cerâmicas wauja, junto à oficinas e rodas de conversa no Museu do Índio de Uberlândia. E como resultado deste projeto foi publicado o livro Kamalu Hai e o Canto da Cobra Canoa. Voltaremos a falar sobre esta experiência no capítulo 5.

duração de 21 dias, com estadia entre a aldeia Ilha Grande, do povo Kawaiueté, polo Diauarum, aldeia Moygu e aldeia Piyulaga.

**Setembro - Outubro de 2015** – Festa de Vinte anos da ATIX. Aldeia Piyulaga

**Mai de 2016.** Aldeia Ipatse, do Povo Kuikuro, e aldeia do povo Kisedje (Suya), acompanhando a gravação do programa de TV para a rede norueguesa (7 dias em campo, 2 dias de deslocamento).

**Agosto de 2016** – Visita de Tukupé, Kurato e Atapujá Waurá a São Paulo.

**Setembro de 2016** – primeira semana do mês, visita de Tukupé Waurá, Atapujá Waurá e Kupato Waurá

**22 de setembro** – Consulado das Mulheres – Viagem de Apulatá e Apayupi.

**Outubro de 2016** – Quarenta e cinco dias na aldeia Piyulaga.

**Fevereiro de 2017** – Carnaval do Rio de Janeiro – Enredo Xingu Imperatriz Leopoldinense.

**Março de 2017** – Vinte dias na aldeia Piyulaga

Três dias na aldeia Piyuleuene

Posto Leonardo – Reunião de Governança.

**Junho de 2017** - Visita de Pethi Waurá

**Julho 2017** – Visita de Akari Waurá.

**Agosto de 2017** - Visita de Kapsalapi, Yanapukualo, Apahu, Kuya e Ukunhunto (bebê)

**Novembro de 2017** – Visita de Ema, Tirawá, Tapiwá e Wekepe.

**Março de 2018** – Visita de Atakaho, Kapsalapi e Apahu.

**Agosto de 2019** – Visita de Tukupé Waurá e seus pais.

**Setembro de 2019** – Kaumai na aldeia Piyulaga

**Outubro de 2019** – Viagem de Tukupé a Agamakumalo a Uberlândia em função do projeto *Kamalu Hai e o canto da cobra-canoa*.

As experiências listadas aparecem direta ou indiretamente no texto. É possível perceber, observando a lista, aquelas em que fui eu quem se deslocou até eles e aquelas em que foram eles que se deslocaram. Nesse sentido, como já citado, além da observação participante e dialogismo em seus territórios, o campo se expandiu para um contexto multissituacional e multiescalar, no qual a hospitalidade (e a possibilidade de uma antropologia reversa) passaram a ser métodos da pesquisa.

Figura 01- Família Wauja



Fonte: Fotografia da autora. Arquivo pessoal.

\*Nesta imagem apresento da esquerda para direita meu irmão Kupatopeno, minhas irmãs Suín e Irape, no colo de Warú, minha mãe, Atakaho e Seno. Aldeia Piyulaga.

## Estrutura da tese

O primeiro capítulo tem por objetivo trazer às leitoras e aos leitores algumas definições de viagem e como este conceito tem sido trabalhado pelas ciências sociais e principalmente pela antropologia, a fim de pontuar um campo epistemológico que abarca as reflexões presentes nos demais capítulos. Ao compararmos a escrita desse texto a uma viagem, o capítulo inicial seria a provisão, ou seja, a bagagem teórica que levaremos conosco ao longo do texto.

O segundo capítulo apresenta uma síntese do histórico da criação do Parque Nacional do Xingu, mais tarde renomeado como Parque Indígena do Xingu e, hoje, Território Indígena do Xingu. A compreensão dessa história ilumina a situação atual de territorialidade do povo Wauja, fortalecendo uma avaliação sobre o histórico de

deslocamento deste povo no passado e no presente. E de mesmo modo, este capítulo traz uma reflexão sobre as políticas contemporâneas do povo Wauja e sobre os meios e a infraestrutura de seus deslocamentos.

O terceiro capítulo aborda questões relacionadas ao território e à territorialidade wauja. apresentamos uma reflexão sobre as paisagens míticas e sobre as noções de hospitalidade entre o povo Wauja, que dialogam com a primeira experiência deste povo com a recepção de turistas.

No quarto capítulo, adentraremos em reflexões tecidas junto a meus interlocutores, ao acompanhar seus deslocamentos e problematizar as implicações de suas viagens na reprodução do cotidiano desse grupo.

No quinto capítulo, discutiremos a mobilidade de pessoas mediadas pela circulação de objetos. O exemplo mais presente sobre o qual nos debruçaremos será o escoamento da produção da cerâmica wauja nas cidades, e as diferentes lógicas e estéticas às quais as peças são submetidas quando vendidas na cidade. A venda é o mote para essa mobilidade, e este fenômeno tem aumentado significativamente, implicando transformações não só nos modos de produção da cerâmica, mas também nos modos de percepção espacial e interação com não-indígenas.

Por fim, na seção final, correspondente ao retorno ou fim da viagem, tecerei minhas considerações finais e tentarei dimensionar os efeitos diferenciadores dessas práticas no bojo da reprodução social, política, ambiental e subjetiva do povo Wauja.

## CAPÍTULO 1 – POR UMA ANTROPOLOGIA DA VIAGEM

Percebida desde as experiências de deslocamento de viajantes do povo Wauja, a viagem se apresenta nesta tese como seu objeto de estudo. Portanto, antes de perseguirmos os trajetos deixados por esta prática entre os Wauja, este capítulo nos prepara uma bagagem teórica que devemos levar nessa incursão. Mais que cercear um campo epistemológico para o entendimento das viagens, este capítulo se conforma como uma abertura conceitual para o terreno da pesquisa, que se configura como um terreno movente, que perseguiremos junto à experiência de viajantes Wauja. O conceito de viagem se destrincha aqui a partir da revisão e do cruzamento de referências de diversas obras, que incluem desde romances à literatura antropológica. Convido às leitoras e aos leitores a percorrerem as páginas deste capítulo como quem faz uma viagem. Durante a leitura haverá sinuosidades, bifurcações, variações de ritmo e pausas. As linhas que aqui se seguem apresentam um panorama vasto das viagens relacionadas à percepção do meio e à produção de conhecimento, assim como, uma breve diacronia das viagens no Ocidente e discussões sobre emergência da viagem como um conceito e um método da disciplina antropológica.

### 1.1 Viagens diacrônicas no Ocidente

*Lugares e tempos – o que há em mim que vai ao encontro de todos  
[eles,  
Seja como for ou onde eu for. E me fazes sentir em casa?  
Formas, cores, densidades, odores – o que está em mim que  
[corresponde a eles?*

(Walt Whitman, 2005, p. 280)

A etimologia da palavra viagem, do latim *viare*, designa “via, caminho, trilha, estrada”. O termo *viator*, por sua vez, é atribuído ao viajante, que, de modo geral, designa *aquele que toma caminho*. Os sentidos da viagem são muitos e abrangem uma dispersão de definições, alcançando desde uma noção globalizante de práticas roteirizadas até experimentações singulares de indivíduos. Esta polissemia nos conduz à diferentes percepções e noções sobre os lugares e sobre o próprio deslocamento em si.

Desde o ponto de vista ocidental, a genealogia da viagem coincide com a

genealogia dos escritos de viagem (AMARO, 2013; NICOLIA, 2006). No entanto, muito antes dos primeiros viajantes narradores reconhecidos pela história, como Heródoto e Marco Polo, grupos ágrafos e nômades se deslocavam à deriva pelas vastidões dos territórios, registrando por meio de desenhos nas paredes dos abrigos provisórios, as sagas dos caminhos que se enveredavam e dos elementos que se deparavam, como uma espécie de leitura do vivido.

Na Antiguidade e na Idade Média, muitos eventos históricos europeus marcaram a emergência da prática da viagem. Nos séculos seguintes, com as grandes navegações e a “expansão ultramarina” as jornadas de viagem e seus relatos conquistaram grande popularidade. Dos pequenos deslocamentos internos na Europa às grandes viagens de exploração, ela se torna uma prática cotidiana: o Novo Mundo e as terras do Oriente ofereciam experiências inéditas de fascínio único e as narrativas de viagem passaram por um momento de profusão, seja na forma de diários, memórias ou breves anotações. Os textos dedicados ao gênero emergiam e eram muito aceitos pelos leitores, aficionados pela aventura e pelo exótico, os relatos de viagem começam então a se apresentar como gênero literário nas livrarias e bibliotecas.

A viagem associada ao Romantismo é datada do século XIX, mas esta referência perdurou entre viajantes do século XX e século XXI. Neste sentido, “a viagem associa conhecimento e escrita, revestindo-se também do caráter iniciático: viajar para os românticos é também, e sobretudo, renascer outro pelo mergulho nas profundezas da alma” (NICOLIA, 2016, p.12).

Com isso, o universo fantasioso do distante passava a ocupar um lugar importante no imaginário, a viagem era o meio para estas vivências. A cultura europeia foi grande responsável pelos primeiros deslocamentos seguidos de registros escritos e analíticos da cultura e do meio dos outros. De modo a associar a viagem à produção literária ((NICOLIA, 2006) e logo, à profusão de conhecimento (ONFRAY, 2009).

A viagem passou a se tornar um desejo e tornou-se a ambição daqueles que viviam nas pacatas cidades europeias. Com forte caráter iniciático, aventureiro, colonizador e sobretudo masculino e burguês, a viagem de então, possuía em si, um viés de exclusão em seu cerne. O acesso às viagens era restrito a uma casta. Muitos eram as crianças, que desde logo cedo, viajavam para liceus de arte e retornavam à casa de seus pais. A viagem de estudos apresenta-se também na matriz dos deslocamentos europeus.

Em termos gerais, o discurso sobre as viagens no Ocidente é de cunho altivo, imbuído da aura do desconhecido, da aventura, do novo e fortemente relacionada à escrita

e à produção de conhecimento. Em suas mais variadas formas, ela esteve presente desde as primeiras narrativas sobre a existência na Terra. Está presente no discurso religioso, na história de formação das primeiras organizações sociais, nas relações entre sujeito, política e território, nas estratégias atuais de comércio e turismo, no imaginário sobre o ócio, nos processos de escrita, percepção e aquisição de conhecimento, e, também nas mitologias ameríndias. A viagem é entendida, portanto, como um movimento através do espaço, do tempo, do outro e de si.<sup>20</sup>

Segundo Otavio Ianni, “a história dos povos está atravessada pela viagem” (IANNI, 2000, p. 20). Não importa se real (se ocorre o deslocamento geográfico, espacial e temporal) ou metafórica (sem o deslocamento físico, mas apenas o sensível ou sensorial), pois toda sociedade trabalha a viagem, “seja como modo de descobrir o ‘outro’, seja como modo de descobrir a si. A viagem destina-se, portanto, a ultrapassar fronteiras, a demarcar as diferenças e as semelhanças entre os povos”. (IANNI, 2000, p.20). E é sobre as diferenças geradas a partir do contato com alteridades de indígenas Wauja em contextos de viagem que este texto se debruça.

## 1.2 Sobre viagens e viajantes

“Viajar e conhecer o avesso das coisas”<sup>21</sup>: o próprio pensar sobre a viagem é viajar também. Muitos são os sentidos do viajar, assim como muitas são também suas possibilidades, motivos e interpretações. E ainda que seja uma prática recorrente dentre tantas civilizações, desde os mais remotos anos, ela é uma prática única e intransponível. Seja esta uma viagem compartilhada ou solitária, ela continuará sendo uma prática social que merece especial atenção dos estudiosos da cultura. Não apenas pelas transformações que engendra, mas também pelas narrativas e conhecimento que produz a partir do contato entre pessoa e espaços, paisagens e territórios.

Viajar ajuda a descobrir onde estamos e quem somos; nos revela a partir das

---

<sup>20</sup> Sobre viagens existe uma vasta bibliografia que inclui romances, ensaios filosóficos, relatos de viagens, teorias antropológicas, cartas, bitácoras, guias e outros estilos literários. Desde a filosofia ver Gros (2010), Maldonato (2004), Onfray (2009), Flusser (2007); desde a teoria antropológica ver Áreas Peixoto (2015), Nery (1998); Clifford (1997, 2000); desde estudos historiográficos ver: Todorov (2006), Giucci (1992), Sussukind (1990). Outros ensaios: Thoreau (2006), Rosseau (2011), Leiris (2007), Lévi-Strauss (2005), Ribeiro (1979).

<sup>21</sup>Essa frase dá título a um estudo anterior sobre viagens publicado na coletânea de artigos do Grupo de Pesquisa Opará no livro Beira Vida, Beira Rio (2011).

paisagens que se revelam a nós (AMARO, 2011). As viagens seriam formas encontradas para visitar nossas próprias paisagens (perceptivas, imaginárias, mentais, paisagens da memória), redescobrimo-as com outros significados, atualizados pelas novas configurações que o deslocamento continuamente produz.

O que orienta um viajante é a construção de si como indivíduo aberto, autonomizado, reflexivo, ampliado, fluido. A viagem além dos motivos objetivos que a impulsionam, serve como modo de expressão da pessoa, assim como de orientação da trajetória seguida por ela em direção à construção de sua própria cartografia, uma *biocartografia-geobiografia* dos espaços vividos.

A viagem atua para que conheçamos nossa própria geografia<sup>22</sup>. Nesse caso, a palavra geografia desafia o sujeito a enveredar-se por territórios subjetivos. Falo, então, de geografias de vida, de cartografias afetivas, de como os lugares contribuem para construir a noção de pessoa; da relação intrínseca e sentimentalmente travada do homem com o meio<sup>23</sup>; e da importância do deslocamento para a construção de um espaço aberto e ao mesmo tempo interior.

Uma viagem é um giro de referências. É contato e fruição de diversas linguagens, encontro de alteridades. É a muita movimentação dos afetos que se deslocam e chegam a nós. Sabendo que chamo de afeto, aquilo que nos intercepta por sua afetabilidade e afetuosidade. Leia-se, então, *afecto*: tudo aquilo capaz de causar uma afetação vem de uma natureza afetiva, e resulta em transformação perceptual. Desse modo, um mesmo território se desdobra em vários outros, a partir da percepção evocada por cada um, em um dado tempo e espaço.

O viajante percorre o avesso do espaço. Percorre a travessia de fronteiras entre a permanência e a impulsão, a alteridade e a individualidade, a partilha e o exílio, o vivido e o imaginado. Posiciona-se como expectador do mundo e relaciona todos os fenômenos vistos a partir de sua percepção imaginativa. Assim como um etnógrafo, antropólogo, geógrafo, filósofo, colecionador ou um naturalista, um viajante procede nos espaços no intuito de se mimetizar com eles.

As descobertas do indivíduo se revelam pela viagem da vida, pelo transcurso dos espaços e encontros e desencontros do caminho. O viver é uma travessia que inclui

---

<sup>22</sup> Faço menção à frase de Marcel Reja utilizada como epígrafe por Walter Benjamin no ensaio *Charles Baudelaire um Lírico no Auge do Capitalismo* (1989) “viajo para conhecer minha própria geografia”.

<sup>23</sup> O geógrafo japonês Yi-fu Tuan (1980) chama de *topofilia* a relação de nossa afetabilidade com o espaço simultaneamente dado e transformado que constrói o mapa que orienta nossas percepções, conhecimentos e comportamentos, uma vez que pensamos situados no espaço e em termos de espaço.

questões geográficas, morais, filosóficas, perceptivas. Derivamos nossas emoções a todo o momento, e pode-se dizer que nossas emoções estão conectadas com nosso aparato sensorio-cognitivo-motor: Christine Greiner, pesquisadora e bailarina, pontua que nosso “emocional-associativo e o sensorio são explicados como as diferentes possibilidades de relação do corpo com as informações que vem de fora e são internalizadas, tratando de processamento de emoções como ignições de movimento” (GREINER, 2005, p. 19). Dessa forma, quanto mais nos movimentamos e nos deslocamos pela superfície da Terra, mais trocamos com ela.

O espaço ainda está sendo construído. A cada nova informação, o corpo, assim como a paisagem, se atualiza e se modifica. Este movimento conduz a um fluxo de informações externas que são processadas internamente pela percepção; melhor dizendo, uma informação objetiva é colocada em reação com as esferas afetivas da pessoa traduzindo uma informação em algo único e pessoal, que é a *memória*.

Nesse sentido, a memória das histórias está no corpo de quem conta, e todas as células desse corpo respondem à sua memória. O corpo vibrátil, termo criado pela psicanalista e curadora de arte Suely Rolnik, em seu livro *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo* (2006), designa a abertura sensível do corpo, que se manifesta como um canal de passagem às intensidades e frequências que povoam o espaço, adotando diferentes referências sensíveis, para compor uma cartografia contínua dos movimentos do desejo.

Ao falar de uma viagem no cotidiano, de um olhar estrangeiro diante do conhecido, da possibilidade da surpresa, da afinação da sensibilidade nos processos de intersubjetividade com o meio, a viagem passa a ser o deslocamento de outros referentes, que não apenas a travessia física pelos territórios. Ela se torna uma mobilidade que nos permite também nos projetarmos imaginativamente em outros lugares. E isso se diz da viagem parada, presentes nos fluxos imaginativos e outras fruições, como o sonho. Como é o exemplo dos xamãs wauja e também dos aborígenes australianos Maori, que relatam práticas espaciais oníricas, descritas na etnografia de Barbara Glowczewski (2015).

A viagem é o deslocamento de identidades no fluxo de uma cartografia perene de vida, cujo mapa não está finalizado, mas sempre por fazer. Os mapas são individuais, “possuem uma autoria no tempo e no espaço” (DIEGO, 2008, p. 51), e operam de acordo com o modo como cada corpo reage ao espaço. Aquilo que nos afeta e nos modifica é o que escolhemos para o enquadramento de nossas paisagens. Como afirma Rolnik (2006, p. 189),

[...] somos feitos da tensão fecunda entre fragilidade dos territórios que nos constituem, nos sedentarizam e a força da magia do nosso corpo vibrátil, que acolhe a vida e todos os seus movimentos e nos faz nômades.

O movimento e a construção subjetiva do que chamei de *biocartografias-geobiografias* aparecem, então, como duas dimensões integradas e espontâneas da existência humana. O movimento é “imortal em nós: o movimento pode mudar, mas não pode morrer.” (BACHELARD, 2001, p. 80). Assim, corpo e meio se relacionam a partir do movimento. Mesmo admitindo uma dinamicidade inerente ao espaço, durante uma viagem, dá-se a errônea impressão corpórea de que somos nós que nos movemos, enquanto o espaço permanece parado.

Todavia, o espaço está em uma plena movimentação quieta e é nossa percepção quem a revela. O pensamento também é considerando como deslocamento de informações entre o interior e o exterior (o corpo e o espaço), entre informações biológicas e intelectualizadas, posteriores à linguagem. Processos são apresentados ao corpo simultaneamente à ação, o que resume a máxima de que *pensamos com o corpo*, e sempre em movimento: “O infinito somatório das percepções vividas e, depois, mescladas e guardadas como lembrança está em permanente movimento” (BRANDÃO, 1998, p. 57).

Marc Augé (2013) atenta-se para a categoria *lugar* como “a mais perfeita forma de felicidade”. Local que se torna aconchegante, relacional, pessoalizado. Enquanto à categoria *espaço* é atribuída ao domínio do movimento. Como disse o geógrafo japonês Yi-fu Tuan (1983, p. 69) “o lugar se constitui na pausa”. Desse modo, o lugar como pausa apresentaria, então, um sentido de “felicidade sedentária”: a felicidade encontrada na inatividade do corpo, na inércia dos fatos, no conforto, no comodismo, nos hábitos domésticos, no familiar, no confortável, na repetição do hábito, mais do que na repetição da diferença.

Segundo Augé (2013, p. 65), “As imagens da sedentariiedade feliz são usadas tradicionalmente para afastar o medo da solidão e da morte”. O sedentarismo está associado também ao consumo e à comensalidade – as fábulas do urso que hiberna para vencer o inverno ou mesmo a da formiga que provê o formigueiro de farta provisão de comida que garanta longas estadias de recolhimento.

A provisão e/ou a bagagem – aquilo que se leva e que se carrega esperando

usar -, diz muito também sobre as expectativas que se tem da viagem em questão, de modo que se pode caracterizar diferentes viajantes de acordo com os objetos que portam consigo. O peregrino, conhecido por andar com sandálias de dedo, trapos, pouca bagagem, sem grandes valores e com a capanga sem fecho, que sinaliza sua abertura para trocas, sempre disposto a doar, e também, a receber de bom grado. Os viajantes de aeroportos, no entanto, em um anonimato relativo e provisório, vão muito bem paramentados: com suas malas quadradas, arrastando segredos e pertences caros sob rodinhas. Muitos viajam pelos mais diversos motivos, mas o mais frequente deles é o turismo. O turismo é essa fábrica de multiplicar espaços de circulação, de comunicação e de consumo e é, ao mesmo tempo, uma engrenagem de coreografar condutas. Wagner Schwartz em seu romance *Nunca juntos porém ao mesmo tempo* (2018), diz: “obedientes são os turistas”. No passeio turístico, principalmente naquele em que se é guiado, parece haver uma homogeneização da marcha e dos ritmos<sup>24</sup> e até mesmo das impressões e registros dos turistas

Há, contudo, o sedentarismo daquele que assim vive por imposição e daquele que o faz por escolha. A privação da mobilidade é considerada, muitas vezes, uma forma de punição. O confinamento é a forma mais arcaica de controle. Das fronteiras se produzem tédio. Daí o sentido de evasão que as viagens produzem, criando espaços de expectativas, ou, nas palavras de David Harvey (2004), criando “espaços de esperança”. No distante tudo cabe, todos os projetos, sonhos e ilusões. Essa é a promessa de felicidade vinda de longe, tal como apresentada nos relatos romanescos, em que os indivíduos se põem a caminho, em sentido literal ou figurado, dispondo-se a uma reabertura no tempo. A sedução das viagens, do mergulho no desconhecido, aquilo que impele o movimento, a esperança, por mais ilusória, que frequentemente possa se revelar, comanda a fuga para adiante.

O viajante se lança à aventura contando com o inesperado. “O lugar de acolhida com o qual sonha o migrante talvez seja tão ilusório quanto o paraíso perdido ou ameaçado que o sedentário nostálgico acredita defender, mas ele também significa um desfecho de um projeto com o qual ele se identifica” (AUGÉ, 2013, p. 72). A “felicidade sedentária” não acolhe recém-chegados: é por demais estruturada para surpresas, os sistemas se dão por suficientes para a abertura à novas relações trazidas por um forasteiro.

O antropólogo Bruce Albert no post scriptum do livro “A Queda do Céu” no

---

<sup>24</sup> Para discussões mais aprofundadas sobre turismo ver Urry (2001), Krippendorf (2003), Knafou (1996).

ensaio chamado “O Eu como um Outro” comenta sobre a complexidade da relação entre antropólogo e informante. Ele diz:

O etnógrafo iniciante costuma ser um jovem forasteiro fora do comum. A constância com que suporta as proações físicas, a humildade e a tenacidade de sua vontade de aprender, sem mencionar o estranho distanciamento que exhibe em relação ao próprio mundo, acabam por atrair alguma simpatia de seus anfitriões (nunca isenta de um misto sutil de compaixão e ironia). A partir dessas provas de boa vontade amigável, a disponibilidade generosa dos remédios e mercadorias desse visitante incomum, longe das relações paternalistas de exploração da fronteira, acaba convencendo os mais céticos de seu caráter excepcional entre seus congêneres. Ao cabo de um tempo de observação, a natureza das relações que seus supostos "informantes" têm com ele começa a tomar outros contornos. Conforme ganham confiança, começam a avaliar sua aptidão para servir de intermediário, a favor deles, na comunicação entre os dois mundos. Agora com algum crédito, o etnógrafo aprendiz estabelece com eles — sem saber ou sem querer saber — um pacto implícito. O "material etnográfico" registrado a partir de então é ao mesmo tempo o alicerce e o produto desse pacto. (ALBERT, 2015, p. 521)

Enquanto forasteiro, a chegada do pesquisador talvez seja um dos momentos mais delicado da pesquisa de campo. Ele conta com as prerrogativas de hospitalidade de seus anfitriões. Uma vez estando em território alheio, após um percurso, muitas vezes longínquo e dificultoso, ele espera a decisão da comunidade sobre acolhê-lo ou rechaçá-lo. Os presentes são trazidos em contrapartida de sua hospitalidade<sup>25</sup>.

### 1.2.1 Viagem e ritual

Nesta seção retomo a um estudo realizado por mim anteriormente, na qual me dedico a uma aproximação teórica entre dois conceitos que trazem consigo epistemologias comuns naquilo que os definem: *viagem* e *ritual*, os quais se

---

<sup>25</sup> Alguns trabalhos de campo só são permitidos mediante pagamento de valores monetários. Aristóteles Barcelos Neto, etnógrafo e museólogo, que fez campo na aldeia Piyulaga, autor de grande parte da bibliografia que se tem sobre o povo Wauja, conta em seu texto “Com os índios wauja: objectos e personagens de uma colecção amazônica” (2004), o quão imprescindível foi a presença de instituições financiadoras para a viabilidade dos trabalhos de campo. Os deslocamentos de pesquisadores ao Xingu, geralmente são financiados por projetos de órgão de fomento à pesquisa, à cultura nacionais e internacionais. Muitas vezes, a ausência de uma parceria com essas instituições inviabiliza a realização de pesquisa no território. Pois, além dos trâmites burocráticos de autorizações cedidas pela Funai e pela comunidade da etnia com quem se quer pesquisar, a logística de acesso geográfico ao território é uma etapa do trabalho de campo que se requer muita produção e custos, que podem ser equiparados aos de viagens internacionais.

expressariam, na concepção que adoto neste texto, como eventos simbólicos de estruturação social, que se manifestam pelo corpo e agenciam temporalidades, movimentos, mídias<sup>26</sup>, objetificações, socialidades e, ao mesmo tempo, singularizações e subjetivações. Logo, viagem e ritual seriam compreendidos como eventos em que a *corporeidade* se manifesta como o meio no qual se realizam os elementos da cultura.

A partir deste entendimento, e sobretudo consciente da impossibilidade de esgotar o tema, me propus a uma especulação a cerca destas duas práticas. Pretendo encontrar pontos de confluência entre a prática da viagem e a prática ritual e os elementos que as compõem. A partir do cruzamento de ideias de autores como Díaz (1998), Clifford (1997), Csordas (2008; 2011), Tambiah (1985; 2002), Onfray (2009), Wagner (2014) e outros que investigam estes conceitos, perseguirei ressonâncias teóricas que legitimem a discussão da viagem como ritual.

Parto da premissa de que toda viagem é ritualística, seja ela uma viagem sagrada – como é evidente nos casos de peregrinação, romaria, ou no caso das viagens de xamãs e viagens sacro-alucinógenas<sup>27</sup> – ou profana, como nas viagens mais pessoalizadas, sejam elas viagem de turismo, viagens profissionais, como a de antropólogos, indigenistas, geógrafos e outros pesquisadores de campo, ou viagens de outras naturezas.

Às vezes, ritos de passagem e ritos de iniciação coincidem com a própria viagem. O ritual se realiza por meio do deslocamento, e é a viagem em si a forma de sua expressão. Nesse momento, a noção de viagem e ritual se fusionam numa mesma prática. É o caso das derivas de regeneração, das peregrinações relacionadas às dádivas, dos percursos a pé para se livrar de mazelas, romarias por diversos trajetos e territórios sagrados. E, também das viagens iniciáticas, ou aquelas que buscam introspecção e revisão da própria identidade ao fim de uma jornada. No Alto Xingu, pode-se listar inúmeros rituais que se incluem nessas categorias, o ritual mais revisitado pela literatura etnológica é o Kaumai<sup>28</sup>.

Existem ritos de passagem, de iniciação, de oferenda, de celebração. Rituais

---

<sup>26</sup>A partir do estudo sobre dança entre os adameses feito por Radcliffe Brown, Tambiah (1985) percebeu que em um ritual performático existe a fruição e a fusão de múltiplas mídias.

<sup>27</sup>Conduzidas por plantas de poder, como o peyote, a ayuaska, a erva de santa maria, ou outros guias espirituais que provocam estados alterados de consciência.

<sup>28</sup> Kaumai é a festa mortuária realizada ao fim de um ano de luto, após o falecimento de um chefe ou um nobre. Sobre o assunto o trabalho de Antonio Roberto Guerreiro Junior (2015).

de sacrifício, em agradecimento. Há também rituais cívicos, rituais interacionistas de convívio cotidiano<sup>29</sup>. Assim como há viagens de exílio, turismo, aventura, transações comerciais e outros negócios, viagens de estudo ou pesquisa, trabalhos de campo. E a estas categorias citadas, cabe ainda acrescentar a manifestação de viagens espirituais, nas quais ocorre o deslocamento de outros referentes, não se reduzindo à travessia física, mas envolvendo uma mobilidade que nos permite também projetarmos imaginativamente a outros lugares, como ocorre com a alma dos pajés wauja, que viajam durante seus sonhos.

Estamos diante de uma infundável possibilidade de categorização de viagens e ritos. Sendo assim, quais seriam os critérios necessários para se conceber uma viagem como um ritual? Antes ainda de querer problematizar esta questão, outras perguntas se colocam: a qual fenômeno poderíamos nomear uma viagem? E um ritual?

Un rizo? Un rodeo deformando el curso lineal de una vida? Un accidente de la duración? Un acontecimiento aleatorio ya inspirado o impuesto? Una vocación? Un rito? Una peripecia, una ruptura, un bulto particular de la curiosidad, o entre otros, un modo de aprendizaje, una forma de fuga, un remedio para el placer? (CLIFFORD, 1997, p. 66).

Não pretendo fazer uma tipologia comparada de diversos rituais e deslocamentos, nem mesmo tentar estabelecer convenções para estas práticas. Busco encontrar eixos tangenciais que integrem as noções de viagem e ritual que me permitam pensar a viagem como ato social ritualizado e dotado de significação coletiva. Para tanto, abordarei alguns elementos que definem ritual, os quais, a meu ver, seriam pertinentes à discussão sobre viagens.

Toda viagem, e num sentido mais abrangente, todo deslocamento, é uma prática carregada de simbolismos, possui um fundamento social e é, portanto, pessoalizada e coletivizante. Viagens podem ser analisadas pelas transformações que evocam nos sujeitos, tanto no plano físico – ao sair de casa e ir para outro lugar – quanto no plano moral, através, por exemplo, de uma viagem em profundidade na direção de um conhecimento mais interiorizado de si próprio, como ocorre entre pajés, peregrinos, anacoretas, viajantes religiosos e outros viajantes que ritualizam seus deslocamentos.

Entendo, portanto, a ação de *ritualizar* como o processo pelo qual se

---

<sup>29</sup>Sobre o assunto buscar *Ritual de Interação: ensaios sobre o comportamento face a face* (GOFFMAN, 2011).

formam ou se criam ritos e levam o sujeito a um comportamento ritual, incluindo assim, a ritualização do próprio agir.

Sobre a possibilidade de se associar ritual a outros eventos sociais, Stanley Tambiah (1985, p. 124) expõe sua argumentação: “I am persuaded that human beings everywhere commonly structure certain events which they consider important in a similar way, events which we can recognize as ritual, and that there are good reasons why they should do so”. Embora este autor buscasse delimitar um domínio próprio para os rituais, no intuito de encontrar os eventos tidos como típicos ou locais atribuídos pelas sociedades estudadas<sup>30</sup>, ele nos diz que antropólogos não podem separar rituais de não-rituais em suas etnografias<sup>31</sup>. Logo, entendemos que o estudo sobre as viagens e rituais possibilitariam compreender a estruturação social e espaço-temporal do povo Wauja.

Edmund Leach também destaca condições epistemológicas que justificam o pensamento de que viagens possam se manifestar como rituais. Para ele, todo elemento social é passível de ser ritualizado. O ritual é apenas um aspecto da existência, e está presente em quase toda ação: “La vida ritual conserva algo de la tradición sin esclavizarse a esta, pero también potencia su transformación: gesta en ella lo diverso” (LEACH *apud* DÍAZ, 1998, p. 320).

Sendo assim, perseguiremos algumas perguntas que irão nos nortear neste estudo: Toda viagem é passível de ser ritualizada, ou melhor, uma viagem pode ser pensada como um ato ritualístico?

Um ritual não é somente uma ação, ele é acompanhado de uma intenção, uma finalidade e uma interpretação moral. Possui conteúdo e forma e é, ao mesmo tempo, de ordem coletiva e pessoal (DÍAZ CRUZ, 1998). Sobre este último aspecto, pode-se dizer que viagens e rituais possuem caráter social, à medida que respondem a convenções e linguagens prescritivas; mas são, ao mesmo tempo, individuais, porque são originárias de um corpo desejante, conduzido por intenções, memórias e percepções singularizadas.

Um ritual se define mais por ser uma coletânea de certas atividades, que uma livre expressão de emoções<sup>32</sup>. E tal qual o ritual, o repertório de uma viagem

---

<sup>30</sup>Tambiah etnografou ritos de exorcismos entre os Sinhaleses no Sri Lanka (1985)

<sup>31</sup>“Anthropologist cannot in any absolute way separate ritual from nonritual in the societies they study” (TAMBIAH, 1985, p. 125)

<sup>32</sup>“Ritual is not a 'free expression of emotions', but a disciplined rehearsal of 'right attitudes'” (TAMBIAH, 1985, p.134).

funciona a partir de códigos de condutas, discursos anteriores, roteiros e atuações. Mas para além dos roteiros, quem constrói a experiência e seu sentido é o próprio sujeito.

O significado é compreendido, assim, como um constructo cultural em permanente mudança, que expressa em si uma ética ou campo de moralidade<sup>33</sup> – presente nas normas, sistemas e codificações – e uma estética, que se manifesta com a experiência e com a linguagem, nas metáforas e nas construções expressivas, imagens e imaginários de um grupo ou situação cultural, como no caso de viagens e de rituais. O significado é, portanto, uma das funções das maneiras pelas quais criamos e experienciamos contextos, sendo que “um contexto é parte da experiência, mas é também algo que nossa experiência constrói” (WAGNER, 2014, p. 111). Os diversos contextos e motivações de uma viagem mobilizam símbolos sociais para manutenção de um hábito cultural ou para a inovação deste.

Já as regras e o modo de desenvolvimento das viagens e dos rituais são claros graças à repetição daquilo que se concebe como tradicional e às convenções nas quais se inspiram. “Os significados convencionais, coletivos, do homem e de sua socialidade podem ser aspectos implícitos ou explícitos da ação humana, e, portanto, da própria invenção, mas estão sempre presentes.” (WAGNER, 2014, p. 92). Este autor ainda destaca que não há alternativas para se exceder os limites do convencional:

Não há limites perceptíveis para a quantidade e a extensão dos contextos que podem existir em uma dada cultura. (...) Qualquer elemento simbólico dado pode ser envolvido em vários contextos culturais e a articulação desses contextos podem variar de um momento para o outro, de uma pessoa para outra ou de um grupo de pessoas para outros. No entanto, a comunicação e a expressão só são possíveis na medida em que as partes envolvidas compartilham e compreendem esses contextos e suas articulações. (WAGNER, 2014, p. 112, 113)

Poderíamos assim, inventar nossos próprios rituais e nossas próprias viagens. Mas os códigos dos elementos que utilizaríamos para compô-las, substancialmente, teriam um significado vivido e partilhado no contexto social em que surgem.

Mircea Eliade (2010) discute a ideia de que o ritual seja a estetização e repetição de um mito. Em sua prática, retomamos ações passadas. “O mito fala do passado remoto que explica a vida no presente.” (PRANDI, 2001, p. 48). Nos tornamos gregários

---

<sup>33</sup>Wagner se apoia em Durkheim que postula que a cultura se manifesta como um campo de moralidade. (WAGNER, 2014)

de narrativas anteriores à nossa experiência. Reencarnamos textos remotos, que conduzem o imaginário e dão significado à experiência de estar no mundo e participar dele – de ser *carne* do amálgama que o compõe. No entanto, somos muito mais carnes diferenciadoras que carnes diferenciantes, pois dispomos da potência de engendrar transformações na composição própria de si e do mundo, posto que ambos só existem e se manifestam em relação. A cosmomitologia wauja explica em grande parte, a forma como os wauja se relacionam com a paisagem<sup>34</sup>, tal como veremos no capítulo 3.

No âmbito das experiências singulares, há sempre alguma ação que age para além do convencional, como uma fagulha para uma mudança expressiva. Uma vez que esta ação singular é decodificada e assimilada, outros dela também se tornarão debitarias, compartilhando uma mesma ética e uma mesma estética.<sup>35</sup>

Ainda sobre a possibilidade de transformações de hábitos e condutas previstas pelos ancestrais e personagens míticos, trago a reflexão acerca da relação entre história e cultura de Marshall Sahlins em *Ilhas de História* (2003). Para o autor, a história ordena a cultura, tal como a cultura é ordenada historicamente, de modo que a síntese desses contrários desdobrar-se-ia nas ações criativas ou inventivas dos sujeitos, pois Sahlins compreende que a cultura é produzida, alterada e atualizada na ação, desafiando seus esquemas convencionais, uma vez que “a alteração de alguns sentidos muda a relação de posição entre as categorias culturais, havendo assim uma ‘mudança sistêmica’” (SAHLINS, 2003, p. 7). Pois, como disse Roy Wagner (2014, p.54): “A cultura que vivenciamos é ameaçada, criticada, contraexemplificada pelas ‘culturas que criamos’, e vice-versa”. O convencional, portanto, se vê sempre ameaçado pela ação inventiva humana.

Em viagens e rituais, as convenções são subjugadas à ação criativa e potente de uma cultura encarnada, corporizada, sendo apropriadas pelo ímpeto criativo ou inventivo das pessoas. “El hombre bien encarnado (en el sentido simbólico) es un campo de fuerza poderoso de acción sobre el mundo y está siempre disponible para ser influido por éste.” (LE BRETON, 1990, p. 33). Os aspectos normativos/prescritivos destas práticas podem ser performados de acordo com a corporeidade de cada sujeito que os vivencia, transformando a tradição, criando símbolos culturais novos, atribuindo

---

<sup>34</sup> Retomaremos ao assunto na seção *Cosmologia e paisagens Míticas do povo Wauja*.

<sup>35</sup> Michel Onfray lança mão da ideia da viagem como “provedora de um conteúdo tangível ao regime dos prazeres, que permite a confusão entre estética e ética ao se pensar na possibilidade de uma estetização da existência em circunstâncias concretas” (ONFRAY, 2009, p. 78).

movimento às estruturas sociais.

Dessa perspectiva, viagem e ritual só existem por meio de um corpo que os realiza. É este o *locus* de todas as práticas: “O corpo é a base existencial da cultura” (CSORDAS, 2008, p.145). E este corpo, entregue aos rituais e ao movimento de partida, torna subjetiva as convenções, engendra micropolíticas ao mesmo tempo em que é *carne do mundo* (MERLEAU-PONTY, 2006), simultaneamente sensível e sensiente. A presença de um corpo e de uma corporeidade se apresentariam como meios essenciais para o desenvolvimento dessas experiências. É o corpo impelido por um movimento e por uma linguagem, submetido a uma temporalidade e a um espaço determinado, o meio pelo qual se apreende os elementos de uma cultura, e pelo qual também se é influenciado por eles.

Csordas (2008) postula que o conceito de corporeidade reside no *continuum* entre corpo e mente, sujeito e objeto. Para superar essas dicotomias em seus estudos sobre linguagem ritual e cura no movimento religioso cristão atual, ele toma como base teórico-metodológica para a defesa desse continuum. Os estudos de Maurice Merleau-Ponty (1962) elaboram a corporeidade na problemática da percepção, com sua noção de “pré-objetivo”; enquanto Pierre Bourdieu (1977) situa a corporeidade num estudo antropológico da prática a partir da noção de “habitus” e “corpo socialmente informado”. Na síntese de ambos, o corpo humano seria em si, é ao mesmo tempo, “um contexto em relação ao mundo” (MERLEAU-PONTY, 1962) e “o princípio gerador e unificador de todas as práticas” (BOURDIEU, 1977; 2002).

O corpo poderia ser entendido como a linha de intersecção do homem com o mundo. É o corpo que permite ao homem vivenciar suas experiências intelectuais, espirituais e sensíveis. É a partir de sua incorporação em sua forma-morada, que ele se conecta com os lugares. Ao fazer do corpo, a primeira morada ou primeira arquitetura, seguem-se de outros abrigos: a vestimenta, o quarto, a casa, o terreiro, a comunidade, a cidade, o país, o continente, o planeta, as constelações como extensões do mesmo. O corpo é o primeiro território do homem (TUAN, 1983). E cada território determina uma corporeidade, que por sua vez, expressa códigos estéticos e culturais. Logo, as viagens e os rituais colocam o corpo como mediação possível de tais experiências.

O conceito de território delimita modos de operação de uma subjetividade partilhada que se expressa numa malha articulada de valores, tradições e morais, que dão linguagem à dita cultura local, ou seja, ao *socius* ou arranjo da socialidade entre indivíduos (entre si e entre os elementos da paisagem) que compartilham um mesmo

local. Já a territorialidade é fruto de processos de cognição e construção da memória pelos indivíduos através de suas relações singulares com os espaços, construindo assim, um território próprio, que nem sempre condiz ao território geometrizável dos mapas ou ao território moral de uma coletividade.

Ao atravessar fronteiras, pode-se dizer que o viajante é submetido a um prototipo de ritual de passagem ou um ritual de iniciação, onde se despede de antigos hábitos para o aprendizado e performatização de outros ritos sociais. Esse ato passa a encenar outros roteiros e interações. Ele passa a desempenhar o papel de forâneo, forasteiro, ou estrangeiro – figuras da intersecção de duas ou mais culturas.

A ideia de *forasteiro associada ao antropólogo, etnógrafo, poeta ou escritor*, pressupõe experiências de campo abertas às trocas com o espaço e com as situações, selecionando delas aquilo que se pode agregar a uma narrativa de viagem, seja ela de viés etnográfico ou não. O imaginário do forasteiro prediz uma postura típica de pessoas silenciosas – que assim o são justamente por possuírem palavras e metáforas em profusão em suas mentes – ao estarem imersas na alteridade dos espaços que se conhece pela primeira vez.

No caso de um antropólogo-etnógrafo em uma aldeia indígena, a distância linguística de um infante ou de um total leigo no idioma local pode ainda conduzi-lo a devaneios provocados pelo excesso de vogais e sons guturais da linguagem do outro. Neste caso, a língua Aruak, tronco linguístico da língua Wauja, possui muitos sons guturais e o costume com a fonética se dá de maneira paulatina, fazendo com que, aos poucos, uma conversação que a princípio se assemelhava a sons indecifráveis passe a ser dotada de algum sentido semântico.

O fator linguagem é crucial nos processos de socialização e isolamento do forâneo. Ao chegar a uma aldeia indígena, há que se inteirar do maior espectro possível de elementos de comunicação – desde pequenas palavras, mas sobretudo, gestos –, os quais devem ser estendidos à maior rede de interlocutores possível, que inclui uma grande quantidade e diversidade de pessoas, sendo elas os moradores da casa onde se habita, os parentes principais que moram em outras casas, e a maior quantidade de vizinhos com os quais for possível interagir.

Na qualidade de forasteiro, sua chegada talvez seja um dos momentos mais delicados da pesquisa de campo, contando apenas com as prerrogativas de hospitalidade de seus anfitriões.

Pode-se fazer uma analogia das viagens de campo que iniciam uma pesquisa

em etnologia, e a isto se prestam minhas experiências, com os rituais de passagem, pois a partir delas o regime de sociabilidade é alterado e, a cada nova imersão no campo, as relações se transformam. Segundo afirma Eliade (2010), um ritual de passagem “se trata de uma iniciação, pois envolve sempre uma mudança radical de regime ontológico e estatuto social.” (ELIADE, 2010, p. 150).

Em numerosos ritos de iniciação e passagem são feitas inscrições nos corpos, como marcas visíveis da formação e da transformação da nova identidade daqueles que se sujeitam e eles. Em algumas sociedades indígenas, é comum que o corpo da pessoa seja ritualisticamente preparado para que desenvolva certas potencialidades. “A pessoa pode receber pinturas e tatuagens na região dos lábios para ativar a fala, alargadores nas orelhas para ativar a audição” (CESARINO, 2015). No Xingu, o ritual de furação de orelha, e os períodos de reclusão assemelham-se a esta função.

A reclusão pubertária faz parte de um complexo de reclusões importante na cultura alto-xinguana que demarca estados liminares entre os estados sociais. A couvade e a reclusão de iniciação ao xamanismo, a quais se submetem aqueles que querem se tornar pajé, são outros destes estados. Parte deste complexo são os momentos liminares que acompanham a menstruação feminina, os períodos antes de lutas inter-tribais e de doenças graves. Estados e momentos cercados por regras restritivas de atividades, alimentares e sexuais, eles exprimem a construção social do corpo e da pessoa, assim como reafirmam a necessidade de um ascetismo fundamental ao ethos alto-xinguano. (VERANI; MORGADO, 1991, p. 1)

A ritualização de uma prática, tal qual a de uma viagem ou de um ritual como o de reclusão regula a vida social, devolve o ritmo da vida cotidiana e do trabalho após uma lacuna temporal:

El ritual y la ritualización hacen recordar a la comunidad que comparte valores y creencias, que comparte los preceptos adecuados para cada desempeño de rol, contribuyendo así necesariamente a su solidaridad; son ambos concebidos como necesarios para la estabilidad social (GLUKMAN *apud* DÍAZ, 1998, p.196).

Nas sociedades modernas, a viagem é um ritual pelo qual se estruturam as atividades de trabalho e lazer como esferas separadas e regulamentadas, tais como as esferas do sagrado e do profano<sup>36</sup>, polos que o ritual trata de conectar durante sua prática.

---

<sup>36</sup> “O sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história.” (ELIADE, 2010, p. 20)

Em quase todos os atos rituais, a cronologia é suspensa pela duração dos fenômenos.

Viajar supõe, portanto, recusar o emprego do tempo laborioso da civilização em proveito do lazer inventivo e alegre. A arte da viagem induz uma ética lúdica, uma declaração de guerra ao espaço quadriculado e à cronometragem da existência. A cidade obriga ao sedentarismo através de uma abscissa espacial e de uma coordenada temporal: estar sempre num determinado lugar num momento preciso. Assim o indivíduo é controlado e facilmente identificado por uma autoridade. Já o nômade recusa essa lógica. (ONFRAY, 2009, p. 14).

Acredito que a temporalidade da viagem poderia ser concebida da mesma forma como se ordenam os momentos de um ritual, e, para que haja eficácia ao fim da sua experiência, nenhuma etapa de seu processo poderia ser negligenciada. O filósofo Michel Onfray (2009) previu uma sequência de atos que caracterizariam a estrutura temporal de uma viagem. Ela seria constituída por momentos de provisão, partida, travessia, chegada, permanência, despedida e retorno, que a meu ver se assemelhariam à ordenação de um ritual nos seus momentos de preparo, início ou abertura, desenvolvimento, encerramento e fim.

O que dialoga com as ideias de Krippendorf (2003, p. 36), para quem o contexto das viagens “deve reconstituir, recriar o homem, curar e sustentar seu corpo e a alma, proporcionar uma fonte de forças vitais e trazer um sentido à vida”. Essas experiências podem ser vividas durante todo o ano, nos fins de semana, feriados e férias, fazendo parte daquilo que o autor chama de “ciclo de reconstituição do ser humano na sociedade industrial”, em que se tem a moradia, o trabalho e o lazer como um elemento cotidiano, e a viagem como elemento que ultrapassa o curso ordinário da vida.

Roberto da Matta com o estudo “Carnavais, Malandros e Heróis” (1979) sobre o carnaval<sup>37</sup>, diz que feriados e festas cívicas, os quais em grande parte atendem o calendário cristão, assumem a função social de “suspender a rotina”, autorizando que, fora dela, as pessoas descubram e incorporem comportamentos e motivações proibidas ou colocadas sob vigilância e controle nos “dias normais”. Ele diz que a festa é socialmente integrativa porque gera e expressa, como em rituais, normas sociais mediante a participação das pessoas, regulando uma relação entre ritual e rotina.

Os rituais ordenam o tempo ao passo em que nomeiam os intervalos da

---

<sup>37</sup>“O Carnaval seria o sumário perfeito dessa visão anti-cotidiana da vida brasileira. Um ritual que, ao romper com o continuum da vida diária, aponta gritantemente para alguns pontos básicos de nossa ordem social” (DA MATTA, 1979, p. 124).

cotidianidade (DÍAZ, 1998, tradução minha). A raiz etimológica da palavra ritual, de origem latina, *ritus*, designa cerimônias vinculadas com o sobrenatural, mas também se relaciona aos hábitos sociais, usos e costumes mais simplificados, que se repetem com pouca invariabilidade em uma sociedade: “O rito se apresenta como o aspecto de uma ação que se repete de acordo com determinadas regras” (CAZENEUVE, 1971, p. 18, tradução minha).

Um dos sentidos atribuído aos rituais, apresentado por Tambiah (1985), refere-se à ação performativa como a repetição e encenação de um ritual, onde se expressa uma multiplicidade de meios, implicando diversas modalidades sensoriais por meio das quais os participantes vivem o evento intensamente, como, por exemplo, o carnaval ou uma partida de futebol. Com efeito, os rituais se desenvolvem seguindo uma certa ordem e tem o poder de expressar aspectos da sociedade e realçar o papel de certos elementos dentro de uma estrutura social. Rodrigo Díaz (1999, p. 162, tradução minha) concorda com a afirmação e diz que “o ritual tem várias propriedades, e uma delas é a repetição no tempo e no espaço e também entre conteúdo e forma. Outra propriedade é que um ritual sempre configura uma atividade na qual se encontram roteiros e atores.”

Tendo em vista que as viagens são motivadas por causas e interesses de inúmeras naturezas, não importe que categoria que se aplique a elas, “os trajetos dos viajantes coincidem sempre, sem segredo, com buscas iniciáticas” (ONFRAY, 2009, p. 75). Do mesmo modo que rituais de passagem e rituais de iniciação atuam na produção da pessoa, uma viagem introduz novas performances e ritualizações de identidades, compreendendo assim, um processo de singularização do viajante.

### 1.3 Viagens Epistêmicas

*Não existe terra estrangeira.  
Só o viajante é estranho.*

(Louis Robert Stevenson)

*Enquanto está na trilha a pessoa está sempre em algum lugar.  
Mas todo ‘em algum lugar’ está no caminho para um outro lugar.*

(Tim Ingold, 2015, p. 220)

*Beira do mar. Lugar comum. Começo do caminhar pra beira de outro de lugar.*

(Gilberto Gil, 1974)

Discussões sobre deslocamento envolvem justamente o fato de a antropologia se propor originalmente, nas palavras do professor Carlos Brandão, como uma “ciência do errante”, enquanto gênese de sua vocação. Como um campo próprio das ciências humanas, a antropologia surge a partir de errâncias, deslocamentos e viagens. Ao labor antropológico se supõe ciclos de *territorialização e desterritorialização*<sup>38</sup>, como características presentes em grande parte das etnografias que conhecemos. Há neste fazer, uma certa impulsão ao nomadismo; uma essencial abertura à alteridade; uma potência de desapego e a capacidade daquele que pratica tal fazer de se sentir, ao mesmo tempo, estrangeiro e um pretenso pertencente a uma determinada cultura

Assim, em sentido metafórico, pode-se dizer que o antropólogo foi o herdeiro do viajante narrador. No século XVIII, seu trabalho se realizava em gabinetes, mediante a leitura de relatos de viajantes em expedições científicas e de missionários ou informantes das oficinas coloniais. Estes estudiosos deduziam e especulavam – e estes eram os dois procedimentos cognitivos próprios destes cientistas que se denominavam especialistas em povos primitivos. Eles eram privilegiados escritores-narradores de culturas alheias entre estudos pioneiros que se propagavam através da literatura de viagem. Leitura que se popularizava por todo o mundo, fundada na ideia matriz de atração pelo exótico e atribuição de beleza e exuberância às culturas distantes. A distância permitiria, portanto, a fabulação, a exacerbação do pictórico do espaço, pois segundo Edward Said (2007, p. 91), “todos os tipos de suposições, associações e ficções parecem amontoar-se no espaço não familiar fora do nosso.”

O território longínquo torna-se, então, infindável, incitando a percorrer as vastidões do imaginário por sobre o terreno fecundo do sonho e do desejo. Não há dúvida de que uma geografia imaginativa ajudaria a mente a intensificar a sua percepção de si mesma, dramatizando a distância e a diferença entre o que está próximo e o que está longe.

A flora, a fauna e os habitantes estrangeiros subordinam-se as aventuras do sujeito. O ‘eu’ manifesta interesses pela alteridade do mundo natural e social que o rodeia enquanto fonte de acumulação de experiências

---

<sup>38</sup> Conceito que discutiremos adiante a partir dos subsídios teóricos de Deleuze, Guattari, Haesbert, Ingold e outros autores.

peçoais, consumação de fantasias, realização de desejos e atualização de ilusões. (GIUCCI, 1992, p. 30).

Na tentativa de compreender e classificar, tal como imaginava proceder o pensamento científico cartesiano ocidental, ao viajante europeu, membro de expedições colonizadoras, era atribuída a obrigação de descrever os lugares, a disponibilidade de recursos naturais, bem como descrever o homem e as sociedades em suas peculiaridades, com o detalhamento de seus hábitos, tradições e sua relação com o meio.

Através da linguagem, do trabalho e de outras fontes, evidenciavam o pitoresco e a alteridade dos modos de vida do outro. No Brasil, estas descrições eram dadas a conhecer através das mais vastas referências, que se estendem desde os relatos de Saint-Hilaire, Johann von Spix, Carl von Martius, Richard Burton, Gregory Langsdorff, aos primeiros viajantes de fato interessados, não apenas no “meio natural”, mas também nas ciências humanas e sociais. No Xingu o primeiro viajante que possui registros sobre a área é o alemão Karl von den Steinen,

No século XVIII e começo do século XIX, antes mesmo da antropologia ou da geografia se consolidarem como ciências humanas, relatos mais científicos ressaltando costumes tidos como bárbaros de povos orientais ou indígenas começaram a aparecer, contando com a prática da viagem e sua descrição.

A especialidade das ciências humanas, segundo Bakhtin (1992, p. 31), está no fato de que seu objeto é o *texto* como correlativo de *discurso*. Em outras palavras, as ciências humanas se voltariam para o homem, mas é o homem produtor de textos que se apresenta aí. Dessa concepção decorreria que o homem não só seja conhecido através dos textos, como se construiria como objeto de estudo nos textos ou por meio deles. É neste ponto que uma ciência como a antropologia distingue-se das ciências exatas e biológicas, que examinam o homem fora do texto. As memórias, emoções, afetos, todos eles corresponderiam a textos (discursos) que se vinculariam à vida como fenômeno significativo a partir do qual as relações se tornam possíveis e reconhecíveis.

Como proposto por Tim Ingold (2015) há fenômenos às vezes imponderáveis para a escrita acadêmica: os afetos da vida. Portanto, de acordo com este autor, seria a vida o objeto de estudo da antropologia. E a vida seria composta por linhas que conduzem as relações multidirecionais dos indivíduos com outros indivíduos e dos indivíduos com outros seres, animais, minerais, espirituais, constituindo, assim, uma ecologia viva que se manifesta pela malha, presente na imagem do miscélio fúngico.

Para este autor, o conhecimento se manifesta à partir de linhas e não se pontos. A ideia de que o pensamento se manifesta como conexão de pontos, segundo Tim Ingold (2015, p.45), sedimentou-se a partir de três adventos tecnológicos que mudaram a maneira como os seres humanos se deslocam e a percepção que se tem sobre o deslocar-se, são eles: o calçado, a pavimentação de estradas e os veículos de transporte. Ingold (2015, p.46) nomeia essa noção de deslocamento compreendida como o movimento de um ponto a outro como *deslocamento mecânico* e tece uma crítica a este modelo. Para ele,

é pelos caminhos de vida e viagem, e não no processamento de dados que coletados de múltiplos lugares de observação, que o conhecimento dos habitantes é forjado. Locomoção e cognição são, portanto, inseparáveis, e uma explicação da mente deve ser tão preocupada com o trabalho dos pés quanto aquele da cabeça e das mãos” (INGOLD, 2015, p. 46)

Os caminhos compõem as linhas como sequência contínua de pontos, sem que haja um salto de um ponto a outro, e dessas linhas a malha é composta. Este conceito por ele trabalhado, é também um termo comumente utilizado no vocabulário de transportes e vias, diz-se também malha urbana, malha ferroviária, tal como no vocabulário têxtil, como emaranhado de fios. No entanto, é do micélio fúngico que Ingold retira sua inspiração. Curioso em acompanhar o trabalho do pai, que era biólogo especialista em fungos, a imagem microscópica desses organismos o inspirou a escrever uma longa teoria distribuída em muitos ensaios e livros sobre o assunto.

Portanto, Ingold retorna à biologia, entendida em sua etimologia como ciência da vida (bio – vida + logia, logos, ciência, conhecimento) não mais para a buscar neutralidade, um modelo ou um padrão de entendimento das sociedades a partir de formas comuns. Ao contrário disso, ele pretende mostrar, a partir da representação viva do micélio fúngico, como cada ser é a composição única de uma multiplicidade de linhas que compõem a singularidade de um indivíduo, o qual pode se expandir e afetar outros seres, sub-existindo e convivendo inclusive com dinâmicas distintas das dele.

Sendo assim, ao pensar os modelos de entendimentos do mundo estabelecidos no ocidente, fortemente influenciados pelo cartesianismo, as separações dicotômicas historicamente fundadas entre objetividade e subjetividade e natureza e cultura<sup>39</sup> são logo postas abaixo. Não haveria limites ou dicotomias entre estas instâncias, posto que um conhecimento objetivo tem a agência de nos mobilizar subjetivamente, e um feito que, a

---

<sup>39</sup> Sobre o assunto ver também Philippe Descola no ensaio “Outras naturezas, outras culturas” (2018).

princípio parece estar sob a ordem do subjetivo, engendra faculdades objetivas para sua apreensão. A linguagem é o maior exemplo da fusão dessas duas ordens.

Para Gaston Bachelard (1966, p. 97), “todo o pensamento científico deve mudar diante duma experiência nova; um discurso sobre o método científico será sempre um discurso de circunstância”. Este argumento contribui para a noção que concebo de antropologia, como uma ciência do presente, uma ciência nômade, e em constante atualização no tempo e no espaço, tal como uma ciência imersa na vida, pensada anteriormente pelos mestres Brandão e Ingold.

Nesse sentido, as sensações, memórias e demais experiências subjetivas afetam o campo objetivo das viagens, de forma com que a etnografia, muitas vezes, se assemelha à biografia, que atravessa desde a pioneira noção de indivíduo na antropologia de Marcel Mauss (1974) até os caminhos e descaminhos para pensar a identidade do próprio antropólogo, com a escolha dos enunciados de uma narrativa, a qual passa pelo crivo normativo da língua e do método etnográfico, mas é, ao mesmo tempo, pessoal e subjetiva.

De este modo, la tendencia actual de la etnografía se caracteriza por textos muy personalmente escritos, pero que son, sin embargo, emulativos en sus búsquedas de nuevas convenciones: algo que se asemeja al patrón clásico del desarrollo de los géneros literarios (MARCUS; CUSHIMAN, 1997, p. 173).

Enquanto um autor que profere uma autoridade etnográfica, o relato do antropólogo legitima informações do espaço, sobre outros e sobre si mesmo. A partir da ideia de Clifford Geertz (1978) de tomar a cultura como um *tecido textual*, o que preocuparia esta ciência seria, portanto, mais do que nada, legitimar-se através de um relato e de uma argumentação relativa a seus fundamentos, que buscar regularidades científicas úteis aos fenômenos culturais, como pretendia o passado da disciplina.

Foi apenas na metade do século XIX que antropólogos passaram por primeira vez a integrar as expedições científicas tão frequentes neste século. Ao tomar caminho e sair da bidimensionalidade dos mapas ou das páginas de relatos, o antropólogo se lança à experiência e novamente retoma ao papel; desta vez, com a própria experiência de viajar relatada em diários e cadernos de campo.

Malinowski foi o primeiro a conceber do trabalho de campo como uma prática de co-residência entre os nativos. Ele introduz a ideia de que o antropólogo conviva um longo período entre os “primitivos” até que adquira um caráter de invisibilidade na

comunidade ou tribo em que se hospeda. A fim de lhe conferir um relato mais fiel da cultura estudada, e que seja assim, construído a partir do “ponto de vista do nativo” (MALINOWSKI, 1978). Firth (*apud* STRATHERN, 2013, p. 50) sugere que “a novidade de Malinowski repousa no fato de ter elevado o método a uma teoria”. Esse autor contribuiu significativamente nos ajustamentos epistemológicos da disciplina quanto aos métodos de composição do campo e da produção textual antropológica.

Numa expedição, em 1914 o jovem Malinowski, ainda fazendo o seu doutorado em Antropologia na London School of Economics, desembarcou nas ilhas Trobriand, onde viveu por mais de três anos. Aprendeu a língua nativa e conviveu dia após dia com os trobriandeses, acampado em uma de suas aldeias. A esta postura de morar, conviver e inferir conhecimentos sobre as culturas atribui-se o nome de *observação participante* (MALINOVISKI, 1978).

Dessa experiência resultou um livro publicado em 1922, *Argonautas do Pacífico Ocidental*, que se configurou, talvez, como a primeira formulação do método etnográfico. Nas palavras de Cliffrod (2002, p. 104): “Esse trabalho de campo serviu como uma espécie de carta fundadora da disciplina da antropologia no século XX.”

A epistemologia da disciplina avança, então, no sentido de indagar seus próprios métodos: até que ponto é possível essa invisibilidade proposta por Malinoviski? A própria intervenção do antropólogo, mesmo que discreta e efêmera, não seria visível o bastante para afetar a ordem do cotidiano de um grupo estudado? Tais questões, somadas a outras, desencadearam uma crise nos paradigmas antropológicos do século XX.

Crise que, a meu ver, se apresentou em várias dimensões, pondo em jogo, de saída, o que significa sair de onde se está e ir em busca de um *outro* distante – geograficamente, socialmente, culturalmente. Como, então, adotar o ponto de vista do nativo? De que maneira se colocar como voz de outro? O que leva o antropólogo, a buscar compreender a alteridade e produzir uma narrativa sobre o outro, que, no final não se destina e com ele não se comunica? De um ponto de vista ético, o antropólogo passa a se perguntar que direito tem de falar e escrever pelo outro, e também, quais seriam as intervenções benéficas no cotidiano daqueles sobre quem se escreve.

Desse modo, certos autores começam a prestar uma explícita atenção na escritura de textos etnográficos, de forma a desmistificar o processo do trabalho de campo. Em vez de refletirem sobre seus objetos de estudos, começam a refletir sobre os próprios métodos de sua epistemologia, o que vai ao encontro daquilo que sugeriu Marisa Corrêa (2003) de que esta antropologia poderia ser considerada como uma disciplina

constituída por um meta-conhecimento, dado por várias décadas de análises voltadas para si mesma.

Etnografias experimentais surgem nas décadas de 1970 e 1980 como uma resposta aos embates epistemológicos, principalmente na corrente anglo-norte-americana, representada por Briggs, Tyler, Dumont, Capranzano, Rabinow e Clifford. As características principais compartilhadas por essas etnografias é que elas agregam em suas interpretações, uma preocupação explícita com as formas de apresentação e como são construídos textualmente os discursos dos outros. Nessas etnografias experimentais, a abordagem do trabalho de campo é só um aspecto de um amplo panorama de reflexões pessoais que se manifestam de forma mais ou menos intensas na narrativa.

James Clifford, em *Routes* (1997), questionava Malinowski sugerindo que a etnografia se formava menos durante a experiência do campo, onde Bronislaw indicava, em suas palavras, a necessidade de uma ordem do real – que em sua posterior escrita, como o fez em *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (1978). Pois, segundo Clifford (1997) realizar trabalho de campo é algo muito diferente que o representá-lo numa etnografia<sup>40</sup>.

Clifford propôs uma alternativa para as inviabilidades ocasionadas por longos períodos de trabalho de campo: a “viagem como trabalho de campo” (CLIFFORD, 1997, p. 67, tradução minha)<sup>41</sup>. Nessa perspectiva, para a criação de uma etnografia, o antropólogo visaria não mais o pertencimento a um lugar que assegurasse a validade da investigação do etnógrafo, mas a possibilidade da incorporação<sup>42</sup> de um estado de abertura às trocas culturais, estranhamentos e questionamentos que caracterizam os parâmetros etnográficos posteriores ao modernismo funcionalista e estrutural.

O sentido de cultura apresentado por Clifford (2000) não se definiria por identidades delimitadas por fronteiras a serem defendidas, mas sim pelas *trocas* entendidas como eixo de transações e transformações com as quais os indivíduos interagem, ressaltando a importância da circulação e dos trânsitos na antropologia.

Com isso, o autor propôs encararmos o terreno de análise etnográfica como um *itinerário* (CLIFFORD, 1997). O terreno de estudo, em que a dupla etnógrafo-

---

<sup>40</sup> Ideia que ressona no ensaio publicado anos mais tarde por Tim Ingold intitulado *Antropologia não é Etnografia*, traduzido ao português em 2016.

<sup>41</sup> No original: “travel as a fieldwork”.

<sup>42</sup> Thomas Csordas (2011) e toda uma corrente de antropólogos norte-americanos cunham este conceito de *embodiment*, que poderia ser traduzido como incorporação, porém no sentido evocativo da presença do corpo frente as situações, contextos e relações do meio, tal como numa “fenomenologia do contexto antropológico”.

informante se encontra localizada, é entendido, por conseguinte, como um espaço móvel, transitório.

O campo do antropólogo então poderia ser definido como um lugar de moradia deslocada e trabalho produtivo. Desde a década de 1920, um certo tipo de experiência de pesquisa, a observação participante, foi concebido como uma espécie de mini-imigração. O trabalhador de campo é adotado, aprende a cultura e a língua. O campo é um lar longe de casa, um lugar de moradia. Essa moradia inclui trabalho e crescimento, o desenvolvimento da competência pessoal e “cultural”. (CLIFFORD, 2000, p. 55).

Para este autor, as revelações do trabalho de campo eram construídas menos no local estudado do que no processo de escrita, em que o pesquisador se estabelece como um antropólogo de campo. O texto viaja junto às práticas espaciais, temporais e corporais do deslocamento.

O diário de viagem e/ou de campo seria, então, um sutil instrumento de descrição, de narratividade e de memória, em que o autor aparentemente escreve para ele mesmo, mas sabendo que, de um modo ou de outro, o que ele “diariza” será em algum momento transposto para um outro-mesmo texto. É através dele que o pesquisador se dedica, dia após dia, a criar uma correspondência semântica com a experiência de *moradia deslocada* que se instaura no campo de estudos durante a pesquisa.

A etnografia como atividade empírica, implicaria um “estar lá” no trabalho de campo, entre “nativos”, em mimese e participação reflexiva com os outros, contrapondo-se à etnografia entendida como descrição cultural, que comportaria um “estar aqui” entre os antropólogos, entre pares, escrevendo para uma comunidade linguístico-cultural da qual geralmente faz parte.

Em última análise, o etnógrafo sempre vai embora levando com ele textos para posterior interpretação (e entre estes “textos” que são levados podemos incluir as memórias – eventos padronizados, simplificados, retirados do contexto imediato para serem interpretados numa reconstrução e num retrato posterior). O texto, diferentemente do discurso, pode viajar. Se muito da escrita etnográfica é produzido no campo, a real elaboração de uma etnografia é feita em outro lugar. Os dados constituídos em condições discursivas, dialógicas, são apropriados apenas através de formas textualizadas. Os eventos e os encontros da pesquisa se tornam anotações de campo. As experiências tornam-se narrativas, ocorrências significativas ou exemplos. (CLIFFORD, 2002, p. 41).

Percebo os caminhos que a antropologia percorreu ao longo da história de

suas transformações quanto ao modo de encarar a própria disciplina e seus textos. Escritas cocriadas com um outro, entendido como informante ou interlocutor, primitivo ou nativo. Desde os trombiandeses de Malinowski, os nambiquaras de Strauss, as viagens ao Marrocos de Geertz, o africanismo surrealista de Michel Leiris, ou mesmo os xinguanos narrados por Karl von den Steinen, Darcy e Berta Ribeiro, irmãos Villas-Boas. Entre tantas outras etnografias, estes textos se autoengendram no bojo de uma reflexão epistemológica sobre os outros e sobre si mesmos, ao buscar maneiras mais humanizadas de abordar a alteridade.

Logo, este estudo se propõe a pensar o conceito e a prática da viagem como propulsores de conhecimento e de um *ethos antropológico* passível de se manifestar em diferentes sujeitos, quando em contato com a alteridade. Este *ethos* se expressaria em relatos que atribuíssem algum critério de análise que permitisse aos sujeitos formas de compreensão e tradução, ainda que parciais, de culturas e modos de vida alheios aos seus. Dessa maneira, em determinados contextos, ao viajante seria facultada uma prática muito similar àquela atribuída ao antropólogo clássico, a de observar e analisar a cultura dos outros. Ao conceber a existência de um *ethos* antropológico na experiência dos viajantes, teríamos os subsídios preliminares para defender a proposição de Roy Wagner de uma suposta *antropologia reversa* (WAGNER, 2014).

Ao termos verificado sinteticamente como a abordagem do trabalho de campo e da etnografia provocaram ajustamentos em relação aos percursos epistemológicos da disciplina antropológica, a ênfase na *noção de viagem* apresentada por James Clifford juntamente com a noção de “antropologia reversa” de Roy Wagner se manifestam aqui, como base teórica para refletir sobre a apropriação de um potencial perceptível e analítico – geralmente atribuído aos antropólogos quando interagem em meio à alteridade – transferidos, então, a seus interlocutores ou outros sujeitos.

À medida que ocorre a viagem e os sujeitos tomam contato com o desconhecido, passam também a se tornar agentes de análises e formulações de sentido das culturas visitadas. Exercendo, assim, um tipo próprio de antropologia. A viagem se apresentaria como a interseção de diferentes contextos culturais, tornando-se uma via para aproximações e trocas, possibilitadas numa temporalidade determinada pelo retorno.

Através de uma viagem é possível mobilizar diferentes afetos, tanto naquele que se desloca quanto naquele que permanece e oferece *hospitalidade* ao viajante forâneo. O contexto das viagens oferece uma *zona de contato* (PRATT, 1998), que pode acarretar múltiplas transformações nos sujeitos envolvidos. Transformações tais, que podem se

manifestar de forma muito diversa de acordo com a *motivação* (WAGNER, 2014) e a *duração* (BERGSON, 2010) de tais viagens.

Acredito que a viagem seja uma via para a construção de uma *antropologia reversa* (WAGNER, 2014) tal como ensejo discutir na seção a seguir.

### 1.3.1 *Deslocamento de saberes: por uma antropologia reversa*<sup>43</sup>

Após um século de transformações teóricas envolvendo a principal questão da disciplina antropológica, qual seja, o encontro entre duas culturas convencionalizadas como realidades diferentes, Roy Wagner, em *A invenção da cultura* (originalmente escrito em 1979 e traduzido para o português em 2010 e reeditado em 2014), especula sobre a reverberação e a continuidade desse encontro como dois modos convencionais: os modos convencionais coletivizantes (que correspondem à nossa Cultura<sup>44</sup>) e os modos convencionais diferenciadores (correspondentes à cultura dos outros). Desses dois modos, a humanidade teria produzido diferenciações profundas. Wagner então indaga como essas diferenciações teriam vindo à tona: como a humanidade e a ciência se alteram ou se mantêm? Geralmente, denominamos essa diferenciação de “mudança” cultural e, no limite, de “evolução” cultural. Wagner optou por trocar os termos ‘mudança e evolução’ por “invenção”.

A antropologia criou estratégias de pensamento que a conduziram de uma antropologia evolucionista a uma antropologia criadora de metáforas; uma antropologia que desloca perspectivas, propondo-se a pensar seu reverso, as noções de figura e fundo, a fractalidade dos seus sujeitos, que se veem desde uma ontologia transformacional (VIVEIROS DE CASTRO, 1979; LAGROU, 2018) Uma antropologia inventada que se manifesta a partir da metaforização de convenções, baseada na análise de regimes de criatividade atuais e não apenas do passado.

A teoria da *antropologia reversa* de Roy Wagner aponta para novos caminhos epistemológicos de compreensão dos paradigmas da antropologia, uma vez que sugere ao contrário dos autores pós-modernos, como Clifford - que o exercício da antropologia

---

<sup>43</sup> Nesta seção trago algumas ideias apresentadas no ensaio “A Viagem do Outro: antropologia reversa em A Queda do Céu” submetido à Revista Landa de estudos literários da UFSC.

<sup>44</sup> O autor utiliza o termo Cultura com letra maiúscula para designar a cultura das bibliotecas, das academias e dos salões de arte, cultura ao modo como ele apresenta é quase sinônimo de erudição.

não pode se reduzir à um problema de escrita etnográfica. Para Wagner (2014) nativos e antropólogos são os dispositivos centrais para a construção do conhecimento antropológico. O autor ressalta então, uma equivalência entre ambos. Observador e observado são papéis simultâneos e intercambiáveis entre os sujeitos da pesquisa.

Figura 02 – Tapiwá durante a Festa do Pequi, aldeia Piyulaga e no estádio de futebol Pacaembu em São Paulo.



Foto: Tapiwá Waurá. Foto: Arquivo pessoal.

Em toda relação que envolve a pesquisa antropológica, aqueles que estudamos também pensam e buscam dar sentido à nossa presença entre eles, e conseqüentemente, buscam dar sentido à nossa cultura. A Antropologia Reversa é, portanto, uma forma de questionar a posição privilegiada do etnógrafo no que diz respeito à autoridade da produção de uma análise antropológica.

Se assumimos que todo ser humano é um “antropólogo”, um inventor de cultura, segue-se que todas as pessoas necessitam de um conjunto de convenções compartilhadas de certa forma similar à nossa “Cultura” coletiva para comunicar e compreender suas experiências. E se a invenção é realmente tão básica para a existência humana quanto sugeri, então a comunicação e o conjunto de associações e convenções compartilhadas que permite que a comunicação ocorra são igualmente básicos. Toda expressão dotada de significado, e, portanto toda experiência e todo entendimento, é uma espécie de invenção, e a invenção requer uma base de comunicação em convenções compartilhadas para que faça sentido – isto é, para que possamos referir a outros, e ao mundo de significados que compartilhamos com eles, o que fazemos, dizemos e sentimos. Expressão e comunicação são interdependentes: nenhuma é possível sem a outra. (WAGNER, 2010, p. 76)

Wagner percebeu que seus interlocutores Daribi, da Papua Nova Guiné,

realizavam operações analíticas similares àquelas que realizava ele como antropólogo. Ou seja, os melanésios também praticavam antropologia, isto é, eles também elaboravam “*práticas de sentido* para conferir inteligibilidade às suas experiências de alteridade”. Obviamente, a antropologia realizada por esta cultura tribal da Oceania, não é a mesma daquela institucionalizada pela academia, por isso, Roy Wagner a diferencia por meio do conceito de “antropologia reversa”.

Uma *Teoria do Lugar* seria, portanto, fundamental para a compreensão de que os contatos entre antropólogo e nativo são relações cuja natureza é a da proximidade e não de substituição; de contaminação e não de transferência. O que quero dizer com isso é que “não se trata da transformação do pesquisador em nativo, o que está em jogo nesta prática científica é situar-se de modo a ocupar um lugar em que se possa ser afetado pelas mesmas forças que incidem sobre os nativos.” (BENITES, 2007, p. 124).

A teoria de Roy Wagner não sugere que sejamos todos nativos, mas que sejamos todos antropólogos (WAGNER, 2011). Não se almeja mais que a fala do antropólogo seja simétrica ao ponto de vista do nativo, dada a intransponibilidade do *lugar* que cada um traz em suas origens, o qual habitam numa rede de relações que envolvem a etnografia e o trabalho de campo. Com isso, Wagner também dá uma resposta ao colonialismo que persegue a prática antropológica provocando um deslocamento de saberes: de uma objetificação antropológica à *invenção* de uma antropologia reversa.

O *lugar* é compreendido como o ponto de insurgência de toda perspectiva e ponto de vista. O lugar funda o ponto de vista, e o ponto de vista funda o lugar. Apenas a partir da subjetivação da experiência de um indivíduo no espaço é que a concepção ontológica de lugar é trazida à tona. O espaço é composto de movimento incessante, já o estabelecimento do lugar implica em pausa. O lugar físico, social e político que ocupamos é o princípio espacial que configura nossa sociabilidade, entendida num sistema mais amplo que inclui temporalidades, pessoas, objetos e espíritos. Apenas de forma situada é que as noções de ponto de vista e perspectiva se desencadeiam.

Contudo, o fato de estar situado não implica estar estático, de modo que o ponto de vista também muda com a mobilidade do sujeito, assim como novos elementos vão sendo associados ao objeto da perspectiva, conferindo-lhe uma noção de rede, tal como a ideia de rede apresentada por Eduardo Viveiros de Castro (2007, p. 98):

Uma rede não é uma coisa, porque qualquer coisa pode ser descrita como uma rede. Uma rede é uma perspectiva, um modo de inscrição e de descrição, o movimento registrado de uma coisa à medida que ela

vai se associando com muitos outros elementos. Mas essa perspectiva é interna ou imanente; as diferentes associações da —coisa fazem-na ir diferindo de si mesma —é a coisa ela própria que passou a ser percebida como múltipla. Em suma, não há pontos de vista sobre as coisas; as coisas e os seres é que são os pontos de vista.

Por meio de viagens pode-se apresentar vias para a leitura de uma antropologia reversa, pois:

As pessoas estudadas pelos antropólogos raramente são caseiras. Alguns deles, pelo menos, foram viajantes: trabalhadores, peregrinos, exploradores, convertidos religiosos ou outros tradicionais “especialistas da longa distância.” (HELMS, 1988 *apud* CLIFFORD, 2000, p. 53).

Para Sthrathern (2014), é da relação entre antropólogo e nativo e suas distintas “técnicas de teorizar” que o conhecimento surge, uma vez que esta autora concebe cada cultura como portadora de sistemas de pensamento próprios, que dotam de sentido o meio, condizentes com sua cosmologia e regime de crenças e rituais – elementos organizadores da ordem do real para cada grupo.

Se é crucial levar em consideração que todo conhecimento antropológico é um conhecimento situado, não se pode esquecer também que ele é fruto de uma “zona de contato”<sup>45</sup> que dá mobilidade aos elementos cuja tendência é fixar e estruturar o conhecimento sobre o outro. A territorialidade seria, portanto, mais um componente das perspectivas:

[...] podemos dizer que o espaço não é uma área delimitada por pontos: ela é a efetividade que uma imagem tem ao fazer o observador pensar sobre aqui e acolá, sobre ele mesmo e sobre os outros. O problema passa a ser como as pessoas podem apreender a perspectiva do outro de modo que ela se reflita nelas mesmas (STHRATHERN, 2014, p. 184).

Trata-se de perceber que o lugar, a perspectiva e o ponto de vista são sempre individuais e intransponíveis, de modo que se torna válido reconhecer que “a descrição do antropólogo deriva do ponto de vista da sua relação com o ponto de vista do nativo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 123).

Reconhecer esses pontos de vistas é uma forma de destituir a pesquisa etnográfica do ranço etnocêntrico que persegue a antropologia. Apresentando assim, os esforços de nossos interlocutores ao transmitir a nós seus pontos de vista sobre nós através de metáforas lançariam mão de alguns termos da cultura do outro apreendidos durante o

---

<sup>45</sup> Cf. Mary Louise Pratt. *Olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: Edusc, 1999.

fazer desta antropologia reversa.

#### 1.4 Desterritorialização e espaço vivido

*“Tudo o que existe, lançado na corrente do tempo, tem uma trajetória de devir”*

*Hägerstrand*

Esta seção se propõe a pensar o espaço vivido do indígena viajante Wauja, como um atravessamento de linhas, cujo arranjo o singulariza. E a partir de sua composição pessoal de trajetos e memórias, interessa-nos saber em que medida os afetos vividos em decorrência de viagens são responsáveis pela individuação do viajante em relação a seu povo. A pessoa desterritorializada se apresenta aqui como aquela que experimenta novos afetos e assim inaugura linhas de transformação no contexto que habita. A viagem é um dos meios de desterritorialização, mas não é o único. Verificaremos em que medida sua prática põe em circulação novos afetos na sociedade Wauja.

Talvez precisemos partir da constatação de que sociedades são em seu nível mais fundamental, circuitos de afetos, enquanto sistemas de formas materiais hegemônicas de vida, sociedades dotam tais formas de força de adesão ao produzir continuamente afetos que nos fazem assumir certas possibilidades de vida à despeito de outras. Devemos ter sempre em mente, que formas de vida determinadas se fundamentam em afetos específicos, ou seja, elas precisam de tais afetos para continuar a repetir, a impor seu modo de ordenamento definido e com isso, o campo dos possíveis. Há uma adesão social construída através das afecções e nesse sentido, quando sociedades se transformam abrindo para formas singulares de vidas, os afetos começam a circular de outra forma, a agenciar-se de forma a produzir outros objetos e efeitos (SAFATLE, 2016, p. 17).

Essa passagem relaciona os afetos ao fundamento de reprodução de uma sociedade enquanto *máquina territorial primitiva*<sup>46</sup> (DELEUZE; GUATTARI, 2010). O

---

<sup>46</sup> Segundo Deleuze e Guattari, a *máquina territorial primitiva* descreve os modos de codificação do desejo entre sociedades que não operam a partir do poder centralizado de um déspota, de sociedades com Estado, que se organizam politicamente por meio de alianças e filiações, que, por sua vez, desencadeiam relações de dádiva e dívida. Relações estas que se inscrevem no corpo, através dos rituais de crueldade referidos, mas também através das viagens. O contato com a alteridade pode deixar marcas mais ou menos visíveis nos corpos dos viajantes. A natureza desse contato vai implicar intensidades vividas.

entendimento do termo máquina, para esses autores, ao contrário de um caráter mecanicista, implica reprodução e produção social garantida à medida que as *forças desejantes* dos indivíduos daquela formação social estão à serviço desse campo. Com isso, me pergunto em que medida a força desejante dos viajantes Wauja conduzem a produção de trajetos e memórias provenientes de suas viagens.

O parentesco estrutura o campo social e este codifica os corpos, os fluxos e marca as pessoas através dos rituais de iniciação e formação da pessoa. Outra maneira de codificar os corpos e orientar os desejos para a manutenção da “máquina territorial” é marcando os corpos através do que Deleuze e Guattari (2010) chamam de “rituais de crueldade”, identificados como os processos de circuncisão, escarificação, perfuração ou outras intervenções sobre o corpo presentes nos rituais dos povos ameríndios das Terras Baixas da Amazônia. Tais rituais de crueldade são atos de fundação pelos quais a sociedade se apropria desses corpos, produzindo memória e hábito. Há que se fazer outra ressalva tradutória para o termo “crueldade”. O sentido aqui empregado não tem a ver com a crueldade vista desde um juízo de valores maniqueístas, o termo designa o movimento da cultura que se opera nos corpos, cultivando-os e produzindo-os.

No Alto Xingu, as práticas mais comuns nesse sentido são as escarificações produzidos através da “arranhadura” com um objeto análogo ao pente, cujas cerdas são os pontiagudos dentes do peixe-cachorra. Após a escarificação, geralmente é aplicado sobre a ferida um composto de ervas, denominado por eles como “remédio”. A aplicação do remédio provoca tanto ou mais dor que a arranhadura em si. O ritmo e a tenacidade do gesto de arranhar varia de acordo com a pessoa. Quando experimentei a escarificação, tive a impressão de que em mim ela foi feita superficialmente, pois pouco sangrou. Mas, de fato, a ardência da aplicação do remédio aproximava-se da sensação de queimadura.

As escarificações, perfurações e marcas são ações destinadas a diferenciar o corpo para que se produza uma perspectiva distinta daquelas dos outros corpos não-humanos. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.130-131). O corpo se torna, portanto, um meio físico de diferenciação instável entre humanos e espíritos apapaatais, estando ele sempre passível a transformar-se. O corpo é ao mesmo tempo, reprodução de alteridade e de identidade (AMANTE, 2019; VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 2012), identificando-se a si mesmo ao diferenciar-se de outras pessoas, de outros seres, e espíritos. Durante a reclusão, os jovens são arranhados diariamente, eventualmente até duas vezes por dia, uma pela manhã e outra ao escurecer.

A Festa do Pequi é uma cerimônia que se compõe por um festejo de vários dias consecutivos, sendo cada dia destinado a um dos “donos” do fruto<sup>47</sup>. Durante o Mapulawa, em festa os indígenas trazem à tona os interditos da aldeia. Em tom de burla eles vão de casa em casa insultando os moradores, revelando segredos, fazendo fofocas e até mesmo inventando calúnias. Mas passado o dia da festa, ninguém mais comenta sobre aquilo que foi dito e as revelações voltam a silenciar-se. Este é um modo com o qual a sociedade encontra de organizar seus afetos circundantes, e assim, essa organização reitera o corpo social e a relação entre “pares de mesmos”, que define a identidade do grupo.

Porém, em um corpo social, quando um indivíduo dista dos demais todos notam, e essa diferença provoca uma ressonância. Tal afirmação pude constatar durante o mês de setembro de 2017, quando recebi consecutivamente três grupos de viajantes wauja que vieram a São Paulo para vender cerâmica. O relato positivo do primeiro que se hospedou, contando que conseguiu vender a cerâmica e de que foram bem tratados circulou, de modo que outros vieram também em busca da mesma sucessão de fatos. A perspectiva da venda da cerâmica em São Paulo atraiu mais e mais viajantes e este cenário de trânsito entre a aldeia Piyulaga e São Paulo só foi interrompido quando começaram a ouvir dos lojistas que eles ainda possuíam um estoque de cerâmicas wauja para venda e que não se interessariam em novas compras até que o estoque seja vendido. A frequência das viagens dos Wauja em São Paulo, em minha opinião foi reflexo da disseminação de um desejo, incitado pela experiência do outro.

Acredito que, assim como os rituais tradicionais que se desempenham nas aldeias são práticas que marcam os corpos e criam memória social, as experiências singulares de viajar e estar entre lugares e pessoas também o fazem.

As viagens, em certo sentido, evocam uma *singularização* no viajante. E este passa a dotar um corpo cujas marcas excedem as marcas locais, somando-se a experiências singulares de outras naturezas entre lugares e pessoas. “A transformação não precisa de novas ideias, ela precisa de novos afetos” (PALBERT, 2017) A forma como somos afetados condiz e conduz a forma como operamos no mundo e como o criamos para nós mesmos. Enquanto formos afetados da mesma maneira agiremos e repetiremos as mesmas coisas e padrões. Agimos como agimos, para Deleuze e Guattari, como

---

<sup>47</sup> Sobre a festa do pequi ver a Etnografia de Vera Penteado Coelho (1983).

consequência de uma instauração de afetos que circulam e nos moldam, canalizam o corpo e dão-lhe a direção da linha. Só é possível ter outras experiências da vida social se formos afetados de outras formas, se buscarmos novos acontecimentos. Os acontecimentos são medidos pelas aberturas que produzem. Pois, não basta ser afetado, é preciso saber também como se colocar nesses afetos.

O indígena viajante compartilha memória e codificação social com seu grupo e com seu território, mas à medida em que se desloca, deslocam-se também suas referências, e instaura-se um novo corpo aberto a novas impressões e memórias. A viagem coloca o corpo aberto aos afetos dos lugares e das pessoas envolvidos. A natureza dos afetos do viajante wauja e as intensidades de sua desterritorialização ressoam no universo social que habita e intermeia. Como disse Vladimir Safatle (2016, p.17): “quando sociedades se transformam abrindo para formas singulares de vida, os afetos começam a circular de outra forma, a agenciar-se de forma a produzir outros objetos e efeitos”. As transformações se dão no nível material e imaterial. Na aldeia são introduzidas novas mercadorias – como as geladeiras, as antenas parabólicas, as caixas de som – e, em contraponto, novos artefatos são produzidos, sejam eles de mesmo padrão ou mesmo novos padrões para os artefatos, como a manufatura de cerâmicas tradicionais e cerâmicas com novos padrões estéticos, que passam a compor o regime de criatividade wauja.

Figura 03– A chegada da parabólica



Fonte: Fotografia da autora, setembro de 2016. Arquivo pessoal.

As questões que se desdobram a partir dos processos de desterritorialização são consequência de um estado natural de relação com a “terra: a desterritorializada”, definida por Deleuze e Guattari (2012). Todos os processos de territorialização e reterritorialização descenderiam dessa primeira condição de existência, que é a transmutabilidade do espaço e do tempo como categorias essenciais (ORLANDI, 2016). A ideia de desterritorialização aqui apresentada condiz com o movimento da terra.

Este movimento anômalo constitui o movimento aberrante da terra e a consagra com desterritorialização. A Terra no seu desfundamento invoca o solo imanente que concentra e absorve todos os elementos em um mesmo movimento. Por outro lado, a terra se define pelo movimento de desterritorialização contínua, e como potência desterritorializante e desterritorializada opera na profundidade do movimento interferindo na reterritorialização do território (SANTOS, 2017, p.46)

Dessa forma, o pensamento é sempre situado e traça seus trajetos em uma complexidade multirelacional, a partir das vertentes das noções de território, reterritorialização e desterritorialização. Num complexo movimento, que se compõe numa malha de possíveis, composta por sua vez de linhas de movimento, mover não supõe uma linha estendida entre o início e o fim, mover é “partir do meio, pelo meio”. E esta é a ideia que ressoa no pensamento do antropólogo Tim Ingold. Podemos dizer que a antropologia de Ingold é *de itinerâncias das linhas e seus emaranhados*. E aí se mostra a presença de Deleuze e Guattari em sua obra.

Para esses autores, o meio, portanto, é entendido como um emaranhado de linhas, e este é o modo que melhor apreende as relações do mundo. A malha é a sobreposição dos trajetos, de linhas, o correlativo ingoldiano para o *rizoma* de Deleuze e Guattari. A malha se mostra em oposição ao mapa, posto que opera com o *espaço liso*, enquanto o mapa opera frente a um *espaço estriado*:

Ora, no espaço estriado, as linhas, os trajetos tem tendência a ficar subordinados aos pontos: vai-se de um ponto a outro. No liso, é o inverso: os pontos estão subordinados ao trajeto (...). Tanto no liso quanto no estriado há paradas e trajetos; mas no liso é o trajeto que provoca a parada (...) No espaço liso, portanto, a linha é um vetor, uma direção e não uma dimensão ou uma determinação métrica. É um espaço construído graças às operações locais de mudança de direção. Tais mudanças podem ser devidas à natureza mesma do percurso. (DELEUZE, GUATTARI, 2012, p. 197)

Esta, pois, é a maior diferença entre ambos os espaços. O liso pressupõe uma continuidade na qual as relações são estabelecidas horizontalmente, enquanto no estriado

o espaço é ótico e as relações verticalizadas, mensuráveis, geometrizaáveis.

Ao pensar os modos de deslocamento entre o povo Wauja, fiz o esforço de tentar entendê-los a partir do modelo do liso e do estriado. Ainda que este possa parecer um movimento um pouco confrontante, uma vez que, a própria filosofia ameríndia possui seus próprios termos, muito mais adequados, para descrever seus modos de percepção espacial, lanço mão dessas categorias que já disponho de leituras anteriores, de modo a ampliar também o acesso àqueles não familiarizados com a literatura específica da etnologia.

Ao pensar as práticas de espaço tradicionais e a espacialidade do povo Wauja, considero que desde suas perambulações ancestrais eles conheciam um espaço liso, intensivo, mais que extensivo. Ali eles desenvolviam suas relações de vida de acordo com suas políticas internas de vizinhança, em desconhecimento do conceito de território como área que resguarda um patrimônio, um idioma, hábitos e costumes. O território Wauja era aquele reconhecível pela sua perambulação, e a cada novo trajeto e lugar de pausa, esse espaço passava a ser assimilado em sua territorialidade. O povo Wauja, assim como os demais xinguanos, conheciam fronteiras flúidas e seu território era aquele ao alcance de seus pés, durante as caminhadas, e braços, nos trechos em que remavam rio abaixo. Este território era definido pela mitologia, tendo limite norte (Morená) e um limite sul (Sagihêgu). O norte pertence aos *muitetsi*, “índios bravos”, e acima do Sagihêgu pertence aos animais. O território alto-xinguanos está no meio dessas coordenadas.

Figura 04 - Tapiwá caminhando pela rua Teodoro Sampaio em triáde em frente ao ambulante de chilenos, São Paulo.



Foto da autora. Fonte: arquivo pessoal, 2017.

A mediação atual dos meios de transportes e do capital para combustível se conforma como um limitante para essas mobilidades. Eles são impelidos a mensurar o espaço, a estriá-lo, de acordo com a quilometragem do combustível. E passam a estabelecer uma relação de maior dependência com não-indígenas. E dessas relações com o universo dos brancos são de onde decorrerem os estriamentos.

O estriado tenta dominar o liso por todos os meios, e esse estriamento reduz a potência do liso. A implantação do Parque e suas fronteiras foi o maior estriamento a que se submeteu a espacialidade dos povos xinguanos. No entanto, paradoxalmente, eles sugerem em seus discursos e narrativas, estabelecerem relações horizontais com o espaço, à medida que o território, que é mensurável e que possui um “dono”, se dá a perceber na escala do vivido. Existem hierarquias e limites invisíveis no território da aldeia. Certa vez referiam a mim o outro extremo da casa onde me hospedo como “outro bairro”. Eles setorizam o espaço da aldeia, assim como ordenam o tempo. O uso do lago para banhar-se e lavar as roupas, por exemplo, possui uma organização interna entre as famílias que o utilizam e os horários previstos para cada um.

Contudo, a caminhada até o lago é de natureza lisa, é errática. Existem pausas para a coletas de frutos, como o pequi nos meses de setembro e outubro. Como visto desde a teoria das linhas de Tim Ingold, Deleuze e Guattari é o trajeto que lhe impõe as pausas. Pausas estas, que dotam ritmo aos fluxos dos trânsitos. O liso e o estriado, dessa forma, não se dissociam.

Portanto, a cada oposição simples liso-estriado nos remete a complicações, alternâncias e superposições muito mais difíceis. Mas essas complicações só fazem confirmar a distinção, justamente porque colocam em jogo movimentos dissimétricos. Por ora, seria preciso dizer simplesmente que existem dois tipos de viagens, que se distinguem segundo o papel respectivo do ponto, da linha e do espaço, Viagem Goethe e Viagem-Kleist? Viagem francesa e viagem inglesa (ou americana)? Viagem árvore e viagem rizoma? Mas nada coincide inteiramente, além disso tudo se mistura, ou passa de um para o outro. É que as diferenças não são objetivas. Pode-se habitar os desertos, as estepes ou os mares de um modo estriado; pode-se habitar de um modo liso inclusive as cidades (DELEUZE, GUATTARI, 2012, p. 202)

A ideia de uma experiência contínua, lisa, é atribuída aos deslocamentos internos, enquanto os deslocamentos externos ao território pressupõem um maior estriamento. A língua é um importante fator de estriamento. E em função do aprendizado da língua portuguesa, os convites para viagens se centralizam naqueles que são destros com o português. Esse fenômeno demonstra uma assimetria aos acessos das viagens:

homens e lideranças, por sua vez, possuem maiores chances de saírem da aldeia em função da dinâmica de convites de não-indígenas. Convites esses que, estão muitas vezes, condicionados ao domínio da língua portuguesa, para estabelecerem relações e alianças para além dos contatos de parentesco dos moradores da aldeia em que vivem e da aldeia vizinha. Penso, contudo, que o estriamento da paisagem foi dando-se a medida em que o contato com sociedade e outros indígenas e de kajaopa foi se intensificando.

## CAPÍTULO 2 – MOBILIDADE E POLÍTICA NO ALTO XINGU

De forma geral, as viagens são um fenômeno constante nas aldeias alto-xinguanas e marcam importantes transformações na reprodução do cotidiano das aldeias. Tais transformações são expressas em âmbito material, em relação à circulação de objetos – exportam bens culturais (cerâmica, colares, bancos de madeira, redes e esteiras) e importam mercadorias de toda espécie da cidade, desde produtos alimentícios, a vestuário e bugigangas – e, em aspectos subjetivos, com as mudanças internas na ordem da pessoa. São dimensões que mobilizam um regime de afetos, colocada à prova quando em contato com alteridades de novos contextos vividos em decorrência das viagens.

A viagem dos indígenas para fora das delimitações do território indígena assim como a presença de indigenistas, professores, militares, profissionais da saúde, administradores, técnicos em meio ambiente, pesquisadores e outros não indígenas no território indígena do Xingu conferem dinamismo aos modos de vida cotidianos dos povos xinguanos. O que ressoa a máxima de Clifford Geertz (1978), de que não há cultura estável, e de que toda cultura se transforma em contato com referências externas.

A mobilidade no Alto Xingu se estabelece desde seus sistemas de trocas, do contato com viajantes vindos de fora, até a emergência de um imaginário e uma política intrínsecos à relação entre não-indígenas e xinguanos.

A presença indígena se mantém e emerge em circuitos urbanos, intermediada pela organização de associações e sistemas internos de governança, que definem as práticas econômicas e as relações com não-indígenas e sua política. Este capítulo busca traçar uma dimensão temporal da mobilidade do Alto Xingu e das formas de organização institucional da política Wauja, desde movimentos da história e da história política deste povo.

### 2.1 Xinguanidades em Trânsito

*Alto Xingu: um sistema de fronteiras abertas e moventes. (Menezes Bastos, 2002).*

Nas Terras Baixas da Amazônia, às margens do Rio Xingu, vivem onze

grupos étnicos ameríndios, a saber: os povos Kamayurá e Aweti, do tronco Tupi; Kuikuro, Matipu, Kalapalo e Nahukua, da família Karib, e os povos Waurá, Yawalapiti e Mehinaku, também da família Aruak, e povo Trumai, de língua isolada (FRANCHETTO, 2005).

Esses povos habitam essa porção da Bacia do Xingu, de vegetação típica de transição do Cerrado para Floresta Tropical, nomeada Alto Xingu. A presença de um padrão morfológico está presente desde os primeiros registros de expedições na região, descrevendo uma paisagem caracterizada por casas dispostas em círculo, revestidas com palha de buriti com as extremidades fechadas por semicúpulas, onde se estendem as redes de dormir uma ao lado da outra<sup>48</sup>, tal como se percebe ainda hoje quando se viaja para alguma aldeia alto-xinguanas.

Para os xinguanos, aldeias de verdade são aquelas dispostas em círculo, com “casa dos homens” ou “casa das flautas”, onde em função dessas características são capazes de realizar festas (rituais regionais ou festas de espíritos). Fato que é dado em razão da aldeia dispor de pelo menos um chefe respeitado, capaz de agregar muitas pessoas a seu redor por um longo período de tempo. Tal distinção entre as aldeias, cria, assimetrias regionais. (GUERREIRO, 2015, p. 64).

Partindo da praça circular, em sentido nordeste-sudoeste, estende-se comumente a estrada principal que corre ao longo do eixo do solstício de verão e liga-se a outros assentamentos de até cinco quilômetros de distância (GUERREIRO, 2001). Nos arredores da aldeia, não obstante, dezenas de caminhos e trilhas interligam roças através da mata. Por essas estradas e caminhos de terra, roçados e trilhados por eles mesmos, diariamente cuidados, eles se deslocavam, e ainda o fazem, entre aldeias de outros povos vizinhos, em razão de matrimônio, comércio ou comunicação entre parentes e indígenas de aldeias vizinhas. Guerreiro destaca a existência de três grandes sistemas de troca, correspondendo *aos casamentos, ao comércio e aos rituais*, dentre os quais, para ele, o sistema cerimonial se manifesta como o “principal distintivo de *xinguanidade* de uma espécie de *língua franca*” (GUERREIRO, 2015, p. 44).

A mobilidade inter-aldeias em função de matrimônios, trocas materiais e cerimônias reúne os motivos mais antigos presentes no histórico de viagens no Alto Xingu. E é em razão desses trânsitos, trocas e comunicações entre os povos alto-xinguanos que se percebe a manutenção de uma semelhança sociopolítica, ideológica, ritual e cultural na região, a qual corresponde aos cursos d’água formadores do Rio Xingu,

---

<sup>48</sup> Sendo a rede do homem da casa instalada acima da rede da mulher, marcando uma diferença de gênero nas relações estabelecidas no cotidiano da casa e da aldeia.

tanto quanto a seus interflúvios. A essa região foram atribuídas múltiplas nomenclaturas que a definem como “complexo cultural”, “sistema xinguno”, “sociedade xinguna” etc.

Figura 05 – Perambulação



Foto: Atakaho Waurá. Fonte: arquivo pessoal.

Embora cada nomenclatura inclua em si particularidades próprias, todas elas recobrem os modos de vida dos grupos étnicos alto-xinguanos, sejam eles tomados em suas semelhanças ou diferenças. Mesmo considerando uma suposta homogeneidade o Alto Xingu abriga em seu território uma série de ambiguidades e diferenças que são explicitadas a partir de suas trocas<sup>49</sup>.

Como característica comum a esses povos, é-lhes atribuído “um ethos pacífico e generoso, em oposição aos índios não-xinguanos, considerados ferozes” (GUERREIRO, 2015, p. 43). Do ponto de vista da guerra, “A principal diferença sobre as outras formas ameríndias de guerra é que no Alto Xingu, o homicídio não só é improdutivo (não traz sonhos, cantos, nomes, posições), como tem um valor negativo” (GUERREIRO, 2015, p. 43).

Essa predisposição à paz é a principal diferença moral entre os indígenas alto-xinguanos e os demais. Conta-se que, antes de se integrarem no PIX, as etnias eram dispersas e viviam em estado de guerra com os povos do Médio e do Baixo Xingu, e até mesmo entre si. A existência do ethos pacifista não implica a inexistência de guerras. E

---

<sup>49</sup> Sobre o assunto ver também Gertrude Dole (1993).

raras vezes um longo deslocamento não era seguido de um ataque ou emboscada<sup>50</sup>.

Conta o pajé, apelidado de Miguel, da aldeia wauja Ulupuene, que o povo Suyá (conhecido também como Kĩsêdjê, da família linguística e tronco Jê) armava tocaias no caminho e quebrava as canoas do povo Wauja durante suas viagens. Na literatura, o antropólogo Seeger (1980) narra que, certa vez, um indígena wauja havia vendido uma panela, considerada de má qualidade por uma pessoa Suyá, e que, por essa razão, tiveram sua aldeia invadida, tendo matado alguns homens e raptado algumas mulheres. Como reação, os Wauja, como “xinguanos de verdade”<sup>51</sup>, ou “Wauja de verdade” – *Waujanaw*, palavra em aruak –, evitando guerrear com estes povos, deslocavam-se coletivamente e mudavam suas aldeias de lugar como estratégia para manter a segurança e a paz. Os Wauja evitam a guerra a todo custo e, como um seu substituto, elaboraram uma complexa gama de rituais em seu dia a dia. É por meio desses rituais regionais que eles desenvolvem as condições para a fabricação de seus corpos – entendendo corpo como simétrico à noção de pessoa.

No que diz respeito àquilo que é sensível aos corpos, percebe-se um devir-pessoa, um devir-mulher e um devir-homem. Os rituais de passagem da puberdade são, por exemplo, marcados por esse discurso do “*tornar-se um índio de verdade*”. A reclusão pubertária ocorre entre ambos os gêneros<sup>52</sup>. O infante passa de cerca de um ano ou mais recluso em um compartimento da casa, separado por cobertores velhos e esteiras, permanecendo necessariamente alheio e distante dos acontecimentos da comunidade, aprendendo a manufaturas os artefatos e a reproduzir as histórias de seu povo. Apenas seus pais ou avós podem vê-lo, levando-lhe comida, remédios e arranhadeiras.

A arranhadura é uma prática de escarificação. Sua repetição constante neste período garante a força física do futuro guerreiro ou da boa futura mulher xingwana, pois, com a escarificação da pele, além da firmeza do músculo, o infante aprende a enfrentar com coragem e resistir à dor. E aquele que reage com choro ou com medo porventura, acaba por ganhar mais arranhões. O dente de peixe cachorra é o que utilizam para a escarificação. Esta seria uma prática de modelamento da pessoa, análogo ao processo oleiro do modelamento do barro e da cerâmica.

O *habitus* (BOURDIEU, 2002) de tais práticas criam um “*corpus*” reconhecível entre os pares, com uma memória celular acessível: a da agudeza do corte

<sup>50</sup> Ver trabalhos de Rafael Bastos (1982) e Patrick Menget (2001).

<sup>51</sup> Discutiremos essa noção sobre “ser de verdade” adiante neste capítulo.

<sup>52</sup> Entre os meninos é chamada de Pohoká, é facultativa entre, destinada aos jovens que pretendem a tornar-se lideranças ou guerreiros.

das presas do peixe cachorra, dos gestos circulares que modelam a curva do pote, dando corpo a um modo de saber compartilhado, a uma corporeidade socialmente adquirida através daquilo que Tim Ingold (2010) chama de “educação da atenção”.

O devir-índio se percebe também na formação do corpo dos chefes, que é preparado desde a infância até a fase adulta. Amanda Horta (2018, p. 301) destaca que

a reclusão dos meninos chefes é mais longa que a dos comuns, sua dedicação aos treinos da luta masculina é intensa. Mesmo depois de crescido, espera-se que um homem chefe se arranhe com mais frequência que os outros homens, que tenha os cabelos sempre bem cortados ao modo alto-xinguano. Espera-se que o chefe seja um exemplo a ser seguido, que, como insistia um chefe nahukwá, ande na aldeia vestindo menos roupas de branco, que viva numa grande casa tradicional, que case suas filhas com homens trabalhadores, que seja comedido e não fique bravo, nem brigue com seus conterrâneos.

Pode-se dizer que a conformação de pessoa ameríndia se constitui por processos de produção de diferenças desde “ontologias transformacionais”: “eles experimentaríamos um estado de diferenças infinitas, internas à pessoa, caracterizado pelo regime da metamorfose” e, por “descontinuidades entre as espécies, entre os coletivos humanos, entre o céu e a terra, entre o dia e a noite, entre as terras firmes e as águas que, em seu conjunto, irão constituir o mundo tal qual o conhecemos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1998, p. 41; 2007, p. 51 *apud* FAUSTO, 2008, p. 338). Logo, a diferença se encontra no cerne das noções de pessoa, paisagem, tempo e outras dimensões da vida ameríndia.

A fabricação dos corpos/formação da pessoa<sup>53</sup> é desencadeada por rituais compartilhados por toda a “sociedade xinguana”. Dentre eles, estão o ritual de furação de orelha, o Jawari<sup>54</sup>, e o principal deles e mais conhecido entre a sociedade nacional, o Quarup.

O Quarup, ou Kaumai como é chamado entre os Wauja, é uma festa que promove o exercício da hospitalidade, para a qual são convidados membros de todo o Alto Xingu e *caraibas* (termo pan-xinguano para os não indígenas). Tal como definiu Antonio Guerreiro (2015, p. 48), o Quarup é “uma dobradiça entre a política dos brancos e a política (ritual) xinguana”. Ao serem anfitriões de tantos outros, incluindo povos vizinhos e não indígenas, com uma recepção acolhedora e generosa dada aos brancos

<sup>53</sup> Sobre o assunto ver Tânia Stolze Lima (2002) e Viveiros de Castro (1996).

<sup>54</sup> Ritual de disputa de dardos de tucum, no qual há convites de indígenas de outras aldeias.

convidados – que se configura como “um importante elemento de socialidade entre índios e brancos” (GUERREIRO, 2015, p. 47) – a festa passou a ser divulgada a partir de uma imagem intimamente ligada à refinada estética ritual e ao pacifismo xinguanos (GUERREIRO, 2015; AGOSTINHO, 1974). Durante essa cerimônia, a comunidade alto-xinguanos expressa sua origem comum. Do ponto de vista da antropóloga Carmem Junqueira (2009 *apud* GUERREIRO, 2015, p. 113), o Quarup é um momento de coesão social, que ao mesmo tempo expressa a ambiguidade das relações entre diferentes aldeias, através de laços cerimoniais, esportivos e econômicos.

Figura 06 – Kaumai aldeia Piyulaga



Foto: autora. Fonte: arquivo pessoal, ago. 2019.

Com a construção de um vasto imaginário construído pela sociedade nacional acerca das populações indígenas como “bons selvagens” rosseauianos, exaltados por sua beleza e nobreza de caráter, a imagem do alto-xinguanos foi instrumentalizada como um símbolo nacional para persuadir o governo militar, na década de 1960, a ceder o território que, em meio a um contexto de expansão colonizadora e agrícola e de mercantilização e especulação da terra, veio a se tornar a primeira terra indígena do país. Com isso, os povos alto-xinguanos se tornaram ícone do “o cartão postal” de um certo modelo indigenista brasileiro.

## 2.2 Primeiros forasteiros

Os primeiros forasteiros a entrar em contato com os xinguanos marcaram seus encontros com violência e espoliação. Desde o século XVII, com a invasão das bandeiras pelo curso do Rio das Mortes em busca de metais preciosos, muitas foram as mortes e doenças decorrentes deste contato. A presença dos brancos era encarada pelos povos habitantes da região dos rios formadores da Bacia do Xingu como um agouro maligno, eles eram considerados espíritos poderosos e ferozes.

Já o contato de pesquisadores com os povos xinguanos é recorrente desde o século XIX. O naturalista Karl von den Steinen, juntamente com os membros de suas expedições (a primeira realizada em 1884 e a segunda datada de 1887), foram os primeiros a percorrer os formadores da Bacia do Xingu descrevendo a região, recolhendo dados antropométricos, antropológicos, geográficos e geológicos. Os escritos de Von den Steinen foram também os primeiros a divulgar conhecimento científico da área. Em uma publicação na Revista da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro, ele sistematiza as informações de sertanistas anônimos que circularam pela região e apresenta o primeiro mapeamento da área. Após ter sido concluída a segunda expedição, a qual foi mais paramentada com instrumentos de pesquisa trazidos de Hamburgo, tais como aparelhos de mensuração biométrica, os dados da expedição foram divulgados em duas publicações: *Os povos do Brasil Central* (1884) e *o Rio Xingu* (1887). Em uma nota ele diz:

Quanto aos resultados ethnologicos, acho duos factos os mais interessantes: primeiramente, que os índios das cabeceiras do Xingú vivem ainda naquella idade prehistorica, que não conhecem o uso dos metaes, e que por conseguinte vivem no mesmo estado que encontraram os descobridores do Novo Mundo (STEINEN, 1940, p. 96).

Em sua primeira viagem, ele relata: “esses índios primitivos das cabeceiras do Rio Xingú se compõem de tribus representando todas as famílias principaes de povoação indígena, sendo todas de origem diferente” (STEINEN, 1940, p.97). Indivíduos do povo Bacairi foram os primeiros informantes de Karl von den Steinen, o que fez com que ele deduzisse que estes fossem os habitantes ancestrais da área: “São os Bacairi que encontramos nas cabeceiras do Xingu, os representantes mais puros dessa importantíssima nação” (STEINEN, 1940, p. 97). Estes davam notícias ao viajante da presença de outros indígenas na outra margem do Rio Batovi, que viria a ser o povo Wauja, indício que levaria a acreditar serem eles os primeiros habitantes dessa porção da

bacia do Xingu.

Na época, residiam os povos Anumaniá, Custenau, Manitsauá, Tonori, Bacairi, Aweti e Waurá, sendo considerados os primeiros habitantes da região (VILLAS BOAS, 1979, p. 24). Desses povos, somente os dois últimos sobreviveram com um alto índice demográfico. Enquanto os Wauja são estimados em aproximadamente 800 pessoas (censo 2017), os Aweti, são estimados em cerca de 200 pessoas. As outras etnias encontradas, pelo fato de terem poucos representantes, eles acabaram por se juntar a outros povos, como foi o caso dos Custeneau e dos Arawine que se mesclaram com o povo Waurá.

A etnologia alemã (assim como outras c. sociais naquele país) se desenvolveu em antagonismo com o positivismo. O interesse pela cultura material era tão grande quanto o interesse pelas línguas, tanto é que o Von den Steinen fez uma classificação correta de todas as línguas xinguanas com pouquíssimo material. Isso sem contar o tratado sobre arte xinguanas do Von den Steinen, as primeiras observações sobre economia, e sobre a vida ritual. von den Steinen, em suas notas, já destacava a organização espacial, a troca de dádivas, o intercâmbio matrimonial, o calendário ritual e a estética comum como características que conectam os povos xinguanos. Nas palavras de Von den Steinen (1940, p. 81):

As populações indígenas, que aí se encontram, vivem na maior intimidade, umas com as outras, e possuem essencialmente, como é natural, os mesmos costumes e tendências. Se é verdade que não falam a mesma língua, entendem-se mutuamente, tanto assim que se visitam assiduamente, mantendo grande convivência entre si, pois suas aldeias são franqueadas, umas às outras.

Steinen destaca a circulação entre povos vizinhos. Pode-se dizer que a partir dos estudos de Steinen, outros tantos se seguiram, e o contato com pesquisadores, que eram pouco mais amistosos que os invasores, passou por um processo de “domesticação” por parte dos indígenas (HORTA, 2016). Aos poucos, a proximidade entre brancos e indígenas possibilitou *a domesticação moral dos brancos*. “Os índios lograram transformar os brancos de algozes inimigos em bons parceiros de troca” (HORTA, 2016). De hostis estrangeiros, os *caraibas*<sup>55</sup> se tornaram, pois, seus hóspedes<sup>56</sup>, envolvidos numa

---

<sup>55</sup> Caraiíba é a expressão tupi, utilizada para designar o povo branco e em aruak é expressa por Kajaipa.

<sup>56</sup> E este fato dialoga com a perspectiva sobre *hospitalidade* pensada por Derrida (2003), cuja etimologia associa hostilidade à hospitalidade.

política relacional que conjuga muitos elementos como a confiança, a amizade, a aliança, a troca e outros afetos. “Tudo o que tinham oferecido aos índios, as miçangas que levaram, os utensílios de uso pessoal, as roupas sobressalentes e ao final, até mesmo os botões dos trapos que ainda lhes cobriam o corpo (Steinen, 1940)” (HORTA, 2016).

O interesse pelos objetos diferentes daqueles que eles tinham facilitou o contato. Após Karl von den Steinen, outros pesquisadores percorreram as aldeias do Xingu, tais como: Herman Meyer em 1896, Max Schimidt em 1900 e 1901, Ramiro Noronha em 1920, Vicente de Vasconcellos em 1924 e 1925 e Vicent Petrullo (1931) Cada qual com sua especificidade (ALMANAQUE ISA, 2015, p. 41).

Os pesquisadores já haviam assimilado a política de troca de dádivas presente entre essas populações, o *uluk*, e com isso, levavam consigo bens, que a nós são considerados supérfluos, porém de extremo valor para os indígenas, em função de sua diferença. E foi através dessas trocas, que esses pesquisadores alimentavam os museus etnológicos do mundo afora, com coleções de seus objetos de uso, culinários, rituais, de higiene pessoal e de toda sorte de atribuições. O interesse pelos objetos condicionava à cultura material o foco da atenção de uma ciência antropológica de viés positivista dotada de caráter colecionista e, em certa medida, folclórica.

Em 1915, é formada a Comissão Rondon e iniciam-se as expedições de ocupação do Centro-Oeste brasileiro. Expedições que desencadearam graves epidemias nas populações locais, causando um genocídio indígena avassalador. Segundo dados populacionais de Berta Ribeiro (1979), em 1926 a população xinguaná era um pouco menor que 3.000 mil pessoas, mesma estimativa apresentada nos laudos de Karl von den Steim no fim do século XIX. No final da década de 1940 esse número se reduziu a 1.840 pessoas.<sup>57</sup>

As expedições se intensificaram a partir de 1941, com a chamada “Marcha para o Oeste”, cujo lema era “Morrer se preciso for. Matar nunca”. Com o intuito de intensificar a rede de integração e transportes nessas terras, tidas até então como devolutas, centenas de sertanistas abriram picadas, construíram estradas e pistas de pouso, além de explorarem os recursos minerais da área. Entre os sertanistas estavam os irmãos Cláudio, Orlando e Leonardo Villas-Bôas, os quais, em 1946, vieram a coordenar a histórica Expedição Roncador Xingu através dos meandros do Rio Culuene. Momento em que foram abertas duas pistas de pouso, a Garapu e a Sete de Setembro, viabilizando

---

<sup>57</sup> Sobre o assunto ver também a compilação demográfica de HECKENBERGER (2005).

expedições futuras da frente de ocupação, mas também possibilitando a transferência dos indígenas que foram deslocados de seus territórios, ameaçados por epidemias e conflitos com a frente não indígena em expansão, para formarem a reserva natural e cultural de carácter preservacionista no Rio Xingu, o Parque Nacional do Xingu, posteriormente anunciado como Parque Indígena do Xingu<sup>58</sup>.

O efeito dessas viagens atestou um histórico avassalador de genocídio indígena por epidemias de contato. As estratégias mobilizadas pela implantação do Parque previam a mudança emergente de uma política assimilativa para uma política preservacionista, frente às populações indígenas em contato com a Marcha.

### **2.3 Sedentarismo, estagnação e mudança**

Enquanto epidemias de sarampo e o convívio bélico entre povos distintos devastavam populações indígenas, uma frente protecionista, com o intuito de preservar tais povos e isolá-los do contato com o não-indígenas impunha uma série de medidas para estagnar as transformações decorrentes desse contato. uma ideia de congelamento do contato e das transformações fixando-os em um território circunscripto a fronteiras, e a partir de então eles precisam aprender a lidar.

Este projeto era concebido como uma forma de manutenção de hábitos, ideia um tanto quanto conservadora. Porém, a mortalidade da das populações indígenas provenientes de outras regiões, ameaçadas pelo contato e por epidemias justificava a medida, o deslocamento de populações indígenas de uma região a outra, com biodiversidade e clima diferente, realocando-as num território concebido como uma espécie de “oásis indígena”, onde haveria abundância de cursos d’água e extensão de floresta para o convívio pacífico de etnias distintas.

Contudo, o que se evidencia é o confinamento dos inúmeros grupos que antes habitavam um território infindável, cujas fronteiras eram desconhecidas, em uma porção de território muito menor ao que estavam habituados, e num contexto controlado por uma política que nunca fora a deles. Limitados a uma área circunscrita de perambulação e jurisdição, o convívio com o outro passara a ser mediado por uma política alheia à política

---

<sup>58</sup> Sobre a política estatal de criação do Parque Nacional do Xingu, ver Maria Lúcia Pires Menezes, 2000.

dos caciques<sup>59</sup>. Tal contexto passou a exigir que eles tivessem que lidar com uma sobreposição de poderes durante as negociações entre lideranças “tradicionais” e as lideranças que os representam no mundo dos brancos<sup>60</sup>. Contexto bastante incômodo, pois a burocracia do Estado, quando não silencia as populações indígenas, fala por elas.

A intervenção para a implantação do Parque não partiu do diálogo entre os indígenas, mas de um diálogo com o governo militar. Mas, como salientou Antonio Guerreiro em comunicação oral, “não devemos minimizar a participação dos xinguanos na elaboração do mapa que deu origem ao projeto original do PIX, 10 vezes maior que o que foi demarcado em 1961”.

Desde a Expedição Roncador Xingu, ao identificar populações em contexto de fragilidade e de população, os indigenistas Claudio e Orlando Villas Bôas, conselheiros e mediadores dos povos indígenas daquela região com os militares, e os setores públicos e privados da sociedade nacional, travaram longos acordos que culminaram na implantação da reserva, em 1961 – quinze anos após a primeira expedição.

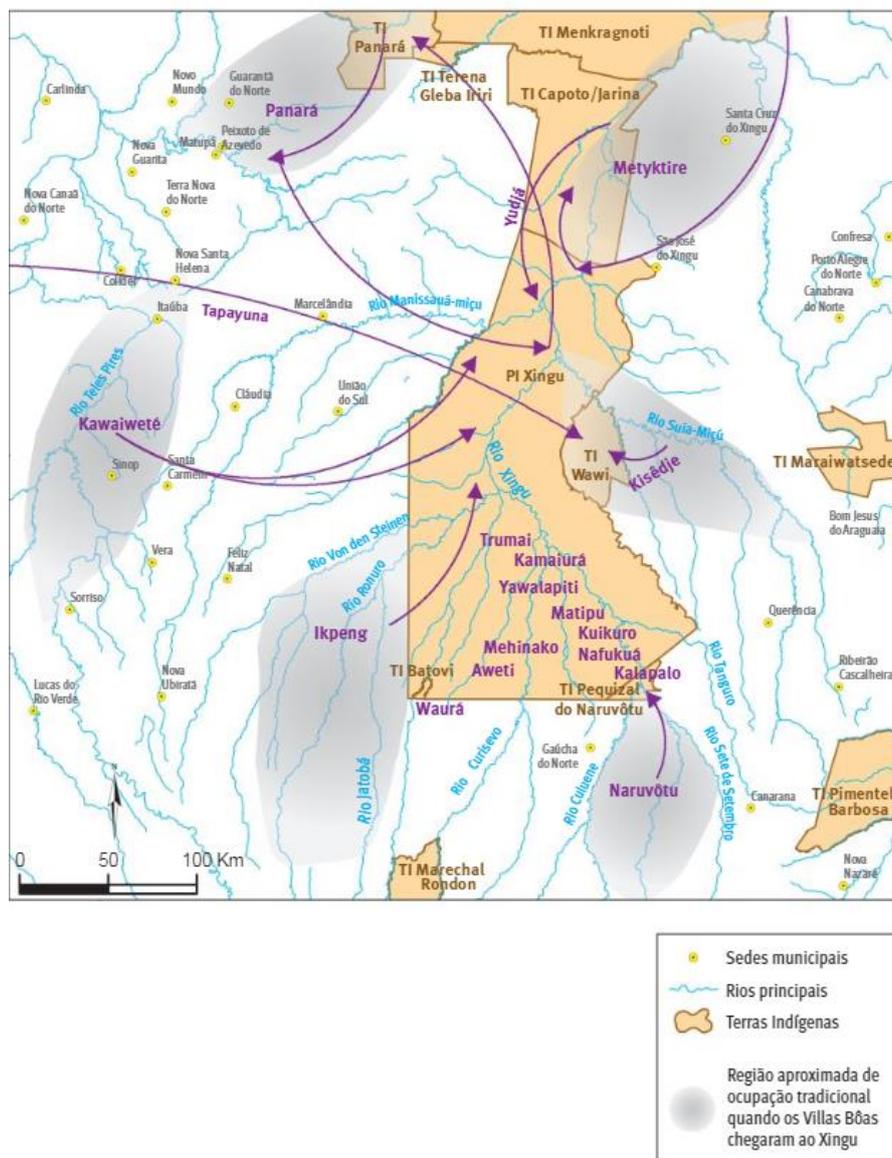
A estratégia de aproximação encontrada por eles foi a instalação de bases de apoio, que atraíam os índios, em geral pela curiosidade, onde ali ofereciam cuidados de saúde, além de distribuir regalos como rapadura, tabaco, bonecas, maçaricos, facões e objetos similares, até então pouco assimilados por eles. Os *caraibas* da expedição doavam objetos supérfluos em troca de riquezas maiores, como às vezes suas mulheres, seus saberes, repetindo a mesma atitude os colonizados de 1500. Esse era o preço do engano, quinquilharias.

---

<sup>59</sup> Ver a dissertação de doutorado de Christopher Ball (2007).

<sup>60</sup>Sobre isso, ver o ensaio de Rafael Menezes Bastos, *Exegeses Yawalapíti e Kamayurá sobre a criação do Parque Indígena do Xingu* (1989).

Mapa 4 - Trajetória dos Povos Indígenas até o PIX



Fonte: ISA, 2010.

Todo o esforço de deslocar as populações ameaçadas foi feito em parte mediante a força bruta. Alguns indígenas se recusaram a partir, famílias ficaram divididas, e como mostra o estudo de Georg Grunberg (2004) sobre a diáspora do povo Kawaiueté, aqueles que ficaram, enfrentaram toda sorte de maus encontros, como o alcoolismo, a evangelização e o esquecimento de sua cosmologia e repertório ritual. Enquanto, como mostram os dados demográficos, após a sedentarização desses povos em território xinguano houve uma expressiva recuperação populacional na década de 1970, segundo os dados da Escola Paulista apresentados por Hecknberger (2005).

Neste contexto, a noção de fixação e de estagnação perde seu caráter pejorativo, pois, diante da possibilidade de contato com uma exterioridade atroz, a ideia

de fixação em um território e a suposta “estagnação”, como contenimento, da cultura produzia, em certa medida, efeitos benéficos para esses povos. O caráter assistencialista e paternalista foi investido pelos brancos nas relações com os indígenas e é alimentado por gerações. Pode-se dizer que este fenômeno foi desencadeado com a política indigenista iniciada na década de 1940, com a criação da Fundação Brasil Central, e continuada a partir das medidas de proteção e tutela da primeira administração do PIX, que vai de 1961 até 1973 (RIBEIRO, 1979).

A Fundação Brasil Central, criada em 1943, visava “ocupar e integrar” as terras como terras “devolutas” do estado do Mato Grosso e demais do Centro-oeste. As medidas adotadas envolviam o loteamento de terrenos para incentivar a expansão da fronteira desenvolvimentista agrícola, madeireira e mineradora (o que foi feito, muitas vezes, de forma ilegal). O discurso apresentado pelos indigenistas de manutenção do ambiente e dos costumes dos povos indígenas residentes contradiziam essas medidas. O resultado desse diálogo culminou na demarcação de uma área de reserva dez vezes menor que a estimada inicialmente, correspondente a um polígono irregular de 22.000 km<sup>2</sup> de extensão de terra.

Este perímetro da reserva foi definido de modo muito arbitrário e o fato de as nascentes e sítios sagrados estarem fora das suas delimitações é um tema de luta e reivindicação de toda a população, reafirmada nas iniciativas das lideranças e ONGs que atuam para a delimitação e manutenção de terras indígenas. Pois em função desse traçado, as populações padecem em razão da contaminação nos mananciais, falta de acesso e degradação dos territórios sagrados e seus recursos naturais.

Ao confinamento e à restrição territorial desses povos estavam atreladas as preocupações com a reprodução dos modos de vida indígena, e um discurso construído sob as bases do imaginário do “bom selvagem” rousseauiano, intacto e estático, “tal como a fotografia de um postal”. Essa ideia de preservação partia também da objetificação de seus corpos, que facilmente se tornam iconografia, enquanto suas roupas e seus objetos pessoais se tornam artefatos de museu. Esse discurso, somado à emergência do interesse por culturas isoladas, foi responsável pelo engendramento de uma imagem folclorizada e estereotipada dos povos indígenas residentes no Xingu, principalmente os alto-xinguanos. Essa imagem, de certo modo, convenceu o governo de Getúlio Vargas, em 1953, a aprovar o Projeto de Lei nº 14/53, que propunha a implantação do PIX, mas foi somente durante o governo de Janio Quadros, em 1961, que a terra foi oficialmente demarcada, sendo construída, como contrapartida do território cedido, uma base militar

da Força Aérea Brasileira no antigo território Trumai, a Base Jacaré.

Figura 07 – Alto-xinguano produzido para o Kaumai



Foto da autora. Kaumai, aldeia Piyulaga, 2019. Fonte: arquivo pessoal

O convívio forçado dessas etnias pressupunha a instauração do que Menezes (2000, p.250) chamou a *pax xinguanis*, que se define sendo um “conjunto de práticas de poder e de estruturas correlatas de saber implementadas pelos Villas-Boas na região, que trouxeram como resultado imediato o congelamento do quadro bélico ali existente”. Como exemplo cito os constantes ataques do povo Ikpeng a meus interlocutores Wauja, como por eles relatado inúmeras vezes.

Logo, o imperativo de fixação ou estagnação foi atribuído aos xinguanos como um modo de perpetuação ou “não-extinção”. Vocabulário este, que se associa diretamente à ecologia e da botânica, quando se abordam espécies em ameaça de desaparecimento. Nota-se que a partilha desses termos evidencia um discurso que distingue a humanidade indígena da humanidade ocidental. Aproximando aqueles da animalidade e até mesmo à objetificação de seus corpos e artefatos. O que se comprova com os retrógrados estudos de biometria indígena com mensuração de partes do corpo, comuns nas ciências antropológicas evolutivas e com instituições como os museus que, de certa forma, “estagnam” a noção de cultura a partir da *objetualização das coisas*, que é a passagem das coisas ao estatuto de objetos etnográficos (GELL, 2018).

O que não se apresentava sob os moldes distintivos daquilo que era

considerado cotidiano não poderia ser considerado cultural: a noção de cultura estava, dessa forma, associada ao distante. E distante se situavam esses povos, semi-isolados da sociedade nacional, ocupando então, o que era considerado o Brasil profundo, as entre terras ermas de cerrado seco e a floresta hostil.

Contudo, a delimitação das fronteiras do PIX não necessariamente foi considerada como um processo de estagnação ou fixação cultural. Haja vista que o objeto empregado pelo indigenismo dos irmãos Villas Boas visava retardar o contato enquanto os povos indígenas deveriam ser preparados para ele, a partir de uma política semi-isolacionista, mas não como sinônimo de estagnação, mas muito pelo contrário, Orlando provocou conscientemente muitas transformações na sociedade xinguana. E isto se manifestou desde transformações na comensalidade, com a introdução de café e tabaco industrializado, mas também pela cultura material, têxteis sintéticos, carabinas e outros “brindes”.

As mudanças continuaram e continuam ocorrendo. Mas como pensar a dinâmica cultural de um povo que pertence a um contexto territorial de sedentarização imposta? E de mesmo modo, como pensar a fluidez dos códigos estéticos, quando a valorização de uma moral verticalmente colocada lhes impõe a manutenção de um estilo fixo.

#### **2.4 Aspectos de política contemporânea**

O relativo isolamento geográfico do TIX tem sido rompido com a intensa ocupação e a instalação de fazendas, estradas e cidades no seu entorno e com a circulação de viajantes, indígenas e não-indígenas. O efeito disto é a integração compulsória dos Wauja à sociedade nacional.

O quadro de ocupação da região do Alto Xingu provocou alterações significativas na paisagem, com uma enorme degradação do cerrado nativo transformado em pasto ou áreas agrícolas, consolidando-se nos anos 1990, como uma das áreas de maior produção de soja do país. Os impactos dessas transformações são sentidos pelos índios do Xingu em seu cotidiano, dada sua relação com a natureza e às adequações nos seus modos de fazer política.

Os Wauja hoje lidam com as questões da política dos brancos, fortalecendo suas bases comunitárias e a gestão participativa de seus territórios, para tanto criaram

associações local e a associação supralocal ATIX. Além de elaborarem conjuntamente por governança local, o Protocolo de Consulta Prévia e Estabelecido, documento que garante o envolvimento direto em todo e qualquer empreendimento que afeta os modos de vida dos indígenas de todas as regiões do TIX. E a articulação política contemporânea é uma das causas de deslocamento de indígenas.

#### *2.4.1. As associações culturais*

A FUNAI ofereceu ajuda, vacinou as pessoas, distribuiu ferramentas que ajudavam na roça e protegeu um pedaço do nosso território. Nossa vida começou a mudar rapidamente. Paramos de andar tanto pela mata e fizemos nossas aldeias perto do posto da FUNAI. Aprendemos a viver mais próximos de outros povos que antes eram vizinhos distantes, mas que foram trazidos para o Xingu para serem melhor cuidados, assim dizia a FUNAI. Os brancos decidiram o tamanho e os limites da nossa terra sem ouvir a nossa opinião. Várias áreas importantes para nós ficaram fora dos limites do Território. A FUNAI misturou várias etnias no mesmo lugar, trouxe parentes de outras regiões mesmo que tivessem costumes e línguas diferentes e, em alguns casos, divergências históricas.

Esse tempo também foi muito difícil porque a FUNAI cuidava da gente, mas não conseguia impedir a destruição da floresta do entorno, assim como o crescente preconceito e discriminação contra nossos povos. Os brancos foram abrindo estradas, construindo cidades e os colonos chegavam que nem formiga, de todos os lados. Nunca tínhamos visto tanta gente, tanta destruição. Nessa situação não dava mais para viver como antes e ficamos muito dependentes da ajuda e da proteção da FUNAI.

[...] a partir dos anos 90, a tutela foi acabando e novas mudanças aconteceram na política indigenista. A Saúde e a Educação saíram da FUNAI. Tivemos que aprender a falar com prefeituras e um monte de órgão de governo. Ficamos desorientados no começo, pois a FUNAI era como um pai, só temos um. Agora, ela não dava mais conta de tudo. Criamos nossa primeira grande associação (ATIX) em 1994 para ajudar a organizar nossa conversa com o governo, agora uma árvore com muitos galhos.

Depois do contato e da tutela, nós começamos a entender melhor o que estava acontecendo. Aprendemos muita coisa nos últimos 50 anos. Dominamos o português, aprendemos como os brancos lidam com o dinheiro, as suas leis e passamos a participar da política do Brasil. Nós ficamos mais resistentes às doenças dos brancos e nossos povos voltaram a crescer. Sabemos ler e escrever em português e nas nossas línguas, pilotar voadeiras, dirigir carros e tratores, navegar na internet, manejar GPS e postar no Facebook. Hoje temos nossos jovens formados na faculdade, fundamos associações e executamos nossos próprios projetos. Ao mesmo tempo, mantemos nossas histórias, festas, artesanatos, roças, nossa arte, nossa música, nosso jeito de fazer as coisas. Nunca vamos deixar de valorizar nossa cultura. Mas a gestão do território está cada vez mais difícil. (PLANO DE GESTÃO ATIX).

Cito amplamente este trecho retirado do Plano de Gestão do Território Indígena do Xingu, elaborado e escrito pelos povos de todo o TIX, incluindo o Baixo, o Médio e o Alto Xingu. Nessa fala, proferida por vários sujeitos e editada por muitas mãos, eles assinalam que as medidas de tutela provenientes dos órgãos do governo, especialmente da Funai, passaram a ser insuficientes ou mesmo inconsistentes e incoerentes dada a intensidade dos efeitos do contato que se expressa ao longo das décadas de 1980 e 1990: “A Funai *cuidava da gente mas não conseguia impedir a destruição da floresta do entorno*”.

Desde a definição do perímetro do pretérito Parque Nacional do Xingu, agora Território Indígena do Xingu, o diálogo com os povos locais nem sempre tem sido efetivo como se espera: “*Os brancos decidiram o tamanho e os limites da nossa terra sem ouvir a nossa opinião*”. E hoje em dia, a ilha verde que é o TIX e os povos que nela habitam sofrem as consequências da arbitrariedade de seu traçado.

A abordagem do indigenismo brasileiro anterior a Constituição de 1988, baseada no regime de tutela, centralizava todas as ações indigenistas do Estado, incluindo educação, saúde, infraestrutura e atividades econômicas, nas mãos da Funai, que era responsável inclusive pela mediação entre as comunidades indígenas e o mercado de consumo. Portanto, pode-se afirmar que, até 1990, quem executava as políticas públicas voltadas para a gestão territorial de Terras Indígenas era exclusivamente a Funai. Porém, desde a extinção da figura do administrador do Parque – quando os cargos de gestão passaram a ser ocupados por indígenas –, com a fragmentação do modelo indigenista de então e a emergência da autorrepresentatividade no cargos de atuação política e por meio das associações indígenas, esse quadro de tutela passou a sofrer grandes transformações, principalmente após a Constituição de 1988, tendo seu ápice no decorrer da década 1990, quando “a gestão institucional e orçamentária das Terras Indígenas ficou muito mais complexa e diversificada, com diversos recortes institucionais e territoriais e institucionalidades envolvidas” (INGLEZ DE SOUSA, 2013, p. 92).

Com o avanço do modelo neoliberal no Brasil, que marcou o fim da ditadura, houve uma redução significativa das ações do Estado, sobretudo na esfera social, o que estimulou iniciativas alternativas para tentar suprir essa lacuna. Com base nisso, percebeu-se uma autonomização dos povos xinguanos diante das demandas de seu território. Em consequência desse quadro, foi criada, em 1994, a ATIX – Associação Terra Indígena do Xingu, importante medida de intercâmbio com a sociedade nacional.

As associações culturais<sup>61</sup> emergem como instrumento de luta para a sobrevivência, e, segundo o Instituto Socioambiental (2011, p. 190), “a formação de associações indicou uma nova postura dos índios em relação ao conceito de tutela”. De modo que se manifestaram, com maior expressividade a partir da década de 1990, como um instrumento de autonomia na gestão dos interesses desses povos, sendo os próprios indígenas “os responsáveis por conceber, formular e criar condições institucionais e financeiras para realizar projetos que lhes são necessários e úteis” (ISA, 2011, p. 191). Com as associações, percebeu-se uma expansão dos domínios de reprodução da existência desses povos, que passaram a não mais depender unicamente do manejo da terra e das benfeitorias da Funai, mas também da possibilidade de interação cultural em escala global.

Um dos objetivos dessas associações é o de negociar a venda de seu artesanato e conseguir agendar apresentações de música e dança em diferentes cidades do Brasil e do exterior. Nas palavras de Ignez Mello (1995, p. 4), a associação seria o “meio para estabelecer relações com a sociedade envolvente e se integrar culturalmente no sistema mundial”. Com interfaces em instituições públicas e privadas da sociedade nacional, essas associações são, de modo geral, dotadas de uma estrutura administrativa que não condiz com as formas tradicionais de organização política das sociedades indígenas – fato que os impeliu a se “inteirarem de habilidades específicas de gerenciamento, contabilidade e legislação” (ISA, 2011, p. 191).

Inúmeras aldeias passaram a criar suas próprias associações. A associação Tulukai da aldeia Piyualaga foi criada em 1994, o termo *tulukai* escolhido para nomear a associação significa, em aruak, festa, dança; essa escolha se deu principalmente pelo fato de ser ela a responsável por mediar vários espetáculos performados fora da aldeia. Pois os rituais são exportados de seu *locus* de reprodução como espetáculos. articuladas por contatos e produção de não-indígenas, que envolvem desde o convite à organização da logística da viagem, alimentação e detalhes da estadia.

Os Wauja me relataram vários eventos em que performaram sua cultura nas capitais nacionais e fora do país. Dentre esses eventos, destaca-se a construção de uma casa tradicional wauja em Montpelier, na França, em 2006, quando se celebrava o ano do Brasil na França; a participação de figurantes na novela *A Muralha*, quando cerca de dez

---

<sup>61</sup> Como no caso do povo Wauja, a Associação Tulukai, palavra que em arwak wauja foi traduzida para mim como dança e música. A Atix representa, por sua vez, a representatividade política dos povos de todo o território Xingu.

pessoas viajaram para o Rio de Janeiro e se hospedaram nas proximidades do Projac, pertencente a emissora Globo, para gravarem a novela; a viagem para a abertura da exposição de máscaras em Portugal, e outras viagens a convite de não-indígenas com a intenção de performar a cultura Wauja em lugares distintos, incluindo-se aí a rede Sesc, que os convidou muitas vezes também.

Em algumas situações, o que é negociado com eles é que “performem o índio de cocar”, como, por exemplo, em uma situação que presenciei com dois interlocutores na cidade de Gaúcha do Norte, em que foram convidados a participar de um show-comício, devendo estar no palanque de “preferência de cocar”, como foram as palavras ditas pelo candidato a vereador.

Discussões sobre a ideia de performatividade do cocar foram repudiadas em nota escrita pela ATIX com relação ao uso de cocar como fantasia durante o carnaval. Em 2008 houve uma campanha nas redes sociais, na qual os indígenas reivindicavam a apropriação burlesca do uso de cocar por não-indígenas durante o carnaval. Eles se expressaram nas redes sociais com o hashtag “índio não é fantasia”. Todo carnaval parece repetir essa mesma reivindicação de respeito aos objetos rituais ameríndios tirados de seu contexto original. Esta reivindicação foi endossada pela ATIX e por lideranças e demais indígenas de várias etnias, como a indígena Katu Mirim, que lançou o apelo: “pessoas não são fantasias, culturas não são fantasias: elas existem”.

Figura 08 – Protesto Digital



Fonte: Impressão de tela da postagem de Katu Mirim em seu perfil do Instagram.

A maioria da população indígena fomentou a campanha, exceto alguns indígenas, como Ysani Kalapalo, youtuber que alcançou grande visibilidade expressando

sua posição contra a maioria “dos parentes”. A empresa BBC publicou uma matéria, cuja manchete trazia suas palavras: “Uso de cocar no carnaval é troca, não discriminação”. Essa polêmica levantou questões sobre a identidade indígena. Questão que só pode ser reivindicada pelos próprios indígenas. E sendo assim, muitos entenderam a medida da indígena Ysani como uma afronta e se manifestaram com uma nota que expressava repúdio também à ela. O entendimento medíocre de que se tratava apenas uma apropriação cultural, retira do gesto da aleatoriedade de vestir um cocar, toda sua implicação simbólica e histórica, das inúmeras apropriações anteriores, espúrias e violentas, como a apropriação do território, dos recursos naturais, da língua, da religião e tantas outras se ainda se dão ao curso dos dias de hoje. O consenso da maioria é o de que este gesto é um repete um histórico de folclorização, colonialização e desrespeito aos povos indígenas.

A ATIX atua como uma supra-gestão das associações das aldeias do Xingu, desempenhada pelas ações de governança, regula por meio de plebiscitos as decisões internas ao território, relacionadas aos setes quesitos que são abordados no Plano de Gestão: Cultura, Território, Alternativas Econômicas, Soberania Alimentar, Educação, Saúde e Infraestrutura. Na categoria cultura, discute-se como valorizar os modos de vida, incluindo temas como língua, artesanato, pintura corporal, cerimônias, histórias, casamento, reclusão, calendário tradicional, entre outros. Nesse sentido, são pautas frequentes os aspectos de espetacularização de rituais, domínios pessoais da arte coletiva ou a emergência da figura do artista, e a autoimagem— como o posicionamento sobre o uso de cocar no carnaval mencionado acima. Na categoria alternativas econômicas são discutidas questões relacionadas ao turismo e à venda de artesanato. Na categoria infraestrutura, são discutidas a construção de novas estradas, questões estas preciosas para esta pesquisa.

#### *2.4.2 Eleições 2016*

Descrevo a seguir uma situação vivida com Tapiwá e Atakaho, na cidade de Gaúcha do Norte, durante as eleições de 2016, momento em que foram convidados a participar de um show-comício de um candidato a vereador não-indígena, e, por extensão, convidaram a mim, sabendo que o tema de minha pesquisa era justamente a mobilidade de viajantes na aldeia. Fiquei contente pelo convite. Foi uma experiência bonita sobrevoar o território da aldeia, junto a meu pai de acolhimento, Atakaho, e meu tio-amigo, Tapiwá,

também conhecido como Sapeca.

O acordo, que por mais explícito era um tema ainda velado, era que ambos apoiassem a eleição de um candidato a vereador que se dizia aliado às questões dos indígenas das etnias do município. Além do cacique Waurá, convidaram também o cacique Kotok, do povo Kamayurá, e o cacique Iakalo, do povo Kuikuro, O vereador se dispôs a custear o deslocamento aéreo e a estadia dos caciques e de suas numerosas famílias durante os dois dias de comício.

Desembarcamos no aeroporto e lá mesmo já esperava por nós um carro que nos levou a sede do partido, localizada na avenida principal da cidade, onde também se localizava o hotel com ares de pensão onde nos hospedamos. Na avenida larga, com canteiro central dividindo as mãos, foram instalados dois palanques dos partidos concorrentes, no final oposto de cada via. Fomos recebidos com sorrisos e apertos de mão nas proximidades do palanque em que mais tarde Atakaho e Tapiwá subiriam.

Logo quando chegamos na sede do partido, fomos encaminhados até uma sorveteria que ficava a poucos metros dali, acompanhados por uma mulher, que nos “paparicava” oferecendo sorrisos, doces e água gelada. Fazia um calor assombroso, e Gaúcha do Norte, seguindo os padrões dessas cidades recentes do interior do Mato Grosso, possui calçadas e ruas largas, mas com pouquíssimas árvores, evidenciando-se a superfície ampla e plana do cimento e do asfalto que impermeabilizam o chão. Logo depois dessa recepção com açúcar, fomos chamados para uma conversa em um dos ambientes da sede do partido. Naquele momento, minha presença foi questionada. Eu me apresentei como antropóloga, disse que estava fazendo uma pesquisa sobre a dinâmica das viagens entre o povo Wauja, disse que custearia minhas próprias despesas e que estaria com os Wauja onde eles estivessem. Mas antes mesmo das apresentações, Tapiwá e Atakaho disseram que eu estava com eles e que faziam questão da minha presença.

Ali estavam o vereador, ao qual Tapiwá e Atakaho pareciam fazer muita questão, e alguns assistentes, que nos passaram as informações sobre a estadia e o cronograma das atividades e horários e locais das refeições. Foi pedido a eles por um assistente que, durante o evento, estivessem “de preferência de cocar”, demonstrando toda a sua ignorância sobre o uso desse elemento para a cultura alto-xinguana, em especial para a cultura Wauja.

Silenciosa, não intervi em nenhum momento, ainda que minha vontade fosse pontuar críticas severas quanto à exploração da imagem e a persuasão material para o

voto. Eles participaram do comício com brinco de pena, sem cocar, até mesmo porque o brinco de pena de tucano é mais representativo que o cocar entre os alto-xinguanos.

Naquele ano, a ATIX havia decidido pela proibição de campanhas de candidatos não-indígenas dentro do TIX. Mas ainda assim presenciei caixas de frango e Coca-Cola chegando de avião, junto com candidatos ou representantes entregando panfletos que viravam brinquedo nas mãos das crianças ou lixo jogado pelo chão da aldeia.

A lógica que parecia ter sido empregada, desde meu entendimento, é que: “já que vão chegar, que cheguem como presentes que gostamos”. Mas, de certo modo, alguns políticos vão se tornando “amigos” da comunidade, caso do candidato a que nos referimos, o que dificulta o entendimento, até mesmo para os Wauja, do que é presente ou do que pode ser considerado compra de votos.

Este candidato a vereador teria dado a chave de uma caminhonete como promessa de recompensa pelo voto deles caso ganhasse. Eles chegaram a me mostrar a chave. Por fim, o candidato não ganhou as eleições e a caminhonete não chegou até a aldeia. Não sei como ficou o trâmite de devolução da chave, ou se essa caminhonete de fato existia ou tinha registro no Detran, pois o mais comum nesse tipo de negociação são carros furtados, ou despachados com o número de chassi adulterado, e ninguém saberia dizer se de fato, caso tivesse sido eleito, traria a caminhonete para aldeia.

Figura 09– Eleições de 2016



Foto: a autora, 2016. Fonte: Arquivo pessoal.

Através desse exemplo temos que pensar como se dão hoje em dia esse tipo de contato com a sociedade nacional e qual é a afirmação identitária que assumem diante da alteridade, se assumem o cocar ou a calça jeans ou mesmo ambos, pois o que se tem visto é que tais escolhas não são excludentes. Penso que eles ponderam as ocasiões e o uso estratégico desses elementos, ou mesmo quando o misturam, uma vez que são apenas peças de vestuário; e usá-las ou deixar de usá-las não mudaria sua condição de indígena, alto-xinguano, Wauja.

## 2.5 Reunião de Governança ATIX: sobre estradas

*Sempre foi um sonho termos um governo no Xingu. E essa reunião representa isso. Estou muito feliz. Quero contar a história dos acessos para o Xingu, principalmente para os jovens tomarem conhecimento. Olhando o mapa, vamos imaginar 50 anos atrás, quando o parque foi criado, em 1961. Imaginem que o entorno do parque estava totalmente dominado por florestas. Não tinham cidades nem fazendas. Tínhamos apenas duas cidades: Aragarças/GO e Barra do Garças/MT. Nova Xavantina era uma aldeia dos Xavante. A Marcha para o Oeste que colonizou essa região. Em 1976 surgiu Canarana. Lá era uma fazenda na época da colonização. A única estrada que existia era a BR080. Foi uma briga entre brancos e indígenas, até que foi aceita essa estrada. Era o único acesso. Mas antes disso, o abastecimento de combustível era realizado por avião da FAB. Com a BR080, o abastecimento dos postos chegava por lá – principalmente pelo Diauarum e Leonardo, transportado por balsa. Durante muitos anos foi assim. Posteriormente, Orlando chegou a subir de balsa pelo Rio Xingu, Rio Kuluene, Rio Sete de Setembro(até a cabeceira). Eram 15 dias de viagem. O caminhão chegava na beira do Sete de Setembro e abastecia a balsa. Quando atuei no Gabinete da Funai, pensamos um outro acesso ao Xingu. Os Kamayura nos ajudaram na ideia – pela base do Jacaré até o limite com a Fazenda São Caetano. A estrada não saiu. Apenas foi realizado um levantamento e picada. O trabalho não avançou, pois, a região tinha índio isolado. Outra opção, foi o acesso entre Canarana e o Rio Kuluene, pela Fazenda Sayonara. Isso foi no ano de 1989. Este acesso é utilizado até hoje. Ainda, sobre o que foi dito ontem, concordo com o que o Cacique Afukaka disse: que as estradas não devem passar em cima das aldeias existentes. Que a estrada tenha uma certa distância. A estrada tira o sossego do povo. Essa é a recomendação que eu quero passar. Ainda, quero chamar atenção para a preservação ambiental do Xingu – é o nosso refúgio. Em volta, está tudo desmatado. Temos que fazer um trabalho de equilíbrio ambiental e de preservação. Temos que estar atentos para não levarmos coisas ruins para nossas aldeias. (Ianacula, chefe da CTL Kuluene – ata da reunião)*

Nos dias 27, 28 e 29 de março de 2017, participei da reunião de governança da ATIX cujo tema era estradas e turismo. Ali estavam presentes os caciques gerais de quase todo o território, lideranças políticas da governança e professores locais, além de membros da Fundação Nacional do Índio (Funai), do Instituto Socioambienta (Isa), do

Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), e alguns poucos pesquisadores e professores.

A reunião, que aconteceu durante dois dias consecutivos no Posto Leonardo, agregou cerca de 200 pessoas e levantou questões sobre a implantação de estradas de duas ordens distintas: a malha interna que conecta as regiões e aldeias do TIX, e o traçado dos projetos federais de implantação da BR-242 e da FICO – Ferrovia de Integração do Centro-Oeste. Esta reunião deu continuidade à reunião geral de governança do TIX, que aconteceu em novembro de 2017, em Canarana. Dentre os temas abordados, destacou-se o fortalecimento do associativismo e a discussão dos projetos de lei e infraestrutura que ameaçam os direitos e os modos de vida indígenas, como a abertura das estradas anteriormente citadas.

Ambas as obras integram a lista de empreendimentos prioritários do governo federal para o desenvolvimento da região. A BR-242, também conhecida como Rodovia Milton Santos, foi projetada na década de 1970, destinando-se à integração da região Centro-Oeste do país ao estado da Bahia e ao fomento do desenvolvimento da indústria pecuária e do agronegócio no estado do Mato Grosso<sup>62</sup>. Contudo, o processo de pavimentação da BR 242 encontra-se inconcluso e as obras estão embargadas há mais de dez anos, em razão de inconsistências no processo de licenciamento da rodovia. A Fico, no entanto, proposta mais recente, está ainda em discussão. As duas obras estão em momentos de execução diferentes e foram acordadas em momentos distintos.

Os limites do TIX tangencia estradas em todas as direções, sul, leste, norte e oeste: Tem-se a MT322, que compreende o trecho entre Matupá e São José do Xingu – cruzando o limite norte do Xingu. A BR163, entre Cuiabá e Santarém. Ao leste, a BR158, entre Barra do Garças até Marabá. Está em trâmite o traçado da BR242, entre Sorriso e Querência, cortando o limite sul do Xingu.

Na primeira parte da reunião, os caciques apresentaram os argumentos pelos quais a grande maioria dos alto-xinguanos se posicionaram contra tais empreendimentos. De acordo com a proposta atual, o traçado da rodovia distaria apenas 12 km do TIX, e o efeitos danosos dessa intervenção poderiam ser listados por inúmeros impactos no território e na vida dos povos xinguanos.

Os impactos levantados por eles foram: erosão e contaminação do solo e de mananciais de água; implicações da água contaminada com agrotóxicos na saúde;

---

<sup>62</sup> Informações disponíveis no site da organização Xingu +, disponível em: <<https://xingumais.org.br/obra/br-242-trecho-querencia-mt-nova-ubirata-mt-lotes-5-11>>.

fragmentação do habitat da fauna e da flora típica do Cerrado e da vegetação de transição de Cerrado para Floresta Amazônica; que dividiram em categorias que incluem: desmatamento, contaminação por agrotóxicos, ameaças aos territórios sagrados pela interferência direta no sítio arqueológico da Gruta de Kamukuwaká e à soberania alimentar da pesca, e efeitos climáticos.

Os caciques e demais líderes políticos do TIX também destacaram a importância de se fazer cumprir os direitos legais de consulta prévia e esclarecida, descrita em documento criado pelos povos do Xingu por meio da governança da ATIX: O *protocolo de consulta prévia e esclarecida* tem como prerrogativa “a consulta e o consentimento prévio e informado de todas as decisões administrativas e legislativas capazes de afetar suas vidas, seus recursos, seus saberes, seus territórios e direitos” (ATIX – PROTOCOLO DE CONSULTA PRÉVIA E ESCLARECIDA).

Num segundo momento, foram apresentadas pelos caciques e representantes políticos das associações de cada etnia propostas para redesenhar a malha de estradas interna, a fim de facilitar os trajetos de pessoas em todas as épocas do ano – sabendo que durante o período de chuvas muitas das estradas tornam-se intransitáveis, em virtude da lama e das inundações, o que as torna escorregadias a ponto de não oferecerem aderência para veículos, que não os com tração 4 x 4, e ainda assim, apresentando grande risco de acidente no trajeto.

Figura 10 – Viagem de voadeira: Akari e família



Foto: autora. Fonte: arquivo pessoal.

### 2.5.1 Estradas internas ao TIX

Atualmente somam-se 33 estradas internas em todo o TIX e diversos portos. Segundo a comparação que foi feita por Ianukula Kaiabi Suiá, presidente da ATIX:

*Se emendássemos todas essas estradas, teríamos uma distância equivalente entre Gaúcha do Norte e Barra do Garças. [...] Se somarmos a quilometragem das estradas demandadas, teremos um total de 724km. Se somarmos ainda com as estradas que já existem, teremos 1.208km – distância equivalente ao trajeto entre Gaúcha do Norte e Uberlândia/MG<sup>63</sup>.*

Muitos dos trajetos são feitos de barco. Percebi que quase todas as aldeias possuem um barco comunitário e, quanto aos barcos privados, há aldeias que podem chegar a ter cinco barcos particulares, como é o caso da aldeia Piyualaga, que, além dos barcos a motor ou voadeiras particulares, dispõe de carros e inúmeras motos, já que os trajetos até a roça, antes feitos a pé, foram substituídos primeiramente pelas bicicletas e, atualmente, são feitos sobretudo em de moto. Por esse motivo, a gasolina tem sido uma das “moedas” mais valorizadas dentro do TIX. Ianukula durante a reunião contou uma história de seu pai. Nas palavras dele:

*Uma vez, quando ele era rapaz, juntamente com um parente Kawaiwete, foram de balsa buscar uma carga de combustível até o Rio Sete de Setembro. Carregaram a carga e na volta, a balsa desgovernou e o combustível foi perdido. Os dois perderam muito tempo recarregando a balsa, num trabalho muito difícil. A viagem chegava, devido as dificuldades, a durar cerca de um mês. Quando eles chegaram no Leonardo, o Orlando passou uma bronca neles pela perda do combustível – e mandou eles fazerem mais uma viagem, para buscar outra carga.*

Ainda hoje, há muito dispêndio de energia e de tempo nos deslocamentos internos ao TIX. Os trajetos não são mais realizados à pé ou a canoa de remo, mas são frequentes os acidentes e imprevistos no caminho, como árvores caídas bloqueando a passagem; buracos, poças, erosões e ravinas ocasionadas pelo tráfego de caminhonetes e caminhões, ou mesmo galhos proeminentes de árvores formando dosséis baixos e densos demais para a passagens dos veículos. Em geral, a malha de estradas que conecta as aldeias do Xingu parece nunca atender às demandas internas. Em uma lógica previsível, o aumento da quantidade de veículos particulares, em certa medida, aumentaria também

---

<sup>63</sup> Transcrição da fala proferida durante a reunião de governança dos povos do Xingu, realizada no dia 28 de março de 2017, no Posto Leonardo, Território Indígena do Xingu-MT.

o fluxo de veículos e as demandas por estradas (ver quadro. 2).

Quadro 2 – Relação de veículos e quantidade na aldeia Piyulaga

MEIOS DE TRANSPORTE NA ALDEIA PIYULAGA – QUANTIDADE						
CARROS		CAMIONETES	BARCOS	MOTOS	BICICLETAS	TRATOR
COMUNIDADE	1 (Tulukai)	2 F350 F4.000 (Saúde e Tulukai)	2	-	-	1 (Tulukai)
PARTICULAR	2 (Kuya e Ianarín)	-	4 (Zangão, Aualumkuma, Itsaltaco, Tamasso)	Dezenas	Dezenas	-

As estradas, em sua maioria, são abertas e cuidadas pelos próprios indígenas, ou mesmo pela prefeitura do município de referência. Segundo contou Amuto, a Funai doou um trator para os Wauja cuidarem da estrada de aproximadamente 20 km que conecta a aldeia ao Posto Leonardo<sup>64</sup>. Esta estrada, que também funciona em um de seus trechos como pista de voo, foi construída em 1993, por meio de mutirão, pois reconheciam a necessidade de uma outra saída que não fosse aquela única pela Lagoa Piyualaga.

Mas por que o interesse dos xinguanos por veículos particulares? A posse de bens como veículos e geradores particulares não produziria mais desigualdades sociais no interior da aldeia? E, nesse sentido, o acesso diferenciado às viagens também poderia ser considerado um fator de desigualdade social interna?

O fato é que, como já foi mencionado, os trânsitos existem cotidianamente no Xingu, por variados motivos que se estendem desde transporte de pacientes e acompanhantes, visitas de parentes e participação em festas e rituais, uluki ou outros rituais inter-aldeias, seja por deslocamentos advindos de razões políticas, laboriais, e por outros convites da parte de não-indígenas. A melhoria das condições desses trânsitos é uma reivindicação deles próprios; e, para isso, se organizam politicamente de modo que tais temas venham a público nas reuniões de governança.

<sup>64</sup> O Posto Leonardo Villas Bôas é um lugar de movimento e entrefluxos de pessoas no Alto Xingu. A unidade presta atendimento médico, odontológico e abastece toda a região do Alto Xingu dentre elas as aldeias Kuikuro, Kalapalo, Iaualapiti, Kamaiurá, Waurá e Aweti. Além de receber visitantes e pesquisadores durante o ano inteiro.

Nesta reunião a liderança de cada aldeia apresentou suas propostas de incrementação de vias, e logo as lideranças se organizaram em grupos para discutir quais das estradas propostas eram fundamentais para execução (Ver o quadro com a lista de estradas solicitadas na ocasião no Anexo 1 e 2). A presidência da Atix organizou GT regionais demandando que fizessem uma lista das vantagens, desvantagens e estratégias de gestão das estradas. A síntese das informações passadas pelas lideranças que se pronunciaram sisteei no quadro a seguir:

Quadro 3 – Ambiguidades e estratégias para a decisão por estradas

VANTAGENS	DESVANTAGENS	ESTRATÉGIAS
Acesso aos recursos naturais	facilitar a saída dos jovens para a cidade;	ter um plano de administração da estrada;
Acesso às plantas medicinais	entrada de bebidas alcoolicas e drogas ilícitas;	instalar porteiros e placas;
Escoamento de produtos nativos e venda de artesanatos	aumento de índios matriculados em escolas da cidade;	firmar parceria com municípios para manutenção das estradas;
caça e pesca para festa tradicionais;	favorecer a compra de motocicletas e carros, que podem causar acidentes;	conscientização a respeito do uso da estrada
saída de estudantes acadêmicos	facilitar a compra de alimentos da cidade;	Guaritas e pedágios
obtenção de matéria prima para artesanato	aumento de lixo nas aldeias;	
acesso às terras pretas(produtivas);	desmatamento	
transporte de materiais e combustíveis; para possibilitar a construção de escolas e UBS	risco de assoreamento dos córregos;	
saída e entrada de médicos e enfermeiros	entrada de Polícia Federal em cumprimento de Mandado de Busca e Apreensão;	
remoção de pacientes	entrada de animais e plantas exóticas	
fiscalização e vigilância dos limites do território	invasão de pescadores/madereiros;	
diminuição no gasto de combustível fluvial	entrada de pessoas ilegais e bandidos	
Preservação dos rios	sequestro de pessoas;	
acesso aos direitos previdenciários	caça e pesca ilegal;	
	aumento do trânsito de pessoas;	
	compra de alimento industrializado	
	facilidade de entrada de doenças	
	incêndios	

De modo geral, foi consenso que as desvantagens de se empreender a construção de uma estrada são maiores que as ditas vantagens práticas. De modo, que das listas de estradas cogitadas, apenas uma para cada região foi aprovada na reunião.

As estratégias levantadas foram conscientização dos jovens, controle de entrada e saída por meio de guaritas e pedágios. Foi aconselhado por muitos caciques antigos, que as estradas devem se localizar com distância de segurança das aldeias.

Representantes de aldeias que já possuem estradas nas suas intermediações me posicionaram contra a construção de mais vias. O representante Ataqui do povo Ikpeng relatou:

*Eu, Afukaka e Kisedje, somos índios que moram em aldeias com estrada. São muitos problemas. É preocupante o número das estradas propostas. Claro que facilita e tem muitas vantagens – retirada de paciente à noite, entrega de mercadorias e outros. Mas o homem branco está de olho nas nossas estradas. Realmente, a estrada tira o nosso sossego. E não tem controle. E os caciques são lembrados apenas quando acontecem os acidentes. Não é só caçador, pescador e madeireiro. O nosso pessoal mesmo, quando quer fazer atividade, não consulta o cacique. Quando o índio vai na cidade, ele precisa de apoio para alimentação e hospedagem – para ele conseguir isso, acaba convidando o branco para a sua aldeia. É isso que acaba acontecendo. O dinheiro muda a pessoa. O problema da estrada é esse aí. A gente tenta controlar, mas muitos escapam. A preocupação é permanente.*

Adão Ikpeng completou:

*Quero contar a experiência de estrada na minha aldeia. Estamos lá há apenas um ano e já aconteceu problema grave. Foram 19 policiais federais que entraram lá, invadindo. Estrada vai trazer pouca coisa de bom para gente – e muita coisa ruim. Hoje a ideia de que vocês não vão deixar entrar pescadores e outros invasores, no futuro, pode mudar. Essa ideia de abertura de estrada, não é dos caciques antigos. No passado, eles navegavam, andavam a pé. A estrada é ideia dos jovens. Hoje, queremos estrada por causa da nossa necessidade. Se tivéssemos mais apoio da Funai e saúde, talvez não demandássemos isso.*

As opiniões sobre a construção de estradas internas divergiram muito. Os representantes wauja das aldeias Ulupuene e Piyuleuene são um exemplo. Enquanto Tupanumaka Waurá representante daquele disse:

*A gente estava com a ideia de abertura de estrada, por causa de nossos problemas com quebra de motor de barco. Tentamos abrir na mão mesmo. Conseguimos abrir um trecho de cinco quilômetros. Agora ficamos bem preocupados com tantas estradas pelo Xingu. Por isso, queremos cancelar a nossa demanda por estrada. Pois estamos vendo os problemas que*

*podem acontecer, como a fuga de bandidos para dentro de nosso território. Com a estada, estamos arriscados a perder a cultura. Agradeço ao nosso Cacique Geral pelo cancelamento da estrada no Kurisevo. Por isso, não aceitamos nenhuma estrada no Xingu. Queremos manter do jeito que está.*

Tukupé Waurá se posicionou da seguinte maneira:

*Desde 2005 temos 10km de estrada construída por nós mesmos, que nos permite acesso à recursos naturais. Mas ainda não temos acesso externo à área indígena. Queremos estrada pela possibilidade de deslocamento de doentes. Ainda, maior segurança em nossos deslocamentos pela região em ida à festas em outras aldeias. Também, facilitar a construção de escola, viveiro, ponto de fiscalização, posto de saúde. Para gestão da estrada, propomos a instalação de porteira no limite, além de comunicação prévia, via rádio, para as visitas.*

Por fim, ficou decidido que no Alto Xingu, a estrada demandada pelo povo Kalapalo, que tangencia a aldeia Aiha, seria construída para usufruto do povo Kamayurá, Yawalapiti, Waura e Kalapalo foi aprovada por unanimidade de todos caciques dos povos xinguanos. No Médio Xingu, as estradas aprovadas foram as correspondentes às aldeias Aiporé, Guarujá e Ilha Grande. O Leste não aprovou nenhuma nova estrada. Os caciques de todas as etnias se manifestaram apoiando esses encaminhamentos. Os municípios onde se localizam cada estrada aprovada devem fazer estudo de viabilidade técnica e ambiental e apresenta-lo para apreciação da FUNAI e do Ibama antes de construir a estrada, enquanto a CR Xingu e ATIX devem acompanhar as negociações com as prefeituras.

Quadro 4 - Estradas aprovadas pela Governança Geral

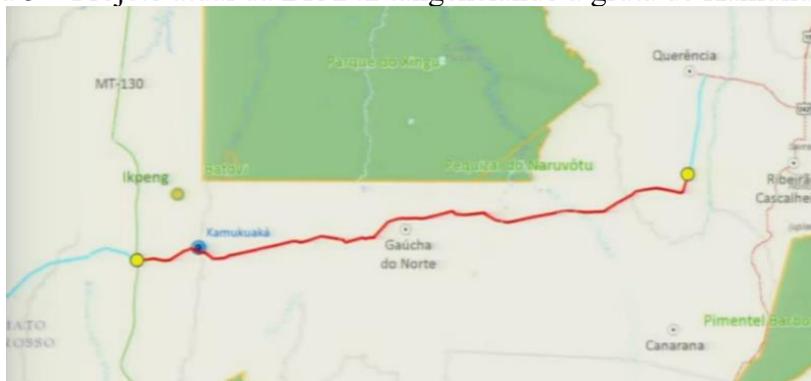
Região	Aldeia	Traçado	KM
Baixo Xingu	Aldeia Aiporé	Aldeia JM até Limite Oeste do PIX	12
	Aldeia Kwarujá	Aldeia Kwarujá até Limite Oeste (antigo PIV Tywapé)	55
	Aldeia Ilha Grande	Aldeia Ilha Grande até Limite Leste (Faz. Gabriela)	90
Médio Xingu	Aldeia Moigu	Aldeia Moigu até Limite Oeste do PIX	40
	Aldeia Piyulewene	Aldeia Piyulewene até limite Leste PIX	17
Alto Xingu	Aldeia Aiha	Aldeia Aiha (Kalapalo) até Faz. Gabriela (limite leste)	40
<b>TOTAL DE EXTENSÃO EM QUILOMETROS</b>			<b>254</b>

### 2.5.2 - Estradas externas ao TIX: BR 242 e FICO

Além das demandas por estradas internas, a construção da rodovia federal BR 242 e da Ferrovia de Integração do Centro-Oeste (Fico), foi uma pauta importante entre os xinguanos. Ambas as obras fazem parte da lista de empreendimentos prioritários do governo para o desenvolvimento da região. As obras da BR 242 encontram-se embargadas há mais de dez anos em virtude de incoerências no processo de licenciamento da rodovia. A Fico, no entanto, proposta mais recente, está ainda em discussão.

No mapa abaixo, percebe-se que o traçado da rodovia intercepta a área da gruta sagrada de Kamukuwaká e a reivindicação de mudança do traçado rendeu anos de discussões que se estendem aos dias de hoje. Tendo a gruta se tornado um bem tombado do patrimônio imaterial do povo Wauja pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) no ano de 2002, ainda hoje se reivindica que toda a paisagem, incluindo a Pedra da Anta e o entorno, sejam registrados como mais uma medida de salvaguarda da região, uma vez que a anos ela vem sendo assolada por um turismo predatório.

Mapa 5 – Projeto atual da BR 242 tangenciando a gruta de Kamukuwaká



Fonte: Mapa apresentado em slide pelo prefeito de Canarana na Assembleia do dia 12 de junho de 2019.

Como culminância desta reunião de governança, ocorreu uma Audiência Pública na Câmara dos Deputados, em Brasília, realizada no dia 12 de junho de 2019, presidida pela deputada indígena Joenia Wapixana (REDE-RR). Na assembleia, estavam presentes 9 caciques dos 16 povos – sendo eles os caciques do povo Kaiabi, Yawalapiti, Yudjá, Kamayurá, Kuikuro, Ikpeng, Aweti, Kalapalo e Waujá, bem como representantes de instituições federais como Ibama, Iphan, DNIT, Funai; os prefeitos de Querência e Canarana; o vereador de Gaúcha do Norte, Mutuá Kuikuro; um representante da comissão Pró BR-242, e representantes do estado do Mato Grosso. A pauta reivindicada pelos xinguanos questionava a possibilidade de se fazer um licenciamento unificado, que

levasse em conta o conjunto dos impactos acarretados pelas duas obras, dada a proximidade uma da outra.

Na ocasião, Ianukula Kaiabi (presidente da ATIX) apresentou os principais impactos dessas obras e, a partir deste seminário, encaminhou-se que os órgãos competentes avaliariam criteriosamente os resultados do licenciamento.

Como alternativa viável, a ATIX junto com a prefeitura de Canarana e o apoio do vereador de Gaúcha do Norte, Mutuá Kuikuro, propuseram que o trajeto da BR-242 se desviasse para Canarana, aproveitando um trecho já pavimentado da rodovia MT-109 até o município de Querência, ao invés de seguir direto de Gaúcha do Norte para Querência. Desse modo, uma distância maior da estrada em relação ao do limite do TIX seria garantida, reduzindo os impactos sobre a população xingwana (como mostra o Mapa 6).

Mapa 6– Proposta de novo traçado para a BR 242 e para a ferrovia Fico



Fonte: Mapa apresentado em slide durante a audiência Pública na Câmara dos Deputados, em Brasília, realizada no dia 12 de junho de 2019.

A legislação estabelece a distância de 40 km como zona de amortecimento. Porém, de acordo com o desenho atual, esse critério não está sendo respeitado no caso das terras indígenas xavante, em que a estrada passaria tangencialmente ao território, com uma distância de apenas 1 km.

Como foi dito, a proximidade de estradas do território indígena implica impactos negativos no ambiente, com o aumento do desmatamento, queimadas e desequilíbrio climático e ecológico, além de redução e fragmentação do habitat de flora e fauna, riscos à segurança relacionados a atropelamentos e ao acesso a mercadorias indesejáveis, como drogas e bebidas alcoólicas. Outro risco iminente é a chegada de pessoas indesejadas e o assédio crescente destas mesmas pessoas, sejam eles grileiros, fazendeiros, peões.<sup>65</sup>

<sup>65</sup> Todos esses tópicos foram apresentados pelos povos xinguanos à comissão Pro BR-242, à DNIT,

### **CAPÍTULO 3 – TERRITORIALIDADE, COSMOLOGIA E PRÁTICAS DE TURISMO ENTRE OS WAUJA**

Esta sessão adentra-se pelos terrenos e trajetos tradicionais de perambulação do povo Wauja, que correspondem aos sítios sagrados, paisagens míticas e aldeias vizinhas. Através das observações etnográficas, transcrições de entrevistas, reflexões bibliográficas sobre antropologia do espaço, e da teoria de Tim Ingold sobre linhas e trajetos pretende-se pensar a noção de territorialidade e deslocamento do povo Wauja ao associar a mobilidade desses sujeitos à construção de uma cartografia vivida, que associa as experiências à construção dos lugares e constituição da pessoa. Portanto, elencaremos uma discussão sobre a mobilidade compulsória deste grupo e sobre os espaços de vida desses sujeitos, com o foco não nos lugares, mas nos trânsitos e nas relações entre eles, que conformam noções de territorialidade e hospitalidade entre o povo Wauja.

#### **3.1 Territorialidade Wauja**

Em razão de sua ocupação e da duração dos assentamentos e as inter-relações entre eles de longa data na região dos rios formadores da Bacia do Xingu, o povo Wauja é considerado um povo sedentário<sup>66</sup>. Segundo estudos arqueológicos os ancestrais Aruak do povo Wauja e Mehinako foram os primeiros habitantes da região, juntamente com etnias que já extintas, como os Kustenau ou Kutanapü (HECKENBERGER, 2001). Desde os primeiros viajantes que escreveram sobre a região, tal como Karl von den Steinen, a presença do povo Wauja é descrita nas etnografias científicas. Ao longo da história, foram poucos os deslocamentos compulsórios do povo Wauja. E essas ocasiões foram desencadeadas por medida de proteção contra os ataques de grupos externos (Ver Quadro 1), principalmente do povo Ikpeng, denominado por eles de Ticão, outros desses grupos já foram extintos, outros, de certo modo, foram pacificados, já no século XX, após o contato com os indigenistas Villas-Bôas.

Conta Tukupé, um de meus interlocutores, que antigamente, todo o povo Wauja se reunia em uma aldeia única, chamada Tsariwapoho ou Iutapoho, mas tiveram

---

Ibama, Ministério Público e demais órgão envolvidos na obra durante a referida assembleia.

<sup>66</sup> Heckenberger (2001) considera os povos do Alto Xingu como sociedades complexas sedentárias da Amazônia devido à duração dos assentamentos e as inter-relações entre eles.

que se mudar de lugar algumas vezes para fugir dos ataques dos *muteitsi* (índios bravos), sendo o principal grupo conflitante os Ikpeng – falantes de karib, conhecido por eles como bravos guerreiros, que registraram diversos conflitos com os povos do Alto Xingu, em especial com o povo Wauja<sup>67</sup>.

Os Kamayurá também tiveram uma relação territorial com o povo Wauja, quando se refugiaram dos ataques dos Ikeng deslocando-se para as proximidades da aldeia wauja Awua – hoje em dia território Kamayurá que se localiza próximo à Lagoa Ipavu, conhecida também como Lagoa Kumurim, que em tupi significa menino, criança, nomeada assim, pois sua forma, vista desde fotografias aérea, se assemelha a um bebê em posição fetal. Ali, a relação com os Kamayurá foi amistosa, exceto que aos Wauja não agradavam os hábitos antropofágicos do povo Kamayurá. Nas palavras de Tukupé:

Os Kamayurá comiam os guerreiros deles, quando faleciam, se aproveitavam do corpo para quem sabe um deles, virar guerreiro também. Para não perder de vez os guerreiros deles. Mas os Wauja antigos não gostavam disso, e ficaram com nojo dos Kamayurá, e os denominaram até mesmo de Kamayurá, que significa canibal. (Tukupé, conversa realizada em São Paulo, dia 13 de julho de 2019).

Com isso, por causa do temperamento pacífico e nobre do povo Wauja, eles cederam o território para os Kamayurá e seguiram em direção sul, onde encontraram outra lagoa e realizaram uma pescaria coletiva. Em virtude da abundância de peixe, eles nomearam a lagoa de Piyulaga, que em sua língua significa “pescaria coletiva”. Quando fundaram a aldeia, a chamaram com o mesmo nome. No Quadro 1 abaixo apresentamos as mudanças compulsórias das aldeias que antecederam a aldeia Piyulaga.

Quadro 1 – Mobilidade compulsória das aldeias Wauja

Nome da aldeia	Descrição da aldeia	Motivo do Deslocamento
Tsariwapoho	Primeira aldeia wauja, onde se deu o contato com Karl von den Steinen.	
Utawana		Foram atacados por um povo extinto e se deslocaram para o sul buscando refúgio e logo encontraram Arakuru

<sup>67</sup> O filme Pirinop: o primeiro contato conta a história de uma menina wauja que foi raptada pelo povo Ikpeng e forçada a viver entre eles durante toda sua vida.

Arakuru	Próxima da aldeia dos Kuikuro	Ali moraram muitos anos, mas como o córrego lá era pequeno começou a ter escassez de peixe e o cacique resolveu se mudar de lá e ir pra Awua.
Awua	Ali houve um primeiro encontro amistoso com o povo Kamayurá	Incomodados com as práticas antropofágicas dos Kamayurá, eles cederam o território para eles e deslocaram para Piyulaga.
Piyulaga	Topônimo que da lagoa que dá nome a aldeia.	Permanecem na aldeia até hoje

Fonte: Quadro elaborado pela autora a partir de informação cedida por Tukupé Waurá, Kupatopeno Waurá e outros interlocutores.

Em uma conversa gravada que tive com Tukupé em São Paulo em junho de 2019, quando o ciceroneei em casa quando do adoencimento de seu pai, Muri, ele me narrou a seguinte história, relacionada à atual grande aldeia Wauja, a aldeia Piyulaga:

*De repente, os velhos que sabiam história (aunaki), igual minha mãe gostava de ouvir o bem-te-vi. Ele se chamava Tiui, era um cacique aposentado, estava sentado fazendo armadilha magrinha, a tapinha, estava sentado fazendo isto e seus netinhos estavam todos em volta. E eles ouviam aquele bem-te-vi, bem-te-vi. Nossa história conta que a gente vivia andando pra cá, a gente cruza o rio Batovi e quando sobe o rio Tamitoala, tem uma lagoa que se chama Piyulaga. E ao subir sua canoa só divide peixe. Sua canoa divide os peixes; à medida que você segue com a canoa os peixes se dividem pra lá e pra cá, e é só você colocar armadilha que você pega fácil. É muito recurso por lá. É muito mesmo.*

*Netinho disse: - ah então você não mostra pra nós vô?*

*O avô disse: - fala com sua avó que ela nos prepare farinha, beiju, pimenta e daí a gente vai para gente fazer a expedição.*

*No dia seguinte, os jovens foram com seus avôs em quatro canoas. E lá viram exatamente aquilo que o avô deles descreveu. Tinha muita quantidade de peixe. Eles pegaram muito peixe. Foram lá na cabeceira, tem um local lá que se chama Pitejupoho, que é um tipo de caracol, de caramujo. Foram lá no porto, avistaram lá, dormiram. Lá é bonito mesmo. Voltaram na aldeia com muito peixe. E todo mundo gostou, e o cacique resolveu se mudar pra lá. Só que nessa região o Mehinako já tomou conta. Aí eles foram e viram os Mehinako, logo eles não gostaram, voltaram pra traz e se organizaram para expulsar os Mehinako. Assim, eles organizaram uma pescaria coletiva e durante essa pescaria eles mataram três Mehinako. E com isso, os Mehinako foram embora de lá para se refugiar. Eles andaram e voltaram pro mesmo lugar da primeira aldeia, Iutapoho. Pois eles sabem que não podem sair de lá, porque lá é lugar deles. Tem até estátua do povo, umejo, que virou pedra. O que restou da história de Kwamuto está lá. E lá fizeram uma aldeia grande.*

A aldeia Piyulaga é a maior aldeia do Alto Xingu e se encontra na confluência do Rio Batovi com a lagoa Piyulaga. Trata-se de uma aldeia circular conectada por uma densa malha de trilhas que levam às roças, aos lagos e aos pequizais onde os moradores se banham várias vezes por dia, e de onde retiram água para o preparo do mingau e outras atividades. A aldeia Piyulaga conta com poços artesianos com água distribuída em mangueiras desde 1990, por atuação da FUNASA. Algumas famílias possuem uma torneira em frente às casas, enquanto outras ainda carregam os baldes e panelas de água desde o lago, diariamente, sobre suas cabeças. No entorno da aldeia encontram-se mais três lagos. E a ocupação dos lagos (*wako*) é feita setorialmente, de acordo com a proximidade das casas das famílias.

Figura 11 – Aldeia Piyulaga



Fonte: Foto de Todd Stoughgate. Arquivo do ISA.

Esta aldeia dispõe de 36 casas, em sua maioria de construção tradicional alto-xinguana, caracterizada por suas extremidades fechadas por semicúpulas, com duas entradas alinhadas. As casas alto-xinguanas são consideradas antropomorfas por sua associação às partes do corpo humano:

A casa xinguana é comparada ao corpo humano ou animal, de sexo masculino. Para que permaneça em equilíbrio, na posição correta, ou seja, em pé, deve ter bons pés plantados no chão, e pernas firmes. Daí, os esteios principais da casa – aqueles dispostos nos focos centrais de

uma elipse – serem chamados “pernas” da casa. A parte da construção correspondente ao trecho médio superior da fachada principal é relacionada ao peito e o setor oposto, na fachada posterior é considerada como as “costas” da casa. Os “pés” da casa são considerados como sendo o trecho junto do solo, formado pela carreira de caibros enterrados como os paus fincados em pé, para fazer as paredes. Os semicírculos laterais, correspondentes aos setores íntimos da casa, são chamados as “nádegas” da casa. A cumeeira está relacionada ao alto da cabeça, não exatamente a parte mais alta, mais sim, ao trecho entre o alto da cabeça e a testa. As ripas são consideradas como as “costelas” da casa e a palha ao que reveste, os cabelos ou pêlos. Um elemento vertical, vazado, que parte do fechamento superior da cobertura – destinado ao escapamento da fumaça interior produzida durante a noite pelas fogueiras junto às redes, bem como para a penetração da luz diurna no interior da construção – é chamado de “dentes” da casa. Lateralmente, e acima deles, são dispostos os brincos. A região imediatamente inferior a este conjunto de dentes e brincos da construção é conhecida como o pescoço da casa. A porta principal é uma “boca” da casa. A porta secundária, que da saída para o exterior da aldeia, é o lugar por onde saem os detritos, o lixo, por onde se sai de casa para ir ao mato satisfazer as necessidades biológicas. Talvez seja o “anus” da casa. (COSTA; MALHANO, 1963, p.54).

A construção dessas casas irrompe como uma prática social coletiva. São construídas por meio de mutirão e sempre há oferta de *apapaatai*, canto e festa oferecidos por aquele que terá construída a casa. No momento em que a família cresce para além de três filhos, o genro se vê impelido a sair da casa de seu sogro e construir a sua própria. Pois no Alto Xingu, o modelo de matrimônio é uxorilocal, ou seja, após os casamentos são os homens que se mudam para a casa de suas esposas<sup>68</sup>.

Geralmente, as casas são construídas no período de seis meses. Normalmente, as obras são iniciadas na estação das chuvas, entre janeiro e março, e a casa é inaugurada na estação seca, pois é na época das chuvas que os cipós e amarras são cortados, devendo ficar embebidos em água para permanecerem macios e flexíveis. Conta Kapsalapi, um dos interlocutores viajantes dessa etnia, que as vigas maiores e mais pesadas são cortadas próximo da casa, enquanto as mais compridas e flexíveis são coletadas em locais mais distantes. Os materiais utilizados na construção são embira, palha de buriti e madeira de

---

<sup>68</sup> “A cerimônia do casamento é bem simples e tem início quando a mãe ou outra parente da jovem vai à casa do noivo, pega sua rede e a leva à casa da moça. Então, estende sua rede acima da rede da mulher, posição tradicional que indica que o casal é recém-casado. O casal poderá ter relações sexuais. As redes ficam dispostas na posição inicial durante uma espécie de namoro — que pode durar até cinco meses, aproximadamente (informação verbal) —, até que se decidam se querem mesmo viver juntos. Se quiserem, ela descerá a rede do homem e a colocará ao lado da sua, levemente mais ao alto, em posição de aceite. Caso contrário, à mulher caberá a tarefa de recolher a rede do homem em sinal de reprovação e como pedido de sua partida.” (MADEIRA, 2006, p. 419)

pindaíba– recursos encontrados nas proximidades da aldeia. Exceto a embira, que tem se tornado cada vez mais escassa. A embira é também utilizada em adornos corporais para festa, estes que estão sendo substituídos atualmente por linhas de lã.

Figura 12 – Casa tradicional em construção



Foto: autora. Fonte: arquivo pessoal. Aldeia Piyulaga, ago 2019.

Algumas casas possuem estilo diferente, parecidas com as casas do Baixo Xingu, feitas com tábuas, sendo apenas o telhado construído com palha. Essas casas são chamadas por eles de “casa de preguiçoso” ou casa de quem não tem parente pra trabalhar na construção, o que não passa pela disponibilidade ao trabalho. Em vez de possuírem o sapé até a base da casa, esta é feita com tábuas de madeira.

Dentre as casas para moradores, há na aldeia Piyulaga, outras casas com funções diferentes, tais como a casa de sementes<sup>69</sup>, escola, secretaria da escola, casa do ISA, casa da saúde (UBS). Na casa da saúde se situa o rádio para comunicação com as demais aldeias. Em 2015, foi instalado também um orelhão, com o qual fazem e recebem chamadas. Existe uma conduta entre eles em que, aquele que atender ao telefone se

<sup>69</sup> A casa de sementes é o local onde os Wauja da aldeia Piyulaga (eventualmente Piyulewene também) coletores da Associação Rede de Sementes do Xingu guardam temporariamente as sementes que produzem para os plantios de restauração ecológica. Funciona como referência para a comunidade organizar todas as atividades e processos relacionados com a dinâmica local da Rede, como a coleta, o beneficiamento, a logística de transporte até as casas de sementes da cidade, o controle de qualidade, os conhecimentos sobre a fisiologia das sementes e a ecologia das espécies vegetais etc.

encarrega de chamar a pessoa para quem a chamada foi destinada.

De forma geral, a aldeia Piyulaga corresponde ao modelo de organização espacial das aldeias do Alto Xingu, composta por um círculo formado por casas dispostas na periferia de uma praça central, onde fica situado o cemitério dos adultos. A distância entre as casas numa aldeia do Alto Xingu é de cerca de 5 a 10 metros. No centro da praça central, é disposta a casa das flautas ou casa dos homens (*Kawakuho*), onde é guardada a trio de flautas sagradas, dentre elas, a Kawoká, flauta proibida para as mulheres. Tocar ou ver a flauta Kawoka por mulheres implica consequências fatídicas àquela ou àquelas que virem. Ou melhor, que viram. Pois, contam Tukupé e Apayupi que esta prática já não é mais corrente nos dias atuais. Mas tampouco as mulheres se arriscam a quebrar o protocolo. Certa vez, Akari tirou a flauta da aldeia e começou a tocar, andando em círculos na aldeia, passando pela porta da casa das pessoas. Imediatamente, Warú pegou pelo braço suas filhas Irape, Suin e a mim também e fechou ambas as portas da casa, a da frente e a de trás.

O interior da casa central onde são guardadas as flautas é um território estritamente masculino. E o entorno da casa se manifesta como uma extensão da ocupação de gênero do lugar. Ali, diante da casa, encontra-se um banco onde os homens se reúnem toda noite para conversar sobre temas pertinentes ao grupo. As mulheres apenas utilizam esse espaço quando são convidadas. A praça pode ser comparada a uma ágora política durante os entardeceres. Já durante o dia, sob o sol quente, crianças andam de bicicleta, jogam futebol e correm por todos os lados. Não obstante também se cruzam motos, transportando as manivas para plantio ou as ramas de mandiocas colhidas.

As mulheres permanecem a maior parte do tempo nas casas, trabalhando na manufatura dos artefatos de sua cultura e cuidando dos filhos, enquanto os homens só se recolhem para dormir e para atividades cerimoniais. Do mesmo modo, no que se refere ao acesso às viagens e frequência delas, os homens viajam com mais assiduidade, enquanto é mais comum que as mulheres fiquem nas aldeias esperando a volta de seus maridos. No entanto, quando o tema são viagens por questões de saúde, as mulheres sempre estão presentes, acompanhando o enfermo.

Figura 13 – Uso de bicicletas na aldeia



Foto: autora. Fonte: arquivo pessoal.

O trajeto para as roças, antes feito a pé, foi sendo substituído por meios de transporte que poupam tempo e esforço. Primeiro vieram as bicicletas – e a etnografia de Berta Ribeiro (1979) nos lembra disso –; atualmente são as motocicletas. Em quase todas as casas há uma moto – os Wauja as estacionam dentro de casa –, e a prática da caminhada às vezes é desdenhada. Aqueles que tem moto, as usam para visitar uns aos outros quando a casa se situa “longe” (caso precisem cortar a aldeia em um raio, essa distância já é considerada longe) e, muitas vezes, também para ir ao lago (*wako*). As crianças, no entanto, caminham em fila e aproveitam o percurso para cantar, rir e coletar frutos e sementes pelo caminho!

Figura 14 – Roça de mandioca



Foto: autora. Fonte: arquivo pessoal. Aldeia Piyulaga, 2018.

Existe uma malha de caminhos que são cuidados diariamente por eles, que conectam não apenas lugares funcionais do cotidiano, mas também paisagens míticas, fontes de recursos utilizados em rituais, para alimentação, na fabricação das casas, e até mesmo de uso mágico. Há trajetos que são considerados de internos e há aqueles considerados de externos ao território indígena do Xingu.

Essa noção de fronteira lhes foi imposta desde que delimitaram o perímetro do TIX. Havia apenas fronteiras porosas com seus vizinhos que se constituíam numa postura ética de estabelecer distâncias entre si. Nem sempre os trajetos considerados de dentro correspondem aos trajetos circunscritos ao TIX. Canarana, por exemplo, é uma cidade que, de tanto ser frequentada, o trajeto já é considerado familiar, e os espaços, pelo tamanho conhecimento dos Wauja, já é por eles considerado um território ou um lugar de interação.

A paisagem Wauja é marcada por elementos de sua cosmologia. Os rios, lagoas, pequizais e grutas marcam passagem dos mitos e são a correspondência física das paisagens narradas pela saga, fato que acentua a relação dos Wauja com o território<sup>70</sup>.

Os alto-xinguanos têm uma noção espacial extremamente desenvolvida. Determinadas localidades da aldeia foram usadas repetidamente, em alguns casos de maneira ou menos contínua, por mais de mil anos, e as áreas do entorno (incluindo hortas,

<sup>70</sup> Sobre o assunto, ver o trabalho de Christopher Ball (2018).

roças, trilhas, pontes, portos, bem como florestas, lagos e rios, cavernas e pedras) formam uma paisagem integrada de localidades culturais “maiores” ou “menores”, as aldeias. Aqui não temos somente uma dimensão histórica da ecologia, no sentido genérico de que a manutenção da presença humana acaba por deixar uma “pegada” culturalmente distinta no solo, mas a própria história inscrita na paisagem. As histórias e identidades xinguanas são entrelaçadas através do cruzamento de referências e localidades, pessoas e eventos.

A aldeia Piyulaga permaneceu sendo a única aldeia Wauja até aproximadamente 1950 (segundo relato de Miguel Waurá). Porém, dela se formaram as aldeias Ulupuene, Piyuleuene, Batovi e Topepeweke.

Figura 15 – Aldeia Piyuleuene, onde vive a família de Tukué Waurá.



Foto: Cedida por Tukupé Waurá, autor desconhecido. Fonte: arquivo pessoal.

Atualmente, os Wauja habitam quatro aldeias, enquanto a quinta está em processo de abertura. Edson, como é chamado um de meus interlocutores, me contou que, para abrir uma nova aldeia, é preciso primeiro abrir o terreno da roça, preparar a terra e fazer o plantio da mandioca. Depois da escolha do lugar, tem-se que prever que a terra proverá o alimento e retornará a energia investida na roça. Eles chamam essa etapa prévia de abertura de uma aldeia de “fazendinha”.

Uma fazendinha é um tipo de acampamento em área indígena, aberto por um homem que decide viver com esposa(s) e filho(s) afastando-se da comunidade de origem (da aldeia) por algum tempo. Se abre uma boa roça, torna sua produção sustentável e fixa um pouco mais sua residência. O ponto importante é que a fazendinha, termo que indígenas

de todo PIX usam para se referir a estes ranchos, é uma aldeia de um homem só – uma casa, um homem, sua mulher e seus filhos. Pode haver também algum outro parente, mas a socialidade deve estar centrada numa única pessoa (HORTA, 2018, p. 106)

A “fazendinha” se estabelece como um espaço de potência. Ela opera no porvir. Porque ela poderia ser entendida como um projeto de aldeia. Na ideia da fazendinha cabem as expectativas de uma vida com uma sociabilidade mais harmoniosa. Um dos meus interlocutores me relatou que há anos se dedica a uma fazendinha, e que ele muitas vezes se ausenta da aldeia e se aloja na sua “fazendinha” que para ele, é uma espécie de recanto<sup>71</sup>. Ele contou que sua família foi vítima de feitiço (*ixana*), e que por diversas vezes perderam suas roças por ataques de queixadas, que por sua vez, é o maior indício da magia, pois as queixadas não costumam circundar terrenos abertos pela roça. Portanto, a dispersão das aldeias se dá, na maioria das vezes, por cisão interna, muitas vezes ocasionadas por acusações e suspeitas de feitiço.

Sobre feitiço Tukupé comentou comigo em conversa gravada em minha casa dia 09 de julho de 2019, que:

*Quando a pessoa morre, geralmente os Wauja acusam várias pessoas que não são feiticeiras de verdade, mas para tirar a prova, você tira pedacinho da mão, corta um pedaço do dedinho, pega também um fio de cabelo no centro da cabeça, aí junta o cabelo com a unha, junta, aí pronto, completo. Aí leva isso lá pra outra aldeia. Geralmente eles levam lá pros Aweti. Aweti que faz isso essas coisas. Leva lá pra aldeia Aweti. Já que eles se autodenominaram feiticeiros bons, defensores dos outros, vamos dizer assim. Eles não matam qualquer um, só mata feiticeiro. Só que ele não mata direto, ele mata anonimamente. Como? Ele pega esses materiais juntado da pessoa falecida leva pra Aweti. Aweti junta aquilo ali, coloca seu feitiço e conversa com ele, devolve pra família do falecido. Leva pra aldeia. Lá na aldeia Aweti ele é instruído para ele dar um procedimento lá na aldeia. Quando ele volta, faz todo aquele processo: cozinha, pega erva, mistura, coloca água, cozinha ela (...) passa uns sete dias o cara começa a passar mal, fica doente.*

O feitiço é um elemento operante na natureza das relações do povo Wauja. Segundo alguns estudos, o feitiço é causa de mobilidade entre indígenas do Alto Xingu, eles saem das aldeias com a ideia de que o mal agouro não o atinja nas cidades<sup>72</sup>. No

<sup>71</sup> Ver tese da Bruna Franchetto (1986) sobre a socialidade das “fazendas”.

<sup>72</sup> Sobre o feitiço como crença ver Marina Vanzolini Figueiredo (2010) e Aristóteles Barcelos Neto (2008), Ball (2011).

entanto, em uma conversa realizada no dia 19 de julho de 2019 com Tukupé Waurá, ele afirmou que feitiço atinge a pessoa na cidade também. A questão é que uma vez condenado pelo grupo como feiticeiro, suas possibilidades de permanência na aldeia são mínimas, assim como suas possibilidades de retorno. Por esse motivo muitos alto-xinguanos se deslocam das aldeias e não mais retornam.

É comum ver xinguanos de modo geral nas cidades do entorno do TIX. Canarana recebe um contingente diário de indígenas de diversas etnias e localidades, para os mais variados fins. Nas ruas largas com nome de estados brasileiros, percebe-se as peculiaridades de cortes de cabelo e pinturas na pele. Os Xavante possuem longos cabelos, com franjas bem pronunciadas, e se aglomeram em frente ao supermercado. É também comum ver os alto-xinguanos em trânsito. Eles fazem muitas coisas na cidade: compras, acessam a agência dos bancos, consomem nos bares. Compram novos vestidos para as mulheres, vão até lojas de pesca para linhas e anzóis. Quando tem a condução de volta garantida, levam frangos, sacas de arroz e até mesmo Coca-Cola.

Algumas etnias do Alto Xingu possuem casas de parentes na cidade. Os Wauja possuem uma casa a qual eles chamam de *Waujapai*, casa dos Wauja. Esta casa existe há duas décadas. O terreno e a planta inicial foram doados por uma missionária americana de nome Joana. Ela desenvolveu um trabalho de tradução da bíblia na língua aruak juntamente a alguns meninos que foram morar nessa casa e se incumbiram dessa função. Dois de meus interlocutores, hoje bons falantes da língua portuguesa, me relataram terem se alfabetizado desse modo. Após alguns anos, a missionária desistiu dessa missão e retornou a seu país de origem, deixando a casa como posse da comunidade.

*A casa dos wauja surgiu na época da Joana. Joana ela era missionária e tentou dominar a gente, os Wauja, na época e ela não teve sucesso. E eu vou começar desde o princípio. Quando o governo mandou missionário para evangelizar as populações indígenas, foi até o wauja e quando passou um mês, dois meses na aldeia Piyulaga foi instalado a Funai e elas foram expulsos. E continuaram de longe, no caso em Canarana convidava algumas pessoas para trabalhar com ela. Nesse período eles foram como... trabalhando e alugando a casa. Até que certo tempo ela comprou um terreno e construiu a casa. E (...) como se fosse a pensão dos wauja, na verdade a casa estava em nome dela. No Xingu ela tentou entrar ninguém permitia, então ela pegava as pessoas uma por uma. E comprou o terreno, tanto é que eles têm o filme onde o Jesus fala Wauja.*

*Durante essa atividade, porque ela tinha muito recurso para ajudar as pessoas a ficar na cidade, fazer tradução tudo mais, alugava casa... Talvez ela tenha conseguido projeto para conseguir recurso para fazer tradução, comprar terreno e construir a casa ali. Ali virou a casa dos Wauja. Moraram*

*três wauja, meninos na época. Arapawá, Kaji e Kuya. Eles ficaram naquela casa e eles que construíram aquela casa também, em troca eles estudavam também. A Joana falava inglês, falava português, falava e falava wauja. Depois ela foi embora e o pessoal foi arrumando recurso para reformá-la. Apahú conseguiu dinheiro do pastor. Aí ele reformou a fachada pra nós e fez uma parte só dele e da família dele. Pra dentro da casa é tudo coletivo, comunitário. Muitos Wauja quando vão pra Canarana se hospedam lá (TUKUPÉ, comunicação pessoal).*

Apahu, que também se alfabetizou com ela e posteriormente se converteu ao evangelismo, continuou morando lá com sua família na parte da frente da casa. Enquanto a parte de trás, com divisões entre os cômodos, mas sem móveis, ficou destinada à acolhida dos parentes Wauja que estão de visita ou passagem pela cidade. Ali eles amarram suas redes e a lotação é sempre complacente à chegada dos quantos que vierem.

### **3.2 Cosmologia e paisagens míticas do povo Wauja**

Através do Rio Batovi ou Tamitatoalo como é chamado entre eles, paisagem mítica do povo Wauja, se desenvolvem as narrativas cosmogônicas do povo Wauja e dos povos do Alto Xingu. A importância desse rio para o povo Wauja é dada em função da ocupação ancestral de suas margens, várzeas e matas, de onde retiram recursos para alimentação e reprodução da vida ritual.

Pelo rio ruma-se às narrativas que têm Kamo e Kejo – o Sol e a Lua – como principais protagonistas. Estas narrativas explanam a origem do dia e da noite, do ser humano, dos animais, da criação de instrumentos, da medicina, da própria regra matrimonial e conduta social, assim como de importantes rituais, que se estendem a todos os povos do Alto Xingu. A epopeia mítica de Kamo e Kejo pelo Rio Tamitatoala encontra-se no cerne de um sistema de transmissão e construção de conhecimento que faz da paisagem documento vivo - produtora e reprodutora de cultura (RODRIGUES, et. al., 2015a, p. 5).

A narrativa cosmogônica do povo Wauja apresenta os demiurgos Sol (Kamo) e Lua (Kejo) como os criadores do mundo. Transcrevo uma das versões da saga de Kamo e Kejo, a partir de uma sucinta apresentação da personagem Kamo, elaborada a partir das fontes extraídas da obra de Aristóteles Barcelos Neto (2008) e dos relatos de Tukupé Waurá. A história a seguir, mesmo já tendo sido registrada na literatura etnológica de tantas outras maneiras, por diversos outros autores, ainda é importante ser elencada neste

texto, pois, a situação do evento narrativo, que envolve o momento, o narrador e o interlocutor pode influir em novas interpretações ou incluir detalhes e episódios, por ora esquecidos ou omitidos.

*Antes dos primeiros humanos existiam apenas dois tipos de seres que habitam o mundo: Kwanuto – filho da união entre o Morcego e o Jatobá – e os yerupohos. Kamo (Sol) era neto de Kwamuto. Conta a história que, um dia, Kwamuto fez uma incursão na mata em busca de recursos (a narrativa de Aristóteles detalha que Kwamuto buscava corda para a construção de um arco) e teve um encontro repentino com uma onça yerupoho, um ser híbrido, zooantropomorfo, cujo corpo era de humano, e orelhas, dentes, olhos, nariz e garras eram de jaguar.*

*A onça, sentindo-se em risco, ameaçou Kwamuto de morte. E como negociação por sua vida, Kwamuto ofereceu à fera suas duas filhas em casamento.*

*Kwamuto retorna à aldeia e tenta convencer as filhas a aceitar o matrimônio com a onça, mas seus esforços são em vão. Assim, ainda na intenção de atender sua promessa, ele transforma cinco troncos de árvore umejo (a mesma usada nas efígies de mortos durante o Kwarup, ou Kaumai em aruak) em filhas que o obedeceriam e que aceitariam a onça como futuro marido. Das cinco filhas criadas, apenas duas chegaram a seu destino, enquanto as outras três morreram em peripécias pelo caminho. Conta-se que as filhas de Kwamuto se tornam o modelo da morfologia humano. Consideradas muito bonitas, elas foram assediadas por diversos animais durante o caminho.*

*Atanakumalo, uma das irmãs, engravidou da onça, mas, logo nos primeiros meses de gravidez, ela foi morta pela sogra por ciúme e teve seu corpo jogado no mato. Kwamuto se inteirou da notícia do assassinato e mandou uma formiga (Metsukuto) entrar pela vagina de Atanakumalu para verificar se o feto ainda estava vivo. E para alegria de Kwamuto, havia dois bebês no útero de Atanakumalo. Eram gêmeos. Metsukuto, a formiga, foi a responsável pelo parto. O primeiro filho a nascer foi Kamo, o Sol, e logo depois veio Kejo, a Lua.*

*Kamo e Kejo foram levados para um esconderijo na casa da onça, no interior de um cesto. Ali passaram sua infância escondidos, aos cuidados da tia, a irmã de Atanakumalo. Eles aprenderam a andar e a falar muito rápido, e logo abandonaram o cesto em busca do avô, Kwamuto.*

*Muito tristes com a história fatídica de sua mãe, Kamo e Kejo imploraram ao avô para que ele a ressuscitasse. O avô era dotado de habilidade xamânicas, porém nada podia fazer nesse caso. E consolava seus netos dizendo sobre a possibilidade de reavivar a pessoa de sua mãe através da lembrança e que, então, fariam uma festa em sua homenagem.*

*Kamo, que era considerado o gêmeo mais astuto, inventou o Kaumai, que é celebrado nas aldeias wauja todo ano quando um chefe morre, e também a luta de huka-huka, criada com a intenção de recepcionar os convidados.*

*Para o Kaumai de Atanakumalu foram convidados os povos*

*Peixe (Kupato) e o povo Ariranha (Ewejo e Awajakan) e foi realizado na aldeia da onça. Porém, durante a festa, Kamo se enfureceu e tentou exterminar todos os convidados, demonstrando seu ódio pelos seres yerupoho, principalmente pelos Felinos (Jaguas pintados, pardos e negros e Jaguatiricas, os sobrinhos de seu pai) que mataram sua mãe. A ira de Kamo, provocada pelos yerupohos, o levou a uma genuína vontade de transformar profundamente o mundo e de criar formas de vida distintas das que existiam até então. Assim, os yerupohos foram extintos e os humanos foram criados pelo protótipo de sua mãe.*

Os irmãos Kamo e Kejo são os criadores das infundáveis características da paisagem xinguana, como os rios, as fases da Lua, a luz do Sol<sup>73</sup>. “São figuras centrais da cosmologia xinguana. São os criadores e educadores da humanidade. Suas vivências, seus experimentos e ensinamentos são fundados numa relação simbiótica com a paisagem (Ireland, 1990 e Barcelos Neto, 2006)” (RODRIGUES ET. AL, 2015b, p. 3).

Todos os elementos descritos nas narrativas possuem correspondência com lugares físicos. Embora a paisagem tenha sido alterada significativamente com as empreitas de ocupação da área iniciadas na década de 1950, os locais descritos nos mitos continuam emanando uma presença sagrada para este povo. E muitos desses lugares encontram-se, nos dias atuais, ameaçado pelo uso indevido e degradante da área, como é o caso da Gruta de Kamukuwaká<sup>74</sup>.

A cosmologia wauja, descrita em seus mitos, explica questões essenciais sobre as noções de pessoa, territorialidade e alteridade presentes no cotidiano desse grupo Segundo Rodrigues et. Al (2015a, p. 4): “A viagem de Kamo tem início no Morená<sup>75</sup> (Aldeia do Kamo).” Neste local, Kamo criou o ser humano do arco de madeira e flecha de taquara. Os arcos de madeira se tornaram o *amunaw* (“nobres”/chefes), enquanto as flechas de taquara se tornaram os não-*amunaw* (“homens comuns”) (RODRIGUES ET. AL, 2015a, p. 04; BARCELOS NETO, 2006. p.13).

A diferença, portanto, a distinção é um conceito fundamental da socialidade wauja, estando presente desde o mito ancestral de criação dos humanos. Em uma

<sup>73</sup> Criada a partir da confecção de um cocar de penas amarelas e vermelhas (VANZOLINI, 2013).

<sup>74</sup> Ver as ações desenvolvidas entre o Instituto do Homem Brasileiro e o coletivo de pesquisadores Wauja sobre a patrimonialização do paisagístico do Rio Batovi, Gruta de Kamukuaká e Pedra da Anta; e a publicação editada em parceria com pesquisadores da Factum Foundation, intitulada “A Gruta Sagrada: a preservação de culturas indígenas no Brasil” (2019), que aborda o ato de vandalismo da retirada das inscrições rupestres dos ancestrais Aruak, descoberto em 2018.

<sup>75</sup> O Morená é local confluência dos rios Ronuro, Batovi e Culuene, dando origem ao Rio Xingu, considerado “o centro do mundo” pelos povos xinguanos. Esta informação geográfica é amplamente difundida na literatura sobre o Xingu e pode ser encontrada em diversas obras, como as seguintes mencionadas: BARCELOS NETO, 1999, p.176; BARCELOS NETO, 2006, p.13; MELATTI, 2018, p.01; RODRIGUES et. Al., 2015a, p. 04; VILLA-BÔAS, 2012, p.19; ISA, 2011, p. 28, 87,89,133, 309.

passagem transcrita por Aristóteles Barcelos Neto (2006, p.13):

Kamo colocou em pé uma longuíssima fileira de flechas, separadas, em intervalos mais ou menos iguais, por arcos em igual posição. Cada sequência de flechas, separada por um arco, correspondia a um povo: os Wauja, os Mehinako, os Terena, os Kuikuro, os Kayapó, os Guarani, os americanos, os brasileiros etc. Assim, a hierarquia foi a primeira distinção que Kamo criou.

Assim, considera-se o surgimento dos povos xinguanos e dos demais povos, com suas diferentes línguas, tecnologias e artes (RODRIGUES ET. AL., 2015a, p. 4). Aristóteles Barcelos Neto (2006, p.14) ressaltou a existência de dois mecanismos de diferenciação presentes no *socius* wauja. São eles: a hierarquia, para diferenciar indivíduos no interior de um determinado grupo (na qual estão incluídas as diferenças de gênero); e a posse e o uso da língua e da tecnologia, para diferenciar grupos entre si. Esses mecanismos tornaram-se os “traços fundamentais da economia simbólica da alteridade na série dos humanos” (BARCELOS NETO, 2006, p. 13).

Do ponto de vista dos humanos, não é a tecnologia o princípio fundamental da diferença entre eles e os não-humanos, mas o corpo. Assim, se a hierarquia é o princípio básico para conceitualizar a diferença no interior das séries humana e não-humana, o corpo é o princípio central da diferenciação entre elas (BARCELOS NETO, 2006, p. 14).

A noção de pessoa entre os Wauja se baseia num sistema de diferenciação corporal. Diferencia-se os humanos dos não-humanos pela presença de um corpo. Os seres *apapaatais* e *yerupohos* não possuem corpo, eles vestem “roupas” (*nai*) sobre outros corpos e assim tomam uma dimensão física.

Sendo perspectivistas, como contexto ontológico: “não se sabe se está-se a falar em personagens humanos com nomes animais ou em personagens animais com costumes e atributos humanos” (SAENZ, 2015, p.268). Para os Wauja, todos objetos, plantas, animais ou mesmo pedras são considerados pessoas num sistema de relações horizontais. Todos, em certa medida, compõem uma ecologia, na qual todos exercem agência sob os demais. Não é que não haja hierarquia entre os Wauja, ao contrário, a diferença entre os seres define hierarquias e diferenças dentro do mesmo grupo, como dissemos, num sistema de diferenças. Distinguem-se os chefes, os cantores, os *kajaopa* (os brancos), os pajés e feiticeiros (ainda que este último se conforme como um interdito entre eles).

Quanto às diferenças entre grupos, distinguem-se os Wauja dos “quase-wauja” – *waujamana*;<sup>76</sup> os *kajaopas* doutores dos *kajaopas* peões; os índios de verdade e os índios bravos – *muteitsi*, ou índios de mentira. E nesse aspecto, a posse e o uso da linguagem e das tecnologias são os elementos diferenciadores (BARCELOS NETO, 2006). Aquilo que os diferencia entre os demais xinguanos é também, a habilidade oleira de modelamento da cerâmica, com a manufatura das conhecidas “panelinhas” – *makulatain*:

Os Wauja se dizem pacíficos porque escolheram a panela. Os Kamayurá são “meio” agressivos porque escolheram o arco, os Kayapó, por sua vez, são “mais” agressivos do que os Kamayurá porque escolheram a borduna, e os brancos são “mais” agressivos do que todos os índios porque escolheram a espingarda (BARCELOS NETO, 2006, p.14).

O *ethos* do pacifismo atribuído aos Wauja está diretamente ligado à sua escolha tecnológica ocorrida no passado mítico. A panela possui um simbolismo culinário, mágico e lúdico. Ela é o símbolo de que, entre tantas tecnologias, os Wauja preferiram aquela que auxilia no preparo dos alimentos. Essa escolha diz muito de sua relação com seus vizinhos do sistema regional xinguanos e seu modo de exercer sua territorialidade como vimos na seção Territorialidade Wauja).

Entre os Wauja, a manufatura de cerâmica é uma prática desenvolvida por todas as mulheres e os homens das cinco aldeias deste povo (Piyulaga, Piyuleuene, Ulupuene, Batovi e Topepeweke). O barro com que modelam as peças a serem queimadas compõe a ecologia cosmológica da aldeia. Seu dono (*wekeho*) é Kamalu hai. Uma cobra-canoa com corpo de jacaré e painéis cantantes de diferentes tamanhos/afinações em seu dorso que escolheu as proximidades do território Wauja para depositar seus dejetos de argila, concedendo exclusivamente a este povo a técnica e o domínio da cerâmica entre os xinguanos.

No entanto, segundo a antropóloga Gertrud Dole (1993, p. 382), não foram apenas os Wauja que desenvolveram a técnica oleira:

Presumivelmente outros na região, fizeram cerâmica alguma vez .. Além disso, na vizinhança do antigo sítio kuikuro de Lahatuá, situado a alguma distância ao sul da atual aldeia, (..) há abundantes fragmentos de cerâmica, que diferem muito da tradição cerâmica waurá (Dole, 1961-1962). (...) Por sua parte, os Kamayurá também dizem ter feito muita boa cerâmica em tempos antigos (...). Apesar disso, em lugar de

---

<sup>76</sup> *Kajaopamana* foi a mim explicado por Tukupé como sendo aquela pessoa que não é wauja, mas que está familiarizada com os modos de vida wauja, tem domínio da língua aruak e/ou das histórias míticas. Ele gentilmente me concedeu esse título.

desenvolver uma tradição ceramista homogênea na região, os povos tupi, karib e trumai abandonaram sua cerâmica e atualmente obtém suas vasilhas por meio de trocas com os Waurá.

Atualmente apenas os Wauja fazem cerâmica para trocar com outros grupos nos rituais de uluki, ainda que entre os Mehinaku encontre-se quem faz cerâmica, sendo eles filhos de uma mulher wauja de alta linhagem.

Katisparu Waurá, grande historiadora e ceramista wauja, afirmou a mim, que os Mehinaku também fazem cerâmica, somente por que os wauja os ensinaram, posto que Kamalu Hai, o personagem “dono do barro”<sup>77</sup>, que como descreve o mito, escolheu as proximidades das aldeias wauja para defecar ali a matéria prima da cerâmica, designando a eles, a atividade oleira. Essa afirmativa vai de acordo com a fala de Tukupé, em transcrição realizada em setembro de 2019, na qual ele comenta:

*É seguinte: panelinhas de barro não foram nós que descobrimos, que começamos, nem de hoje, nem de amanhã. Isso começou com nosso ancestral. Seu nome era Yerupoho. Eles que são os donos verdadeiros. Eles que faziam essas coisas de panela, na época, quando era tudo escuro. Quando nossos criadores Kamo (Sol) e Kejo (Lua) criaram a noite e o dia, eles começaram a quebrar todas as panelas que foram feitas pelos seres Yerupoho. Kamo e Kejo queriam deixar do jeito que estava e então quebraram tudo. Não sobrou nada, por isso só tem cacos em qualquer lugar do nosso território. Mesmo assim nosso povo adivinhou e fizeram a semelhança como a atual panela. É o nome da cobra: Kamalupi. Veio segundo a nossa história, de lá do mar. Ele veio cantando. Kamalu Hai Kamalu Hai Kamalu Hai Kamalu Hai. Segundo a história, a cobra possui panelas cantoras em suas costas. O canto delas começa grosso, alto e depois afina. E as panelinhas também começam largas e afinam. E assim veio cantando na viagem dele: Kamalu Hai Kamalu Hai Kamalu Hai Kamalu Hai; Niyepene Auyari Onaku, Kamalu Hai Kamalu Hai Kamalu Hai Kamalu Hai; Niyepene Auyari Onaku. Disse que onde ele descansar ou então encostar deixa o dejetto, e assim ele vai descendo, onde ele deixar o seu dejetto até hoje existe barro que faz panelinha. Assim foi.*

*Nessa época nosso criador já presenciou como era feita a panela, ele resolveu imitar daquela ali. E os dois irmãos Sol e Lua, pensaram muito como produzir igualzinho, e assim eles pensaram primeiro, tentaram fazer só barro, ficou pronto. Quando começava a secar, quebrava tudo, não deu certo. E assim pensaram novamente, foram pegar a Kukutai (antiplástico), começaram a fazer esse processo. Ele é um tipo de cupim, fica no brejão, faz tipo um cacho (aqueles ninhos que ficam em árvores). Nosso criador foi buscar Kukutai, ele fez processo de juntar ela e queimar ela até virar pó e misturou com barro e não rachou mais, ficou bom. Ele fez segunda tentativa e ficou bem melhor, igual panelinha que ele tinha visto do Kamalu Hai. Por isso que é importante vocês mais jovem saberem como processar essas*

<sup>77</sup> Voltaremos a discutir o tema da cerâmica e do personagem Kamalu Hai no capítulo 5.

*matérias-primas. É difícil, mas você sabendo fazer vai conseguir até essa panela de barro. Assim fica bom, vários tipos de panela, é observado era o trabalho dos povos mais antigo de todo. Ancestral.*

*Primeiro trabalho que nosso criador fez é juntar ela, trabalhar muito com caco, aquele caco que fica na terra preta. Você pode andar aqui nossa região, qualquer lugar de terra preta tem muito esse caco.*

*Assim eles conseguiram produzir igualzinho só que a da gente não fica igual. O que tá na terra preta, o que tá na terra preta é tudo fininho, o que a gente tem é tudo um pouquinho grosso. Só isso que ficou diferente. Talvez a mistura que eles não conseguiram achar igualzinho a de Kamalu Hai.*

*Outro povo ancestral fazia. Por isso que o barro ele é nosso, povo antigo que fez isso está em nome do povo Wauja. Por isso é só nossa região que haverá esse barro que faz panelinha e mistura também. Por isso que os outros etnia nunca vão falar que essa panelinha é deles, o ancestral fazia também. Nunca vão falar, somente o nosso povo que sabia e até hoje a gente sabe. Por isso que só o povo Wauja que fazia eles trocavam, eles somente trocavam com outras etnias do Xingu, desde muito tempo. Eles trocavam panela grande, Kamalopo, Makula, Heje, Erukatsái,*

*E há pouco tempo começaram a se aproximar outro grupo, onde teve casamento a mulher Wauja, os Mehinako. Só assim ela começou fazer panela na aldeia Mehinako. Ele que ensinou suas filhas, suas netas, seus filhos, por isso que a partir daquele dia os Mehinako começou a aprender também.*

*Numa época as mulheres Wauja era bem cobiçada, tinham dois motivos: são lindas primeiro; segundo, sabem fazer panelinha. E também os povos dos Wauja, as meninas disse que realmente são muito bonitas e inteligentes. Uma vez que você casa com ela nunca separa, vai cuidar de você o resto da vida. Dará vários tipos de coisas que os Wauja sabem fazer. Teve um dia também o povo Suiya, povo violento, vieram guerrear com nosso povo. Onde foram raptados duas meninas Wauja. Cresceram no meio deles, até que chegou na idade certa delas, começaram a ver a dificuldade em como manter sua cultura/tradição entre outra etnia. Ela pensou e começou a fazer panela de barro também. No meio deles. Assim eles começaram ensinar os outros, suas filhas com o povo Suiya. Até hoje, algumas Suiya, a família finada minha tia Ayuwelu sabem fazer panela. Nós sabemos que os Wauja que ensinou.*

*Outra etnia também se chama Juruna, sabe fazer também. Só que esse povo, não sei exatamente, não sei se eles fizeram mesma coisa que fizeram com as nossas mulheres do passado, também sabe fazer. Só que não como igual nossa panelinha. É um pouquinho diferente, é frágil, quebra fácil, é assim que é a panela deles. Não faz de verdade, faz um pouco. Eu digo isso porque eles tão fazendo pouco, que eu vejo, e nós que fazemos, porque nós que começamos, nós temos a história completa por onde surgiu, do começo até hoje.*

Figuras 16 – Mulheres encaminhando-se para um ritual de uluki



Foto da autora. Fonte: arquivo pessoal. Aldeia Piyulaga, 2016.

A história do “dono do barro”, da transmissão da técnica aos Mehinako, do contato com outros povos guerreiros, da presença de cacos de cerâmicas ancestrais e até mesmo, a descrição como estas seriam (mais finas que as atuais) são elementos ressaltados no relato de Tukupé. Ele me disse que seu pai foi quem lhe transmitiu todos esses saberes. Tukupé é um atento aprendiz das narrativas de seu pai, este, que é considerado um dos grandes historiadores do povo Wauja, pois guarda consigo um repertório vastíssimo de músicas e de histórias.

Figura 17 - Topepe (barro vermelho)



Fonte: Foto da autora, 2016. Aldeia Piyulaga, MT.

O barro vermelho é a matéria prima que por excelência é utilizada entre os Wauja. Tukupé narrou a mim a história deste barro e explicou os motivos míticos pelos quais ele se tornou o barro sagrado entre os Wauja:

*Quando os homens brincaram com as mulheres queria acabar as mulheres, as mulheres responderam imediatamente começaram a desaparecer da aldeia, foram longe, abriram buraco entraram no túnel e sumiram da aldeia, pra onde elas apareceram térreo, deixaram algumas sua marca e essa barro vermelho era urucum de rosto dela que foi lavado ou então urucum do pé. Lavou e ficou o resto, virou como barro. Primeiro desapareceu da aldeia, apareceu em uma outra aldeia, pegou todas as mulheres e foi embora, aparece em outro lugar pra descansar, tomar banho., lavar o rosto, o pé, trocar sua maquiagem. Desaparecem primeiro, some todas as mulheres, aparecem de novo em outra aldeia, até que pegou todas as mulheres da nossa região e aparece em outro lugar, não mais na aldeia, pra descansar, trocar tudo e maquiar, no rio e aí nasceram as hiper mulheres, Yamuricumã. Onde descansaram e pegaram tudo seus materiais de uso, como colar, cocar, urucum, óleo de pequi, tem mais outras coisas, e começaram a se pintar e enfeitar. Também carregava argila branca que faz para colorir as suas calcinhas, tal de Uluri<sup>78</sup>. Deixou todo o resto que ficou nesse lugar. Tal de Topepeweke. Se prepararam, se efeitaram e assim seguiram a viagem e desapareceram de lá, e foram parar na beira do mar.*

*Ele resolveu seguir o caminho delas até encontrar elas só que foi muito longe, ele queria trazer ela de volta. Disse que não é pra voltar mais, disse que se voltasse ele matava todo mundo por ter os homens ameaçado elas de morte. Esse jovem que viu todos os materiais que usaram e que sobrou ficou tudo no caminho. Andando o jovem no caminho delas viram todo o vestígio como forma de sobrado pedaço de urucum, entre outras coisas que deixaram no caminho, o rapaz pegou, cheirou e começou a chorar, tanto de saudade, ele tinha esperança de encontrar com sua namorada. E seguiu caminhada até encontrar um grupo das mulheres tal de Yamurikumã, acertou a casa da moça que namorava com ela, quando a menina avistou seu ex namorado ficou preocupado com ele, chamou ele e foi com ele na casa, ainda no clandestino, a moça orientou ele, não era pra ele aparecer ali, se não rapidinho as mulheres vão eliminar ele. Ele achava que pegaria pelo menos uma mulher pra ele, infelizmente ele não conseguiu.*

*Viveu com ela alguns dias apenas a menina o mandou de volta, se não povo descobria e morreria ali mesmo. E assim o jovem voltou, chegou na aldeia ele que trouxe a notícia que eles forem embora muito longe, ao próximo do mar, viraram meio homem, brava ainda. Eles nunca mais vão reconquista elas de volta, pediu pra todo mundo esquecer sua mulher. Foi interessante de tudo ele encontrar barro vermelho naquele local, ele que levou nosso povo e lá pra mostrar pra eles, é muito bom também para pintar o barro preto e assim panelinha fica vermelhinho.*

*O pessoal foram fazer expedição com ele até no local encontraram essas matérias-primas, não só isso, tinham várias coisas que deixaram naquele local. O que está sendo mais utilizado é o urucum delas, virou como barro vermelho, acabou ficando como tinta do barro, o próprio barro. Quando rapaz jovem chegou, contou tudo como as mulheres ficaram depois disso ele morreu, e assim os outros, que ouviram a história dele foram*

---

<sup>78</sup> Ver Figura 47 em Anexo 3.

*até o local pra encontrar aquilo que ele contou no relato. Assim foi construindo essa história, pegando uma história de uma e juntando em outra. O próprio jovem denominou o barro vermelho de Topepe, por isso não vai ter tradução. Não exatamente mistura, é a tinta. No mesmo local onde tá o barro vermelho tem outro tipo também que se chama Kurixepe um pouquinho branco. Que se localiza lá também onde Yamurikumã desapareceu.*

A diferença no discurso está presente nesta e em outras narrativas. A viagem de Kamalu Hai pelo Rio Batovi associa-se aos mitos fundadores do povo Wauja. E tal como destacou Marina Vanzolini (2013) as histórias dos povos alto-xinguanos nunca terminam, até mesmo porque nunca começam. Estão no meio de alguma coisa, como são os trajetos, meios em si.

A história começa “no meio”, como se vê: o mundo sempre existiu e, no momento em que passamos a saber dele, é habitado por gentes-árvores, gentes-pássaro, gentes-onça etc., além de uma proto-humanidade composta exclusivamente, pareceria, por tipos ideais (chefes), que no entanto vivem de uma forma sub-humana, em torno de cupinzeiros, e nada podem contra seus principais predadores. Em todo caso, o mundo é já nesse momento habitado por seres muito antigos (*motsat*), que estavam aí desde sempre, num tempo em que tudo ou quase tudo era gente (VANZOLINI, p. 6, 2014).

Motsat, em tupi Aweti é o nome dado aos seres antigos. Para os Wauja eles os traduzem como os seres yerupohos, os demiurgos da humanidade. Kwamuto é o primeiro personagem identificado aos humanos atuais e existia antes mesmos dos humanos se originarem. Diante desse emaranhado de narrativas de descontinuidades, com personagens desaparecem e ressurgem, Vanzolini (2013) deixa uma ironia: “O que é que se origina nesse mito “de origem”, portanto? Se tudo já existia, o que os demiurgos produzem é uma reconfiguração da ordem, sua ação é antes transformativa, que propriamente criativa. A cosmogonia xingwana é na verdade uma transformação”.

A transformação, o movimento e a mutabilidade estão na ordem da ontologia xingwana e Wauja. E essa condição recombinante de pessoas, almas, histórias e caminhos produz diferenças na própria concepção do que para ele é transformação, movimento e mutabilidade. Logo, os próprios sentidos Wauja de viagem se fundam nas sagas de seus heróis. Ao percorrerem seus espaços de vida decifram paisagens míticas, e o viajar muitas vezes se torna simétrico ao contar uma história.

### 3.3 Práticas de turismo em território Wauja

A prática da hospitalidade e da recepção de turistas vem sendo desenvolvida entre diversas etnias nas vastas regiões brasileiras, como uma alternativa econômica e como forma de fortalecer as bases comunitárias das populações indígenas. Na maioria dos casos, as comunidades procuram desenvolver o turismo como alternativa para geração de renda, pois, além do custeio da experiência, nesses momentos, a comunidade aproveita para vender seus produtos culinários e seus artefatos.

No Alto Xingu, o primeiro povo a desenvolver a recepção de caraíbas foram os Kamayurá. Em razão da forte inserção do cacique Kotoc no “mundo dos brancos”, a aldeia Ipavu recebeu contingentes significativos de visitantes. O período de maior presença desses forâneos são as festas tradicionais como o Quarup. Durante os três dias finais da festa os Kamayurá chegam a receber 250 brancos, quantidade quase equivalente ao número de indígenas presentes.

Já o no feriado nacional do Dia do Índio é quando os indígenas saem da aldeia e vão para cidade a convite relacionados a comemoração da data, para apresentações e participação em feiras.

Recentemente, os Kuikuro, passaram a desenvolver residências artísticas na aldeia. A ideia surgiu a partir da experiência de Takumã Kuikuro, cineasta, em uma residência artística em Londres financiada pelo Programa Conexão Cultura Brasil, promovido pelo Ministério da Cultura, com apoio do British Council e programa Transform, cuja proposta era registrar Londres através de sua perspectiva indígena, explorando diferenças e similaridades entre suas culturas. Da experiência de Takumã Kuikuro na residência, foi criado o filme *London as a Village*, traduzido como *Londres como uma aldeia*, no qual ele faz exercícios de antropologia reversa, comparando o hugby com o huka-huka, as embarcações no rio Tamisa com as canoas e voadeiras no rio Xingu.

Desde então, os Kuikuro passaram a organizar estadias de artistas na aldeia Iptase, com a finalidade de desenvolver parcerias para projetos e trabalhos artísticos. Com a chegada de caraíbas, foi produzido coletivamente o vídeo-clique do rap Kuikuro, *Hekite Gele Ege* video que resultou do apoio da *British Council Brazil and People's Palace Projects artistic residency programme* (Air B2B), realizado entre 2017 e 2018.

O turismo em aldeias do Alto Xingu existe desde muito antes da normatização de seus critérios da execução. Em 2015, a Funai apresenta Instrução Normativa que regulamenta a prática do etnoturismo em aldeias,

Considerando as iniciativas de turismo já existentes em terras indígenas, o interesse de algumas comunidades em desenvolver essas atividades, bem como os riscos e situações de vulnerabilidade enfrentados pelos indígenas em situação de visitação para fins turísticos em suas terras. (FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO, 2015)

Os objetivos previstos para o turismo em aldeia, de acordo com este documento são o de valorizar e promover

[...] a sociodiversidade e a biodiversidade, por meio da interação com os povos indígenas, suas culturas materiais, imateriais e o meio ambiente, visando à geração de renda, respeitando-se a privacidade e a intimidade dos indivíduos, das famílias e dos povos indígenas, nos termos por eles estabelecidos (FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO, 2015, Art. 2).

Conforme explicita a Instrução Normativa, as comunidades indígenas têm autonomia para desenvolver projetos de turismo nas imediações de seus territórios segundo moldes e critérios próprios, no entanto, cabe ao poder público monitorar e fiscalizar tais atividades. As práticas de turismo aceitas são aquelas compreendidas nas definições de *etnoturismo*, *ecoturismo* e *turismo sustentável de base comunitária*, sendo necessária a apresentação de um Plano de Visitação elaborado de acordo com os critérios dispostos no documento, quais sejam: definir o público alvo, prever a frequência de visitas, a quantidade máxima de visitantes por visita, e o tempo de duração por visita; detalhar os parceiros envolvidos, responsabilidades e atribuições; criar um roteiro de atividades com croquis, mapas e a descrição das atividades propostas aos visitantes; descrever as condições de transporte, hospedagem, alimentação e atividades correlatas à visitação oferecidas pelo proponente aos visitantes; além de prever quaisquer riscos ou eventualidades inerentes a essas condições e as estratégias de atendimento e primeiros socorros.

Ao elaborar um plano de visitação para o etnoturismo em aldeia, há que se rever os custos de manutenção e monitoramento da visitação e das atividades correlatas, assim como um “manual de condutas para visitantes e para a comunidade, que estabeleça os modos de interação com os turistas, os limites e as permissibilidades regradas quanto ao contato físico e imagético entre os indígenas e os turistas. Entre os Pareci, que desenvolvem o turismo em suas aldeias, há pelo menos uma década o uso de câmaras e

os outros registros não podem ter finalidades comerciais, e sua autorização depende de consulta prévia ao cacique.

No que diz respeito ao fortalecimento das fronteiras, a prática do turismo incrementa medidas de impedimento da entrada de bebidas e outras drogas nas comunidades indígenas. A gestão dos resíduos também precisa ser explicitada no plano de visitação, posto que a entrada de alimentos industrializados impactaria não somente o meio ambiente, mas também a saúde e alimentação dos próprios indígenas. Para todos esses critérios descritos acima, haveria também que promover a formação e a capacitação de guias e contadores de história (*aunak*).

Contudo, em razão da complexidade de elaboração desse plano de visitação e, muitas vezes, da ausência de auxílio técnico para isto, o turismo nas aldeias continua sendo realizado de modo informal, com acordos tácitos entre pequenos grupos de turistas e a comunidade. Atualmente, as visitas são agendadas com as associações, e quando o povo ainda não possui associação, o trato é feito diretamente com a comunidade. Existem alguns casos em que agências de turismo são autorizadas pelos próprios indígenas estabelecendo-se uma parceira para a promoção das visitas e estadias. Há, no entanto, muitos grupos étnicos que se posicionam contrariamente à hospedagem de turistas e a comercialização de seus rituais. A seção a seguir descreve a experiência de turismo entre os Wauja.

### 3.3.1 A aldeia-réplica

Durante minhas incursões em campo, perguntei a alguns Wauja como Amuto, Atakaho, Ayakanukala, Daikir e outros interlocutores sobre a presença atual ou passada de turistas na aldeia. Assim como sobre a natureza das visitas, duração, e benefícios e prejuízos desta prática para o povo Wauja.

A narrativa que me foi passada verbalmente é que houve uma iniciativa de implantação do turismo idealizada pelo piloto de avião que fazia as viagens de trânsito de passageiros e enfermos da aldeia às cidades do entorno. Segundo Amuto, era o piloto o responsável pela organização do grupo de turistas, que chegavam de avião e permaneciam alguns dias, hospedando-se na “casa dos turistas” ou “aldeia-réplica”, como definiu o lugar. A aldeia-réplica se localizava bem distante da aldeia principal, situando-se tangencialmente aos limites do parque, onde visitantes-turistas assistiam apresentações

de taquara, tiravam fotos das malocas e das crianças, tomavam mingau e participavam da rotina performada pelo povo Wauja.

O piloto organizava os pacotes que incluíam o o deslocamento dos turistas juntamente com sua bagagem de comida desde Canarana, em Teco-Teco, e o retorno três dias depois. Alguns indígenas ficavam responsáveis por ciceronear os visitantes e servir-lhes beiju, mingau, peixe e pimenta. Não havia nenhum critério prévio para a presença dos turistas. A espera de uma boa conduta era prevista, pois a rede de visitantes se restringia à rede de amigos do piloto, que era uma pessoa de confiança do povo Wauja. Logo, pressupunha-se que ele instrísse os turistas sobre as *relações proxêmicas* (HALL, 2003) em território indígena.

No que concerne à alimentação, os visitantes traziam comida de fora, e, ao fim da estadia, levavam consigo os resíduos gerados. Amuto conta que os turistas traziam garrafas de refrigerante, água mineral e dezenas de outros produtos industrializados como provisão para os poucos dias que passariam na aldeia. Ainda que o lixo, de acordo com o relato que me foi passado, fosse levado para fora do TIX, havia outra questão desencadeada pela comida: a produção do desejo pelos produtos da cidade em pessoas de todas as idades, principalmente crianças e jovens. Cada vez que um papel colorido e laminado é deixado no chão, contrastando com as cores ocres da terra da aldeia, as crianças crescem os olhos na espreita de que haja mais chocolates sonho de valsa, paçocas<sup>79</sup> ou balas de hortelã.

Conta um de meus interlocutores, Daikir, que o local de recepção dos turistas esteve em atividade até o ano de 2013, quando a derrubaram, aproveitando as vigas e tábuas de madeira das casas para outros fins. De acordo com Daikir, durante os anos em que foram realizadas tais visitas turísticas, nunca houve qualquer problema ético na relação entre os moradores e os forâneos.

Dispondo dessas narrativas, me instigava compreender melhor a decisão dos Wauja em implementar o turismo em local separado da aldeia, para o convívio dos turistas – local denominado por Amuto como aldeia-réplica –, portanto, voltei-me à pesquisa bibliográfica e aos registros da web sobre o turismo entre o povo Wauja. Em minhas buscas, soube que o piloto não era o idealizador e produtor das viagens e sim apenas mais

---

<sup>79</sup> A Paçoquinha tem sido o doce que mais levo quando vou a campo, doce que funciona como uma especiaria de encantamento entre os Wauja. É geral a reação quando comem ao dizerem: *Awojinja Pai*, que significa delicioso.

uma das pessoas envolvidas na atividade. A dita aldeia-réplica se chamava Puwia Poho, que em aruak significa rio de Matrinxãs localizava-se em propriedade particular, adjacente aos limites do TIX, nas proximidades do território Wauja e Trumai. proprietário do terreno em parceria com o dono da pousada Xingu Refúgio Amazônico e com o povo Wauja acordaram coletivamente na construção de uma aldeia réplica, que receberia turistas interessados na cultura indígena alto-xinguana. De acordo com uma reportagem que circulou na época,

Nada na aldeia indica ao visitante que ele está fora do parque. Cerca de 40 índios moram no local. Revezam-se a cada três meses entre a nova aldeia e a original, a nove horas de barco rio acima. Idealizado há oito anos pelo empresário Lúcio Antônio Machado e o proprietário das terras, João Vicentini, o projeto é uma alternativa para os índios, que apostam na chegada dos turistas como fonte de recursos e melhores perspectivas. Mas eles determinaram um prazo máximo para a realização de tudo. "Se até 2007 não tivermos o resultado esperado, sairemos daqui. Queimaremos tudo e voltaremos para nossa aldeia", avisa Takape Waurá, de 47 anos, um dos líderes dos uaurás, etnia da tribo (LEAL, 2005, p.02)

Desconheço Takapé Waurá, mas como eles mudam com frequência de nome, ainda há a possibilidade de identificá-lo, mas o fato é que a aldeia foi queimada, tal como prometido na reportagem. Mas, durante algum tempo, eles experienciaram esses trânsitos da aldeia principal para a aldeia réplica, de modo que não apenas a viagem dos turistas estava em questão, mas a própria viagem deles para ciceroneá-los.

Uma das tensões presente nas relações entre a população local e os turistas é a diferença entre territorialidades que se percebe no encontro daquele que reside com aquele que se move (KNAFOU, 1996) Tal como constatou Roberta Braida (2017, p. 71), a aldeia Puiwa Poho, “se apresenta o caso da apropriação de duas territorialidades nômades, considerando que os turistas e população local se deslocam para uma aldeia construída para a prática turística.”

Em um anúncio encontrado na internet, as visitas à aldeia Puiwa Poho eram vendidas como pacotes turísticos mediados por uma agência de Curitiba-PR, nomeada Freeway. O valor do pacote era estimado, em 2013, em R\$ 3.634,00 por pessoa, e incluía cinco noites e seis dias e os voos Curitiba/Cuiabá/Curitiba, bem como os traslados Cuiabá/Nobres/Xingu Refúgio Amazônico/Cuiabá e em Cuiabá, transporte fluvial até a aldeia Puwia Poho, passeios, roteiro cultural e acompanhamento de guias.

Tratava-se de uma logística difícil e o projeto não foi levado adiante. A aldeia Puwia Poho, embora fosse a réplica de uma aldeia, operava em si como uma aldeia propriamente dita, pelo fato de ter um nome e moradores que a fundaram (Ver SEGAUT, 2015). Ela foi resultado de uma prática social e, contudo, em sua singularidade, só poderia ser réplica de si mesma.

Akari, cantor reconhecido do povo Wauja, comparou Puwia Poho com uma cidade cenográfica, um cenário, imagem extraída de sua participação como figurante de uma minissérie da emissora Globo, intitulada *A Muralha*. Não era, portanto, uma aldeia, porque foi construída para vivências performadas, mas era idêntica a uma aldeia real, dadas as suas proporções, sendo suas casas construídas com a mesma técnica e material com os quais constroem suas casas “originais”. Lá, os turistas vivenciariam o que Anna Gotman (2019) chamou de “hospitalidade encenada”, ideia que se opõe à hospitalidade genuína discutida por Jacques Derrida (2003), na qual o acolhimento humano parte de uma noção primária, de uma prerrogativa humana. A hospitalidade, como já apresentada no capítulo 3, poderia ser entendida como uma ação social que, por ser ancestralmente consolidada entre diferentes povos e culturas, passa a ser uma ação pensada como inerente à humanidade, naturalizada (DERRIDA, 2003).

Ao longo dos meses os Wauja encontraram desconfortos na recepção encenada de turistas. Segundo me contou Amuto, no princípio, muitos Wauja circulavam pela aldeia Puwia Poho, mas, com o tempo, eram poucas as pessoas que gostavam de ir até lá, de passar a tarde. Alguns indígenas tinham até se instalado nela como moradores, mas a vida entre os *outros*, encenando e performando a si mesmos, objectualizando seus corpos e transformando-se em imagens-estereótipos para pessoas aleatória, que levavam seus retratos como souvenir – tais como nos cartões postais circulados pelos Correios na década de 1980 e que parecem ainda permanecer no imaginário sobre os indígenas do Alto Xingu – de fato não poderia se sustentar por muito tempo.

Um fator favorável em relação à aldeia cênica Puwia Poho é que sua visitaçã gerava renda e circulava o capital, sem que para isso fosse preciso que os Wauja tivessem que viajar para escoar sua produção de cerâmica e cestaria para as cidades (tema abordado no capítulo 5). Eram os compradores que iam até lá. Essa ideia também foi replicada na *casa dos Wauja*, em Canarana, estabelecendo nela uma espécie de entreposto de venda de cerâmica, assim como já se vislumbrou uma sede similar na aldeia Piyulaga, que seria uma casa de cultura, como a já existente entre o povo Ikpeng, a Casa de Cultura Mawo, que guarda o acervo de registros digitais e materiais da cultura.

Figura 18– Conjunto de postais com imagem alto-xinguanas divulgados pelos Correios na década de 1980

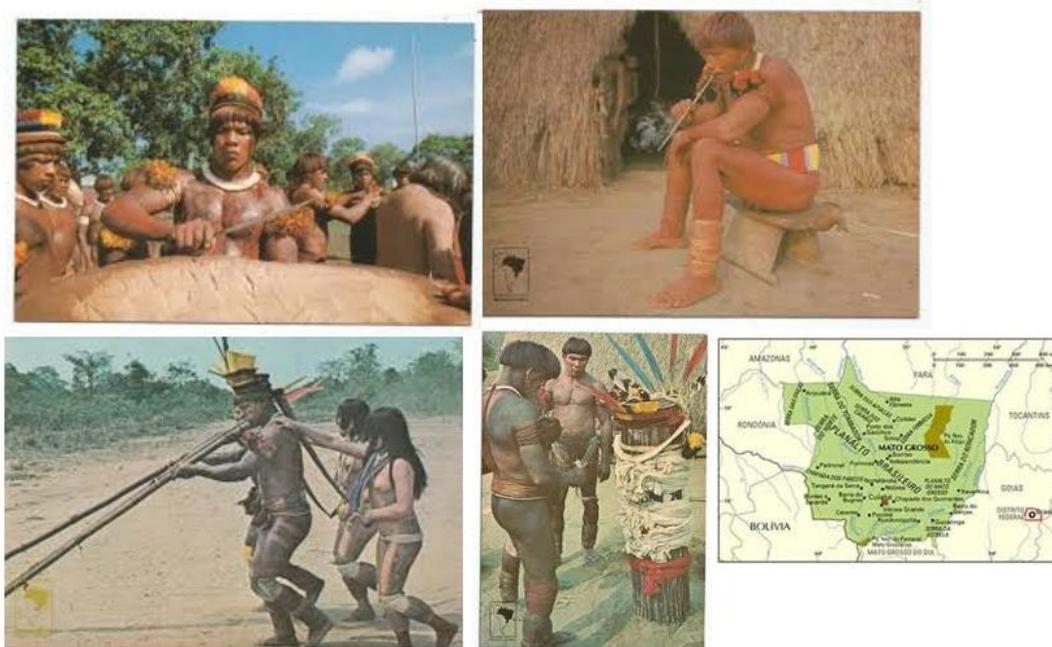


Foto: Correios. Fonte: Arquivo pessoal.

Após a reunião de governança de março de 2017, os Wauja cogitaram retomar a ideia de turismo, vetando de antemão o turismo de pesca (como é realizado no Baixo Xingu, em uma aldeia Kawaiueté), e mostrando-se interessado no etnoturismo, como forma correlata de sustentabilidade economia, tal como a venda, sobretudo, da cerâmica e da cestaria.

## CAPÍTULO 4 – VIAJANTES WAUJA

Nesta seção proponho uma reflexão sobre o viajante wauja e em que medida seus deslocamentos corroboram para um contexto de singularização e produção de desejo provocados pelos processos de desterritorialização incitados pelas viagens.

De mesmo modo, o leitor encontrará uma discussão sobre as formas como se manifestam as práticas ocidentais de viagem, como o turismo, desde a perspectiva do povo Wauja.

### 4.1 Sobre hospitalidade e reciprocidade

Os Wauja são cicerones hospitaleiros, uma vez que são viajantes também. Eles se disponibilizam a compartilhar companhia, comida, mas há inúmeros interditos que se ocultam nas relações, os quais, apenas pelo convívio e confiança, vão se tornando comuns. E os momentos de partilha das melhores histórias e comentários orientados pela filosofia autóctone surgem em conversas despreziosas, muitas das vezes, quando os gravadores e o caderno já foram guardados na mochila.

Suas casas são como esponjas, cujos poros seriam as portas e janelas por onde entram pessoas e diferentes ares. São abertas. Pois aquele que acolhe viajantes são também, na maioria das vezes, viajantes. Além do fato de que aquele que escuta os relatos viaja, compartilha da experiência de viagem de alguém.

A casa aberta do viajante, tal como a maloca alto-xinguana, sempre faz caber mais uma pessoa e uma rede de dormir. A casa xinguana possui duas portas dispostas uma diante a outra, o que admite a passagem de um fluxo. A casa também não possui paredes, nem quinas, cantos, beiradas. De forma circular, tal como a aldeia que a cerca, a casa prevê a circulação em sua morfologia. Das duas vigas verticais, apoiam-se vigas horizontais que dão sustentação à casa. Nela, são amarradas as tantas redes dos moradores da casa. Crianças de colo dormem com as mães. E para receber os hóspedes, se ajuntam mais para caber mais redes.

Casa, em arauk wauja, se traduz como *pai*. Possui semelhança gráfica com a palavra pai em português, mas também semântica, como iniciador, fundador, quando é associada ao mentor, aquele que prove proteção, abrigo. A casa, na qualidade de pai, é aquela que forma seus filhos. E para onde seus filhos são capazes de carregar suas casas?

Expandem-se os caminhos e os viajantes levam consigo, de certo modo, sua morada de origem e todos os outros lugares aos quais puderam chamar de casa, ainda que transitoriamente. Expandem-se as geografias familiares. Os viajantes Wauja se deslocam e tornam familiar os espaços alhures por mecanismos de comparação. Pois, ao viajarem, compreendem o arsenal de gestos, comportamentos e códigos estéticos que cada territorialidade aciona nos corpos – a proximidade<sup>80</sup> dos lugares. Só para ilustrar essa afirmação, lembro de uma brincadeira de um interlocutor dizendo: “Quando você vem pra aldeia quer se pintar com jenipapo, eu quando estou em São Paulo, eu quero é usar cachecol”.

A hospitalidade pressupõe o reconhecimento do outro. Os gestos da hospitalidade compreendem um repertório que remonta a história e a geografia do lugar de acolhida, além de questões subjetivas de cada anfitrião. Trata-se de uma relação interativa entre as pessoas, que se dá por meio de um *encontro*. O que pretendo demonstrar aos leitores é que esse encontro pode ser tensionado pelo gesto da hospitalidade de forma a ressaltar as diferenças. No contexto Wauja, o encontro se estende à seres, objetos, paisagens, lugares, territórios etc. O afeto é sua expressão imediata. E deriva do afeto as implicações e interpretações posteriores ao impacto de sua afetabilidade. Logo, um encontro - sendo ele um bom encontro ou um mau encontro, como descreve Espinoza (2009), conduz a potência de nossa ação no mundo.

A hospitalidade pressupõe um bom encontro se tomarmos o sentido de hospitalidade mobilizado pelo filósofo da linguagem, Derrida (2003). Para ele,<sup>81</sup> a hospitalidade é antes de tudo, uma condição afirmativa, que se envia por uma ética do encontro. Derrida tece uma relação entre hospitalidade e hostilidade. O radical de ambas as palavras é o mesmo: *Host*. Ter em conta esta dimensão semântica nos permite ampliarmos os sentidos que se desdobram da ideia de hospitalidade. Para este autor, o hóspede ao adentrar na casa do outro e permanecer um tempo determinado acaba por inserir-se em uma relação de proximidade e propriedade.

O *encontro* e a *ética da alegria* (ESPINOSA, 2009) se empregariam aos momentos de hospitalidade, esta ética parte da expressão de dádiva do acolhimento. A dádiva de dar, receber e retribuir alimenta as relações entre forâneos, forasteiros, estrangeiros e internos, locais ou nativos. E a expressão da hospitalidade é quase sempre,

---

<sup>80</sup> O conceito de proximidade (do inglês proxemic) foi proposto pelo antropólogo Edward Hall (2003) para designar o espaço pessoal de indivíduos num meio social.

<sup>81</sup> Ele diz que toda hospitalidade é incondicional.

fazer com que o forâneo “sinta-se de dentro”<sup>82</sup>.

Vê-se bem o quanto a hospitalidade pode ser paradoxal e complexa, já que é suscetível de ser interpretada e entendida como um jogo de distinção que, sob a capa de uma integridade oposta à integração, é distanciamento, manutenção do outro no seu segundo plano, numa distância protetora para aquele que acolhe, e manutenção de um isolamento. O lugar da hospitalidade pode ser a bolha que, no interior do espaço de acolhimento, encerra o outro em seu exílio. Não ser mais do que um hóspede! (MONTANDON, 2011, p. 34)

Ainda que haja um limite para a inserção daquele que vem de fora. O encontro com o outro oferece riscos para ambas as categorias de sujeitos envolvidos, o hospedeiro e o hóspede. O anfitrião pode ser surpreendido com chegadas inesperadas ou de pessoas que de algum modo ameaçam o espaço íntimo e velado da casa. Mas esses riscos se manifestam também para o hóspede, pois ele se entrega aos cuidados e ao espaço do outro, sem muitas certezas do tratamento.

Como modo de adaptação ele se dispõe de parte para si e de seus costumes para se aproximar das proposições do outro. Por isso, em grande parte, o hóspede quando é associado ao peregrino, carrega uma imagem de humildade e de abertura. Desprovido de muitos pertences e com pequenas valises abertas, simboliza a disponibilidade para receber e dar aquilo que tem, ainda que pouco seja. O pressuposto da generosidade e da dádiva nas práticas de hospitalidade estão presentes em inúmeras construções literárias do ocidente.

A relação de acolhimento ou de rechaço varia de povo a povo, e, em função de quem é o sujeito que chega e que demanda hospitalidade. Há muitas sociedades avessas à acolhida de estrangeiros (do grego *xenos*, aquele que vem de outro território)<sup>83</sup>.

Na escala de acolhimento entre o povo alto-xinguano e em especial o povo Wauja, a hospitalidade passa pelo desejo de acolher, ao qual está implícito o desejo de receber e desejo de dar. E posteriormente, ser também acolhido. A presença de hóspede pode se transformar num possível destino. Pois, compreendo que um hóspede que chega em uma aldeia Wauja torna-se um trajeto em potencial. Os não-indígenas do povo Wauja muitas vezes são amigos aliados, que se comprometem implicitamente em acolhê-los e devolver a hospitalidade que lhes foi cedida uma vez na aldeia. A acolhida do povo Wauja

---

<sup>82</sup> Diferente do hospitaleiro, o cicerone se encarga de manter a distância e aproximações possíveis no encontro.

<sup>83</sup> A imigração compulsória de pessoas da Ásia e África para a Europa e América, por exemplo, é vista de diferentes modos, de acordo com a política do país de destino em relação ao acolhimento de refugiados.

inclui a preocupação e ocupação de alimentar o hóspede. À mim sempre que chego em casa, amarram minha rede e me oferecem comida.

A comensalidade é um tema delicado na acolhida de não indígenas. Eles observam o que comemos e sobretudo se comemos a comida deles. É comum também traçarem comparação entre nós e outros não-indígenas. Já ouvi expressões como esta: “Fulano também não tem costume de tomar mingau. Ciclano não come nem peixe, só come folha, comida de tracajá”, referindo-se a uma pessoa vegetariana. Outra relação delicada nesse sentido é o acordo entre quando você enquanto hospede irá alimentar a casa, quando eles enquanto anfitrião irão prover.

Há muitos fatores que influem na alimentação do povo Wauja. A diferença do não-indígenas e do indígena ao comer é que esses possuem horário para as refeições enquanto estes comem quando há comida. Dizia Atakaho docemente: “Se tem comida, a gente come. Se não tem comida, a gente não come”. E realmente há situações em que a comida é escassa no Xingu. Na época da chuva há pouco peixe. E há momentos em que os Wauja ficam dependentes da comida da cidade, “comida do branco”, como eles chamam. (Isso foi relatado também por Kaji na situação de cicerone de uma amiga kajaopa transcrita na seção Os Sentidos do Outro, no presente capítulo)

Há momentos rituais em que há a interdição do peixe: quando as mulheres estão menstruadas, ou estão em reclusão de maternidade, o mesmo acontece na reclusão da paternidade. Os pais se abstêm do consumo de peixe a fim de garantir a saúde do infante. Caso contrário o filho pode padecer de algum mal de saúde.

Há uma dinâmica diária de pesca e da manufatura do polvilho para o beiju. Este processo varia de acordo com a etapa em que se está. De dia os homens saem de moto até a roça, e podem ir para preparar o solo, plantar ou colher. Quando colher voltam abarrotados do tubérculo na garupa da moto. Despejam o montante de mandioca (*uleite*) no solo e as mulheres se põem a descascar. A pilha vai sendo desfeita com o trabalho das mulheres da casa, que se dispõem em círculo, sentadas em pequenos bancos rente ao chão ou objetos improvisados para este fim, e juntas terminam o trabalho em poucas horas enquanto conversam. Participei de mutirões para descascar mandioca e muitas vezes durante o labor, uma risada irrompia as falas comedidas e os silêncios presentes, desconfiava riem de mim por algum motivo. O movimento de descascar a mandioca é repetitivo e ritmado. Elas improvisam restos de latas de metal como descascadores. Após retirar a casca as mandiocas são lavadas em bacias com água, onde trocam por água limpa, repetindo tal gesto em média umas três vezes consecutivas. Retirado o caldo terroso das

mandiocas, elas estão prontas para serem raladas.

Atualmente muitas casas possuem raladores elétricos. Para funcionar necessitam de diesel para o gerador. Os raladores elétricos pouparam as mulheres de longas horas de trabalho. Com a mandioca ralada, as mulheres a peneiram usando esteiras manufaturas com fibra de Buriti. Como mostra ao fundo Warú no reflexo do espelho na imagem a seguir.

Figura 19 - Preparo do polvilho



Fonte: Fotografia da autora, 2016. Arquivo pessoal.

São estes os alimentos que costumam nos oferecer, os mesmos que comem eles. Ainda que perceba que é comum separarem um peixe exclusivo para mim, quando a pesca foi de peixes pequenos. Ainda que tenha no prato meu peixe assado, o sal de igarapé e a pimenta me assento para comer junto com eles.

Quando o alimento em divisão fora trazido por mim, a dinâmica é diferente. E o arranjo para mim me parece ainda mais complexo. Creio que estávamos tentando juntos negociar uma lógica para isso, mas cada dia que se passou foi de modo diferente. Da primeira vez que fui, Yanapukualo, minha irmã, era quem se encarregava da comida. Certa vez, ela estava menstruada e Warú fez a comida, no outro dia Warú menstruou e nem Yanapukuwalo nem Warú cozinharam, passavam as horas na porta da casa tecendo as pulseiras de miçangas com grafismos. As horas foram se passando e eu não tive a atitude de tomar frente a cozinha, por pura proximidade e também um pouco de insegurança, até que

num momento Atakaho sem muita introdução para suas palavras disse: “você não vai cozinhar não, é?”. Essa situação me desconcertou, fui lavar as panelas e depois me dei conta que tinha acabado com água da reserva e não havia mais água na torneira para que as crianças se banhem antes de dormir. Cozinhei para todo mundo e todo mundo comeu e gostou e esta noite dormiram sem aquele banho de torneira para refrescar. Durante toda a semana fiquei encarregada pela comida.

Por outro lado, a situação de cicerone de meus interlocutores em minha residência em São Paulo, somam-se a esta pesquisa como uma experiência de aproximação espontânea com meu objeto de pesquisa. Ao receber os Wauja em casa, a viagem era colocada diante de meus perceptos, em casa, no meu ambiente mais naturalizado. E eles estavam ali. Já não era eu quem estava lá na aldeia. Eu tinha a oportunidade de retribuir ao acolhimento e ao afeto que havia recebido quando era eu quem me deslocava.

#### 4.2 Os sentidos do outro

Transcrevo aqui a fala de Kaji Waurá apresentada no evento do Sesc Paulista, na abertura do filme gravado em realidade expandida, intitulado Fogo na Floresta, dirigido por Tadeu Jungle de 2017. O evento tratou de dialogar, em rodas de conversas entre cinco Waujas da aldeia Piyulaga que vieram para o evento, e o público do Sesc Paulista, sobre o tema das mudanças climáticas e do aumento de incêndios decorrentes da secura do ar. Os Wauja aproveitaram o momento para expor cerâmica, colares e pulseiras. Uma das pessoas da plateia perguntou a eles, de forma impessoal e com uma curiosidade genuína, como é a educação na aldeia, e como se dá o aprendizado da língua portuguesa. Kaji então respondeu-lhe com um longo discurso que transcrevo a seguir:

*Uma vez a gente fez um encontro de professores na UNEMAT que a gente conversou sobre isso: porque tecnologia está a cada vez mais avançando com os jovens. Um outro grupo indígena, tal de Bororo, perdeu tudo, não fala a língua. Aí tinham cinco alunos que desistiram da conclusão, por causa da língua deles. Porque os professores pedem aos alunos para fazer pesquisa e escrever na língua materna. É fazer a pesquisa colocar na língua materna e fazer a tradução para o português, e isso que eles não têm. Aí cinco alunos desistiram, pois não tem mais contato com a língua materna deles. E aí na aldeia deles, eles conversam com os filhos deles na língua portuguesa, porque eles foram avançados através dos jesuítas. Enquanto nós, xinguanos, vivemos*

*no coração do Xingu, no coração da terra no Brasil, por isso que os jesuítas não conseguiram dominar a gente. E aquele que ficou no litoral, ficou totalmente perdido.*

*A gente ia lá trocar de ideia assim e eles dizem pra gente que a gente ainda tem a linguagem e a cultura viva e eles não tem (...) é muito triste. Aí outra vez os Bororo tiveram uma ideia da gente fazer um sarau, para a gente conversar sobre isso e a gente explicar como é a vivência no Xingu (...) Porque a gente controla a tecnologia que entra na aldeia. Aí porquê.... éé....a gente controla aqui, a gente não fala português na nossa aldeia, a gente não conversa com os meninos na língua portuguesa, a gente usa a língua materna. Aí depois a gente estuda, depois do 5º ano a gente começa a ensinar eles o português. Aí eles aprendem as duas coisas. Por isso que sempre a gente fala, como a escola surgiu na aldeia, como uma escola diferenciada. Para eles estudar dentro da escola indígena, aprendendo os costumes que tem lá, a cultura. Aí depois de terminar o ensino fundamental para o ensino médio dentro do Xingu. Aí depois eles vão fazer faculdade lá fora.*

*E aquele menino que saiu da aldeia, que o pai achou que a escola indígena não faz nada, levou os meninos lá fora. Depois que ele estudou e voltou para aldeia, limpou a cabeça do menino, não tem mais cultura. Não vai querer ficar na aldeia. Vai querer viver na cidade. Porque lá foi onde ele aprendeu, entendeu? Depois que ele viveu, é outra coisa. Depois que ele aprendeu ele vai querer aprender mais ainda. Aí a gente tira sarro dele.*

*Eu estudei na aldeia, eu tentai sair, mas eu não consegui. Porque na cidade é outra coisa, precisa de dinheiro. Quem vai pagar pra mim? Ninguém. Eu me formei, fiz ensino médio, na aldeia mesmo. Depois fui fazer faculdade. Agora meu sonho é fazer mestrado. Estou esperando que o mestrado saia específico para indígenas. Eu estou aguardando. O diretor da UNEMAT falou que teria resposta para agosto ou setembro. Aí eu vou fazer mestrado. É difícil pra gente sair da casa, se a gente colocar um menino cinco anos para estudar fora, vai limpar toda a cabeça dele. Quando ele retornar para aldeia, ele não, ele não vai conseguir viver.*

*Pra isso que a gente estudou, para entender a fala, a técnica de vocês, a lei. Alguns ainda não sabem. Pra gente manter a nossa língua, a gente não pode falar a língua portuguesa. Mesmo assim a gente come a comida de vocês: café, açúcar, feijão, arroz (...) se tiver lá, se não tiver, não tem. Só tem beiju e pirão de peixe e peixe assado e caça. Comida principal lá só mingua de beiju e beiju. Só essas coisas que você vai encontrar lá. Lá não tem mercado, e se você quiser mercado, você tem que entrar na mata, pra pegar a caça na mata; você tem que entrar no rio, pra pegar peixe pra você comer. Aí você tem que entrar na roça, coletar a mandioca, ralar, peneirar e fazer um beiju. Tapioca, né? Beiju é a tapioca que vocês dizem.*

*Aqui não, aqui é diferente. Tem pão pronto. Tem comida no mercado que você só pega e paga por ela. Lá não tem. A nossa sobrevivência é assim... éé... a gente faz assim, pega o peixe, leva no fogo e come, se você não vai, não vem comida até você. Lá não existe almoço e não existe janta. Se vocês Kajaopa vão lá, vocês vão sofrer esperando almoço e janta. Por lá é assim, amanhece e a gente come beiju com peixe assado, não tem almoço.*

*Aí uma vez a minha amiga foi fazer pesquisa lá e dormiu na minha casa. Ela não me perguntou. De manhã pedi meu filho pra pescar pra gente. Ele foi lá*

*e pescou cinco peixes e ela ficou lá, trabalhando, esperando o almoço. Ai na hora que deu o horário do almoço pra ela, ela me perguntou pelo almoço. Eu falei que ali não tinha almoço, a gente já tava almoçando. Aqui o almoço é direto. Vai comendo, esvaziou pega mais comida. Sem horário.*

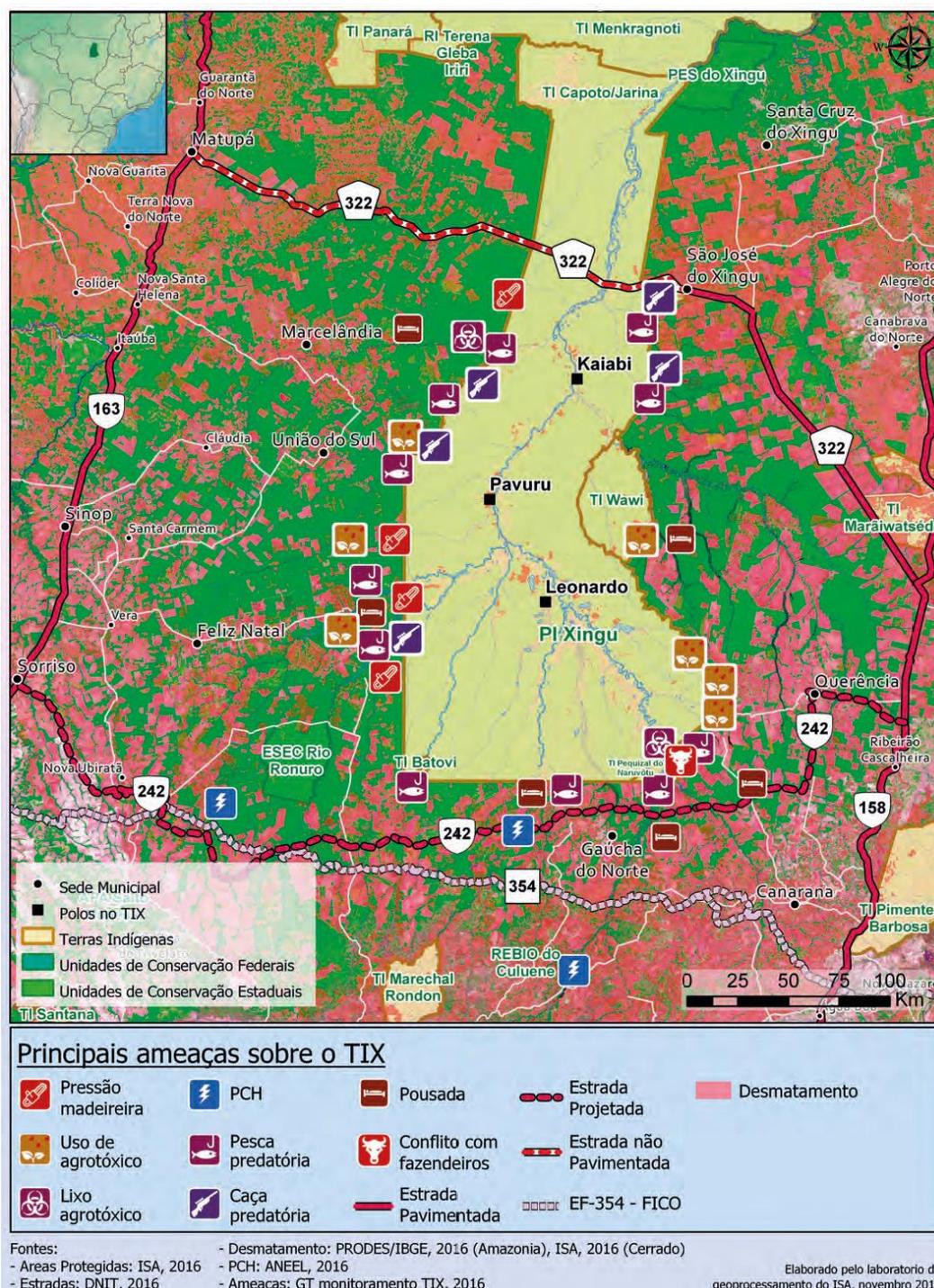
Neste discurso Kaji levanta muitos elementos dos modos de vida floresta, tais como: o bilinguismo presente em quase toda aldeia alto-xinguano, no qual se incluem a língua materna e o português; a educação indígena diferenciada; a comparação dos alto-xinguanos com indígenas de outras etnias; os trânsitos para a cidade, e nesse caminho ele oferece dados de sua percepção sobre a cultura caraíba *kajaopa*, como um etnógrafo imanente, cuja relato poderia ser reconhecido como um exercício antropológico, cabível a ideia de antropologia reversa de Roy Wagner (2014).

Ainda no primeiro parágrafo, ele nos aponta uma dubiedade de interpretação do seu argumento sobre o aprendizado da língua portuguesa a partir do termo “avançar”. Note-se que, no caso, o emprego intuitivo deste verbo denota uma dupla interpretação. Percebe-se excessos de sentidos que se extraem da expressão. A ideia de “avanço” como ‘progresso, no sentido de introdução de novas tecnologias’, sobretudo, no sentido prevaemente que é o de avançar, atacar, ou seja, a tecnologia está avançando sobre os jovens e não os fazendo avançar. De mesmo modo, essa situação se repete quando ele diz que os jesuítas avançaram contra os indígenas que se situavam no litoral ao lhes impor a língua portuguesa. Essa fala explicita a consciência histórica do contato e as estratégias por eles desenvolvidas para se protegerem desses avanços, ou melhor dito, ataques ou etnocídios.

Essas estratégias se mostram como modos de controle sobre o território, controlando a tecnologia que chega e o uso da língua portuguesa no cotidiano. “A gente estudou para entender a fala, a técnica de vocês, a lei”. Os estudos dos brancos não seriam nada mais que modos de se instrumentalizar e de se preparar para se contraporem a possíveis espoliações e explorações, tais como as ocorridas no passado e que decorrem do contexto atual, das quais possuem consciência. Mas sobretudo para lidarem com as demandas do presente, diante de um contexto político que ameaça os direitos dos povos indígenas, por meio do descrédito e do desmonte de políticas sociais e ambientais, e pela valorização de interesses contrários aos dos povos da floresta, manifestados pela ganância dos ruralistas. Não é à toa que não apenas as fronteiras do território indígena do Xingu sejam vítimas de ameaças constantes, como mostra o Mapa 3.

Nesse mapa é possível observar como as áreas no entorno do território são as mais afetadas pela pressão madeireira, pequenas centrais hidroelétricas (PCH), caça e pesca predatórias, turismo, estradas e ferrovias, lixo agrotóxico e, por último, o uso de agrotóxicos – só para citar alguns dos problemas que enfrentam.

Mapa 3 - Mapa de ameaças sobre o Território Indígena do Xingu



Fonte: ATIX, 2016.

Em meio ao território, ainda que situado no mapa, a contaminação das águas pelo uso de agrotóxicos afeta a água que bebem e utilizam em seus afazeres. Em função de desequilíbrios ecológicos desencadeados pela devastação do entorno, há também o aumento de ataques de predadores. Em campo, notei a presença de besouros invasores que, segundo biólogos que lá estiveram, trata-se de predadores da soja que estão se espalhando paulatinamente para as roças de mandioca no Alto Xingu. Outro exemplo de desequilíbrio ambiental, este mais grave, é o aumento de ataques de onça nas aldeias ou em suas proximidades.

Em 2018 houve o registro de dois óbitos em virtude de ataques de onça (uma senhora Kamayurá e um dos meus interlocutores, Malalo Waurá). No caso dos ataques de onça, há que se considerar que a explicação dos cientistas ambientais se sobrepõe e permeia a explicação atribuída pelos Wauja.

Na ontologia wauja “o esquema dos seres extra-humanos apresenta-se como uma tríade, que liga o yerupoho (o ser antropomorfo que se transforma em apapaatai), o próprio apappatai (a roupa vestida pelo yerupoho na transformação) e o animal, planta ou artefato (que confere ou inspira a forma corpórea do apapaatai)”. (BARCELOS NETO, 2000, p. 53).

Contudo, a compreensão wauja sobre as “roupas” deriva criatividade dos seres yerupohos, que criaram “capas” de proteção contra os efeitos destrutivos de Kamo (sol). Quando os yerupohos se vestem com as roupas passam a tomar forma de espécies animais que hoje existem<sup>84</sup>. Aqueles yerupohos que não criaram nenhuma roupa se transformaram em lagartixas, cobras, vermes, monstros de diversas formas ou gente com deformidades.

---

<sup>84</sup> De acordo com Aristóteles: “se nenhuma espécie é igual a outra é porque cada roupa foi anatomicamente desenhada/traçada de acordo com as capacidades criativas e expressivas de cada yerupoho” (2005, p. 89).

Figura 20 – Onça fotografada nos arredores da aldeia Piyulaga



Foto: ICMBIO. Fonte: Arquivo da Associação Tulukai.

Segundo me contaram alguns interlocutores Wauja, o ataque fatal contra Malalo foi resultado da vingança de um parente feiticeiro, que se vestiu com a roupa de onça ‘*yanumaka*’ (no caso, porém poderia ter sido qualquer outro animal predador, ainda que a onça ou o jaguar seja considerado o mais temido). A “roupa” ou “capa” é usada por pessoas com a finalidade de transformar-se no animal e valer-se de suas potencias para atacar uma vítima em particular, que pode ser um inimigo ou mesmo parentes próximos.

Esta versão remonta à um trecho das histórias míticas contadas pelo povo Wauja, no qual, numa aldeia dos seres yerupohos, os homens haviam se ausentado da aldeia para uma pescaria coletiva e acabaram se demorando mais que o comum, sendo assim, as mulheres enviaram um rapaz em reclusão, Kamarapirá, para descobrir a causa da demora. Quando chega ao rio, ele observa com os homens confeccionando roupas e vestindo as mesmas, ao passo que ao vesti-la transformavam-se em “bicho”, animais completos ou híbrido de animais com humano. Ao chegar na maloca, Kamarapirá narrou o que viu às mulheres, o que gerou uma reação de revolta por parte delas, e assim transformaram-se em mulheres com hiperpoderes ou hipermulheres (Yamurikumã) e levaram as coisas dos homens para dentro do buraco do tatu-canastra e abandonaram a aldeia (VIVEIROS DE CASTRO, 1977). Logo, transformar-se em bicho é fundamento da ontologia perspectivista wauja e quando “um animal exhibe uma agressividade

incomum, os Wauja não duvidam em identificá-lo como um apapaatai, um ser muito mais próximo do polo monstro/espírito do que do polo animal” (BARCELOS NETO, 2008, p. 69)

Para investigar essas ocorrências que estavam ameaçando a vida dos indígenas do Alto Xingu, foi convidado uma equipe de especialistas do Programa Pró-Carnívoros vinculado ao ICMbio, na tentativa de identificar, capturar e, possivelmente, remover o animal da área. Eles instalaram 5 armadilhas fotográficas na aldeia Piyualaga e conseguiram identificar a onça responsável, mas não a capturaram (Figura 6). Os Wauja, que estavam designados a matar a onça-feiticeiro, não se privaram de procurá-la, mas após o registro fotográfico, a onça nunca mais foi vista.

Retomando a fala de Kaji, outro aspecto que se pode destacar para é análise e a comparação estabelecida com o povo Bororo. Ao considera-los como povos que sofreram perdas culturais inestimáveis, como a língua, Kaji se coloca na mesma posição que levou muitos Wauja a se autodesignarem “índios de verdade” em detrimento daqueles que sofreram maiores espoliações, por maior e mais intenso que tenha sido o sofrimento desses povos em contextos de guerras e epidemias. Essa diferenciação alimenta uma hierarquia cultural entre “parentes” de outras etnias.

Entre os Wauja, os elementos da cultura ocidental são apresentados na aldeia como instrumentos ou acessórios, e são sempre facultativos, caso por exemplo, da comida, quando Kaji fala um pouco sobre comensalidade: “*mesmo assim a gente come a comida de vocês: café, açúcar, feijão, arroz [...] se tiver lá, se não tiver, não tem*”. Essa fala evidencia que eles podem se apropriar de elementos que pertencem ao modo dos brancos sem precisar viver como os brancos (*Kajaopa*, na língua Wauja).

Embora alguns itens, a meu ver, já tenham sido incorporados à dieta diária, tornando-se indispensáveis, como o café e, em muitos casos, o açúcar. Quando não possuem tais produtos e não têm condições de comprá-los na cidade, eles se encarregam de consegui-lo na aldeia mesmo, por meio do *uluki*<sup>85</sup>. Kaji comenta, a seguir, sua relação com o açúcar e com a comida, introduzidos quando morou durante um período em Canarana.

*Quando uma vez eu conheci uma casa. Cada casa oferecia café. Minha boca estava doce, igual pequi. Eu fui em uma [...] e eu quando conheci a comida do não-índio eu tinha 18 anos de idade, eu saí para estudar e comi muita*

---

<sup>85</sup>Ritual alto-xinguano de troca de artefatos e outros produtos.

*coisa. Quando eu estava fazendo formação, faculdade, eu tirei meu sangue, e foi quando eu descobri que meu sangue estava adoçado. Aí que eu percebi que eu sou diabético. Aí eu comecei a tomar remédio e agora que eu tô tomando ervas, é que eu voltei ao normal. Por isso quando eu venho à cidade, eu tento me controlar. Eu não como qualquer coisa. É isso que eu ensino para os jovens, esse açúcar, café, refrigerante isso é doença. Isso é doença.*

Kaji, que atualmente mora na aldeia Piyulaga, chegou a emagrecer mais de 15 quilos. Ele conta que ganhou peso na cidade e chegou a ficar diabético. E esse é um dos grandes problemas da introdução de alimentos industrializados entre os indígenas. O consumo de açúcar, segundo eles, deixa o “sangue doce” e mais propenso para raptos de *apapaatais*, ou seja, ficam suscetíveis às doenças, isto é, em estado de *witsixuki* “que não é uma manifestação da doença e sim uma abertura” (BARCELOS NETO, 2007, p. 76). Pois, a vontade interdita de alimento, um antojo alimentar não satisfeito é capaz de desencadear doenças. A pessoa em estado de *wirsixuki*, como comentaram os interlocutores da etnografia de Barcelos Neto, “fica com a alma saliente”, o que facilita a visibilidade cenital dos *apapaatais* para o seu rapto. O rapto da alma da pessoa implica um passeio e uma dispersão da alma em fragmentos que se transformam no *apapaatai* (bicho) que lhe fez mal, desencadeando, assim, um processo de animalização no doente. Com isso, o doente pode ainda tomar feições ou comportamentos do espírito *apapaatai* do animal que o adoeceu.

Além dos desdobramentos do estado de *witsixuki*, há que se considerar o impacto do lixo, que entre os Wauja, até os dias de hoje, parece bem manejado. É costume queimar os resíduos, mas a cada dia estes são compostos por uma quantidade maior de plástico, o que os torna cada vez mais inflamáveis. Não por coincidência, em setembro de 2019, uma casa que se situava próxima ao local onde os Wauja queimam o lixo, pegou fogo, e mesmo com a mobilização de todos para apagar o incêndio, a casa não pode ser recuperada, queimando-se por inteiro.

Os problemas que atualmente os Wauja enfrentam em seu dia-a-dia são, muitas vezes, decorrentes do contato com os *kajaopa*, os caraíbas ou brancos. E mesmo para estabelecerem pontes políticas de lutas por seus direitos o deslocamento de referências, as analogias e as traduções se tornam meios indispensáveis para garantir a soberania sob o território

Percebo o esforço de Kaji no relato mencionado, em tensionar realidades distintas para extrair-lhe uma zona de contato que permita o diálogo e a produção de conhecimento entre integrantes de culturas diferentes. Com a liberdade do emprego deste

conceito, inclino-me a pensar que esses esforços de tradução e analogias engendrados, poderiam ser noemados por *antropologia reversa*. Sendo ela um meio de interseção de diferenças e de fazer comunicar uma cultura a outra. Seria por meio da antropologia reversa que indígenas explicariam sua cultura para os caraíbas e através dela buscariam a compreensão sobre a cultura caraíba, *kajaopa*.

### 4.3 Os Wauja mundo afora: viagem, moradia e antropologia reversa

A tese de Maria Inês Mello (1999) mostra como se deu a interação do povo Wauja com a sociedade nacional e a um sistema internacional. Ela destaca que, uma das primeiras atitudes nessa direção desde a fundação do datado Parque Indígena do Xingu, foi mandar alguns jovens rapazes para estudar na cidade, e assim, aprender melhor o português e a matemática, disciplinas instrumentais básicas, cujo domínio parece tornar o contato menos desfavorável para eles.

Muitos foram os jovens que se deslocaram para estudar nas cidades do entorno. Completar o ensino médio era um investimento feito pela família à seus filhos. Bancavam a estadia dos jovens apenas enquanto estudavam, tendo estes a obrigação de retornarem às aldeias de modo a contribuir com a vida da comunidade e com seus parentes quando finalizassem seus estudos. Os pais pagavam a alimentação e a moradia com mesadas que, na maioria das vezes, era dadas em boladas de notas de dinheiro ao jovem, que deveria assim, saber administrar o montante por si só. Muitas vezes esses estudantes moraram em casas de outros parentes ou na “casa dos wauja”.

*Ari, filho de Tirawá, se mudara para Canarana e ao final do terceiro colegial, em 2014, retornara à aldeia Piyulaga, mesmo ano que estive por primeira vez lá. Conversamos bastante, por uma aproximação espontânea da parte dele, já que ainda se sentia muito próximo do contexto urbano, conversar com gente de fora lhe fazia bem, dizia ele. Ele me contara que trouxera de Canarana uma barraca de camping na qual dormia desde que chegara, já que passara a estranhar a falta de privacidade das casas. Atualmente Ari se casou e já possui sua roça própria, mas lembra das dificuldades que encontrou tanto na cidade, quanto na aldeia, logo após seu retorno.*

As dificuldades mais triviais dos alto-xinguanos que moram nas cidades do entorno, são, sobretudo, a discriminação, o preconceito e os problemas relacionados à

linguagem. Já quando retornam vivem o paradoxo de serem recebidos como os provedores de bens materiais para a comunidade, ao mesmo tempo em que são desvalorizados por não saberem desempenhar satisfatoriamente atividades cotidianas tais como pescar, plantar, fazer cestos e outras (MELLO, 1999).

Estudar fora, como foi dito, é uma espécie de investimento que os pais fazem para que seus filhos se preparem para o “mundo dos brancos” – na terminologia que eles utilizam – e, para que eles retornem seus conhecimentos em benefício dos parentes e da aldeia. A certeza do retorno está implícita na intenção dos pais. Foi comentado comigo, informalmente, que a família, representada pelos pais, coloca o retorno como critério da permissão e do apoio de ida.

De certa forma, a experiência de estudar fora da aldeia se configura como moradia e não como uma viagem, ainda que o conceito de viagem de James Clifford (1997; 2000) defina o movimento de partida de um lugar para outro seguido retorno”, de modo que essas experiências duradouras fora da aldeia poderiam também ser compreendidas como viagem. Na tese de Amanda Horta (2018) sobre xinguanos em Canarana, a autora joga com os termos *morar* e *demorar*. No limite, moradia poderia se definir como a viagem demorada ou a viagem que demorou.

Atualmente, entre os Wauja, há três indígenas fazendo graduação *strictu sensu*, são dois estudantes de geografia e um estudante de arqueologia. Os três ingressaram na universidade por meio das cotas especiais para populações indígenas. Há também outros estudantes na aldeia. Amuto, por exemplo, era um estudante viajante, deslocava-se para Goiânia duas vezes por ano para concluir sua formação em Licenciatura Indígena na Universidade Federal de Goiânia (UFG). Algumas vezes, sua esposa e filhos pequenos o acompanhavam. Eles se hospedavam em pousadas caseiras, como pensões que se aluga por temporadas curtas, e ali passavam um bimestre de aulas. Em todas as suas idas a Goiânia, Amuto aproveitava para levar cerâmica para vender e voltava com vestidos, que comprava aos montes nas confecções da Rua 44 (rua de comércio de roupas a preços de confecção, localizada em frente à rodoviária da cidade), para presentear as mulheres da aldeia.

Emá Waurá foi o primeiro da aldeia Piyulaga a passar no vestibular em uma universidade federal. Ele, Tirawá (seu pai), Tapiwá (seu tio) e Wekepe vieram a São Paulo, onde Emá e Wekepe prestaram a prova. Emá passou. Daquele momento em diante, ele se mudaria para São Carlos-SP, três meses depois ele partiu. Emá, que era muito amigo de Kamani (meu irmão), se despediu da turma de primos e colegas parceiros para fazer

amizade com pessoas diferentes dele. Na classe dele, Ema me contou que havia também outros indígenas, “parentes guarani, parentes carajá, mas xinguano só tem eu”. Ele começava a lidar com calendários, cronogramas, pastas e outras estratégias de organização acadêmico-urbana, com as quais até o momento ele nunca tinha se deparado com tanta intensidade, além das festas, onde ele podia contar aos colegas como é sua vida na aldeia e aprender os jargões e malícias do jovem urbanizado.

A adaptação da pessoa após um trânsito radical como este, “da aldeia para a moradia estudantil”, como o vivido por Ema, de certo modo se associa com a escolha de vida que assumiu Kamani, que, logo após a partida de Ema, encontrou uma via para estudar fora, mas dessa vez não eram estudos acadêmicos, mas bíblicos.

Numa tarde, em meados de julho de 2018, Kamani me ligou de um smartphone em uma chamada de vídeo. Para minha surpresa, ele contou a novidade que havia se mudado para Dourados-MS, em função de uma formação evangélica missionária. Kamani, filho de Atakaho, cacique da aldeia, recebeu a educação de um chefe, isto é, voltada para tal função. Ele se destacava muito na luta de huka huka e era considerado um guerreiro por isto. De porte robusto e com nítido interesse pela cultura urbana – evidenciado em suas tatuagens e nas músicas que ouvia –, foi mobilizado pela perspectiva de viver algo novo e não tanto pela religião, de acordo com o que ele me contou. Nesta chamada, ele me disse que a palavra de Jesus é bonita e que o convívio com seus amigos é agradável, assim como a comida servida lá, mas que sentia muita saudade da família e de comer peixe com pimenta e beiju. No Kaumai de 2019, Kamani não esteve presente para lutar, pois não tinha dinheiro para o deslocamento, e também porque, segundo Warú, tinha aulas e o pastor não o liberou. Tampouco Ema veio para a festa de fim do luto pelo mesmo motivo: não podia faltar às aulas.

As viagens, ao contrário do cenário de moradia, permitem uma porosidade temporal entre os lugares de onde se partiu e aquele para onde se vai. No caso da moradia, diferente da viagem, não é possível conciliar os calendários de ambos lugares, enquanto uma situação de viagem é pensada dentro de uma agenda que permite uma participação em contextos mais amplos.

Deixar que a memória de um lugar seja substituída por outra, até seu apagamento, poderia levar décadas. E isso seria o fim, pois com a licença poética das palavras de Guimares Rosa, “o que se lembra, se tem”. O que percebo é a ocorrência de uma sobreposição de memórias que permitem associações, familiaridades e até mesmo analogias e comparações que poderiam ser entendidas como antropologia reversa. Não é

à toa, que brincadeiras como a de Akari, quando o ciceroneei em São Paulo e o levei à feira-popular perto de minha casa para comprarmos peixe, ele disse: “Ah, então aqui é sua lagoa!?”. Nesse mesmo tom, Tapiwá, ao me levar para pescar disse: “aqui é nosso mercado”. Na transcrição da fala de Kaji, ele também tece comentário similar: “*Lá não tem mercado, e se você quiser mercado, você tem que entrar na mata, pra pegar a caça na mata; você tem que entrar no rio, pra pegar peixe pra você comer. Aí você tem que entrar na roça, coletar a mandioca, ralar, peneirar e fazer um beiju. Tapioca, né? Beiju é a tapioca que vocês dizem*”.

Figura 21 – Peixaria da feira popular da vizinhança



Fonte: Fotografia da autora, arquivo pessoal, São Paulo, 2017.

As comparações e analogias vão sendo tecidas com os elementos de memória de que o sujeito dispõe, e vão significando o espaço desconhecido com os códigos já conhecidos. Nesse mesmo ensejo, o pai de Tukupé olhou para minha gata de estimação, também numa situação de hospitalidade, voltou-se a mim e disse: “Apapaatai, bicho”. Por essa mesma razão, Atapuja não quis comer camarão quando lhe foi oferecido num restaurante peruano no centro de São Paulo, chamando o camarão de apapaatai.

Há entre os Waurá uma série de tabus: alimentares, sexuais e laborais. Alimentar-se de determinados animais ou usar certas matérias-primas abre um canal de contato com o princípio vital dos yerupoho e

apapaatai, o que pode provocar estados de doença nos humanos. A transgressão dos tabus alimentares é uma das situações privilegiadas que viabilizam a aproximação entre os humanos e as alteridades ‘sobrenaturais’ (BARCELOS NETO, 2000, p. 53)

Ao passo que traduzem elementos alheios ao território com os termos próprios, quando estão em situação de viagem, os Wauja continuam em vigilando o que comem e continuam mantendo determinadas prescrições que seguem nas aldeias.

Numa abordagem similar, Oscar Calávia Saenz (2015), ao pensar o território do povo Yaminawa do grupo Pano, residentes atualmente no estado do Acre, diz:

Os Yaminawa estão sempre de prontidão para traduzir as novidades encontradas na cidade em termos da sua experiência prévia: desde o café dos brancos, identificado ao Txapo (mingau de banana), até à televisão, equivalente à ayahuasca, uma comparação muito comum na Alta Amazônia. (SAENZ, 2015, p. 274).

Tukupé lembrou também de outra analogia, o fato que entre os kajaopa e wauja se cunha o termo veado para designar um modo de habitar o mundo, e até mesmo esse modo de habitar o mundo possui uma identificação mítica com as narrativas ancestrais. Transcrevo aqui uma fala em que ele cita essa comparação de usos semânticos:

*Na cidade não tem muito homem que quer virar mulher? Então eu quis entender isso, porque entre os Wauja não tem. Não tem gay na história do povo Wauja, na história não existe e daí entre não existir, existiu um, durante esse tempo ele era mal falado, mas as pessoas não sabiam que ele era gay, ele se vestia de mulher. As pessoas ficam só rindo dele, não ligava nada. Aí chegava um tempo ele menstruava, ele até usava a calcinha das mulheres, o uluri, ele usava também o cinto de mulher. Quando ia começar as festas ele se vestia, o povo ficava tirando sarro dele. Ele só convivia com as mulheres, não convivia com os homens. Ele até dançava o Yamuricumã. Quando ia fazer mutirão ele acompanhava as mulheres, e elas tomaram ele como um escudo delas, porque ele tinha mais força para usar o facão. Até que certo tempo tinha uma mulher que desafiou ele, e foi assim: eles foram pra roça sozinhos. E onde a mulher, geralmente na época, quando a mulher veste o uluri significa que ela não quer nada com você. Quando ela tira o uluri e a pessoa está na floresta, significa que ela quer ter relação com você. Que ela está te provocando para acontecer alguma coisa. Eles tinham ido buscar lenha, e enquanto ele estava rachando lenha a mulher sentou ali. Depois que ele conseguiu rachar tudo, que foi lá e amarrou, ele chamou a mulher e ela foi lá, sem uluri, se apresentou pelada. E ele disse a ela: “pode fechar tudo isso, eu já sei o que você quer, você quer derramar meu esperma, pode fechar, pode fechar, eu não quero saber disso não.” Então ela vai até o centro da aldeia ela acaba denunciando o jeito que ele se comportou e as coisas que ele falou. Foi lá e contou toda a fala dele, disse que foi lá e ele*

*recuou. Tirando esse caso cheguei na conclusão que na nossa sociedade não existe yutá (veado). E nós chamamos yutá quando a pessoa não termina sua atividade, daí outra pessoa faz atividade por ela. Por exemplo, o rato tinha feito a casa tradicional bonita aí o veado viu. Ah, ele é pequeno e eu sou maior, porque que eu não vou ter casa também, daí ele foi lá e viu o teto de sapê e foi lá arrancar o sape, aí arrancou sapê e tinha aquele mundo de sapê ali. Dali a pouco o rato foi lá e perguntou para ele ei primo que que você tá fazendo aí? --Eu vi sua casa tão bonita, quero ter uma pra mim também... Você é pequeno eu sou grande, eu posso ter uma casa também. Daí o rato perguntou: você já preparou alguma coisa? O esqueleto? O esteio? Começou a descrever para ele: --Primeiro vc vai cortar esteio, depois você vai cortar estenho, e depois pega a pindaíba, depois pega a embira, depois você pega a varinha e depois você pega esse sapê. E assim você vai trançando o sapê e assim vai ficar bonito. Você tem que seguir a ordem. Você pulou as fases e já está arrancando sapê – disse o rato ao veado. O veado se irritou de antemão e disse: Ah, então significa que eu não vou ter condições! O rato disse: você precisa começar o caminho desde um ponto até chegar na cobertura de sapê. O veado disse: --eu desisto! Foi até a beira de um campo limpo e esparramou todo o sapê por lá. E é por isso que hoje a gente encontra sapê perto das paisagens de campo limpo -, é o sapê do veado. Daí os Wauja acabam tendo essa gíria de yutá para falar de alguém que vê as coisas dos outros, tenta fazer, não consegue e pára o trabalho e a atividade ali mesmo. Então a gente chama ele de yutá. “Ih ele fez yutá, coitado ele”. O yutá faz as coisas fora de ordem, pensa que é fácil e quando descobre a dificuldade e o processo das coisas ele vai lá e desiste.*

Esses pequenos relatos nos oferecem exemplos de interação de viajantes Wauja em contextos de alteridade e nos levam a pensar os modos como eles codificam e se familiarizam com o espaço e os contextos de alteridade.

#### **4.3.1 - Experiências replicadas: um roteiro por São Paulo**

Pela repetição da experiência de sujeitos viajantes de uma mesma etnia, vai-se criando um padrão de experiência ou um roteiro que se aplica aos demais parentes, e isso não só a partir das perambulações tradicionais, mas também a partir de suas viagens atuais.

Um exemplo disso foi o que percebi entre os parentes Wauja que me visitaram em São Paulo, que viajavam com a intenção de vender cerâmica, e se hospedaram em minha casa. Desde sua chegada, eles contavam comigo para o transporte, alimentação e produção da venda de cerâmica (contato com compradores, divulgação das peças, negociação com lojistas etc.). Ao fim, sempre me pediam que os levasse “na loja de miçangas” localizada na Rua 25 de Março, região central da cidade, onde costumam

comprar não somente as contas para fazerem colares, pulseiras e cintos – geralmente em grandes quantidades –, mas também toda ordem de produtos que os interessasse, como lanternas, fones de ouvido e até mesmo meias brancas e massagedores à pilha, diversificando, assim, o regime de mercadorias que circulam na aldeia, produzindo diferenças no acesso a esses produtos e variações na dinâmica de resíduos produzidos na aldeia.

Por sua vez, os contatos estabelecidos na cidade fomentam outras idas e apresentam vias para a manutenção desses deslocamentos em uma frequência contínua. Pois, como foi dito, a partir da chegada de viajantes não-indígenas até a aldeia, e da confiança e da amizade estabelecida, a casa desses viajantes torna-se um novo destino para as viagens do povo Wauja, e assim ocorrem trocas de dons e de hospitalidade.

A chegada de pessoas nas aldeias Wauja implica a ampliação da cartografia dos possíveis trajetos de viajantes Wauja. Por meio de um sistema de dádiva, pode-se reconhecer uma reciprocidade de acolhida. Os Wauja acolhem o viajante forâneo, logo, o forâneo acolhe o viajante Wauja. Com isso, expande-se uma malha de alianças afetivas entre o povo Wauja e amigos não-indígenas.

Figura 22 - Tirawá, Ema, Wekepe e Tapiwá na rodoviária Tietê em São Paulo, quando os dois jovens vieram fazer a prova do vestibular.



Fonte: Fotografia da autora, arquivo pessoal.

\*Na caixa de papelão carrega miçanga para aldeia, para uso pessoal e de encomenda de muitos parentes.

Figura 23 – Yanapukuwalo e a paleta de cores do verde pro azul



Foto: Autora. Fonte: Arquivo pessoal. Loja de miçangas LDI, conhecida entre os xinguanos por ter preço diferenciado para indígenas. São Paulo-SP, 2017.

Figura 24 - Viajantes wauja interagindo com imigrante senegalês



Foto da autora. Fonte: arquivo pessoal.

Figura 25 – Passeio na Rua 25 de Março



Foto: autora. Fomte: arquivo pessoal, São Paulo, 2017.

Figura 26 – Roupas de onça na 25 de março, São Paulo, 2019



Foto: autora. Fonte: arquivo pessoal

#### 4.4 Considerações etnográficas sobre a bagagem do viajante Wauja

Nas viagens do povo Wauja em sentido aldeia-cidade, eles carregam poucas roupas e objetos pessoais na mala. E é de costume colocar uma valise a mais dentro da mala para o retorno. Eles saem com poucas malas, mas com inúmeras caixas com cerâmica, colares e pulseiras de miçanga e até mesmo os pesados bancos de madeira. Mas a cerâmica wauja é o principal objeto de circulação e troca deste povo.

Para transportá-las, eles as embalam com pedaços de colchão e colchas antigas, utilizam até mesmo a palha retirada do telhado das casas para garantir que as peças cheguem intactas à cidade de destino. Eles acomodam as peças de forma bem justa e encaixada em caixas de papelão para não se danificarem durante o transporte. A viagem pode durar três dias de acordo com o meio de locomoção e estradas escolhidos.

Da aldeia Piyulaga a única estrada que conecta a aldeia a outras aldeias e localidades por terra é a estrada que leva até o Posto Leonardo. Existem, todavia, uma miríade de trilhas que conectam os caminhos radiais que levam aos lagos, roças e pequizais. A aldeia Piyulaga dispõe de 4 lagos, dentre eles a grande lagoa que dá nome à aldeia. Essas trilhas são frequentadas e cuidadas diariamente por eles. Dali coletam recursos utilizados em seus rituais, como o pequi, penas, sementes etc.

A estrada foi construída pelos próprios Wauja com apoio da prefeitura de Gaúcha do Norte que lhes disponibilizou um trator para tal feito. É frequente encontrar ravinas causadas pela chuva e troncos de árvores caídos, obstruindo a passagem.

No posto Leonardo há a porto do rio Tuatuari, afluente do Rio Culuene da Bacia do Xingu. Pelo rio Tuauari em direção Sul há a cidade de Gaúcha do Norte. Ainda no curso do rio em direção norte, o trajeto conecta-se ao porto Kalapalo de onde segue uma estrada até o distrito Pingo D'Água, no município de Querência, lugar que funciona como um entreposto para os viajantes. Lugar onde costumam parar para um prato-feito ou um refrigerante na venda da Mariana.

Do Pingo D'água seguem estradas para Canarana e Querência. A distância aproximada do trajeto por chão de terra do porto Kalapalo até Canarana é de cerca de 600 km. A estrada do porto Kuikuro conhecida pelos Wauja como a estrada dos Kuikuro é intransitável no período das chuvas, pois costuma alagar e mesmo veículos com tração 4 x 4 encontram dificuldades de trafegar por ali.

A cidade de Canarana também se manifesta, em muitas ocasiões, como um

entreposto de viajantes. E neste caso, isso se dá em razão de sua localização e disponibilidade de malha viária privilegiada, que conecta outras cidades importantes do entorno e importantes estradas federais que ligam as cidades às capitais e importantes centros urbanos. A rodoviária de Canarana é a maior das cidades do entorno e aquela que oferece mais opções de destinos.

Uma vez que chegam às cidades do entorno param para comer e depois encaminham-se para suas acomodações. Em Canarana em geral se acomodam na casa dos Wauja, casa doada por uma missionária evangélica, da qual Tukupé comenta na transcrição disposta na seção X do capítulo X.

Seja qual seja a motivação da viagem, eles levam consigo produtos para vender, que são a moeda de troca deles durante a viagem, utilizadas para cobrir os custos da mesma e também, para presentear amigos e pessoas recém conhecidas, criando dessa forma alianças afetivas, as quais se intenciona que perdure para outras ocasiões. No entanto, quando a intenção da viagem se dá exclusivamente para a venda do excedente de artesanato manufaturado na aldeia viajam com ainda mais bagagem. Peti Waurá viera por primeira vez à São Paulo e nesta viagem levava consigo o volume de cerca de uma tonelada em caixas com cerâmicas, bancos de madeira e miçangas.

Coincidentemente tomei o mesmo ônibus que Peti da cidade de Canarana para Goiânia, que sairia às 17 hrs da tarde e chegaria pela manhã. Pudemos interagir durante o percurso e pude também ajudá-lo com sua bagagem. Em Goiânia, ele preferiu pagar pelo serviço de carregadores da rodoviária. Ele já tinha seu bilhete comprado para São Paulo, apenas para às 22 hrs da noite, enquanto meu ônibus também para São Paulo sairia dali uma hora. Mesmo tendo que passar 14 horas na rodoviária de Goiânia, ele disse que as horas passariam rápido observando o movimento das pessoas vindo e chegando e que ficaria perto de seus pertences, mas quando precisasse sair confiaria as caixas de artesanato aos cuidados de quem estiver por perto.

Como eu chegaria antes ele pediu que eu o buscasse na rodoviária de carro e o levasse até o hotel onde se hospedaria na Rua Augusta, região central da cidade. De modo que nos despedimos e voltamos a nos encontrar no dia seguinte.

Tratava-se de uma logística difícil, mas em nenhum momento eu o vi desanimar e o entusiasmo o levava a prosseguir. Depois de instalarmos as caixas no porta mala e bancos traseiros do carro, seguimos para o hotel. O veículo estava abarrotado e não havia estacionamento ou lugar permitido para parar na Rua Augusta para o desembarque melindroso das peças. Parei no estacionamento privado mais próximo e

seguiu ao hotel sozinho enquanto estacionava para conseguiu ajuda para descarregar o carro. Caminhamos até o hotel carregando as caixas no braço. Chegando lá para dar entrada no hotel, os funcionários deixaram que Peti guardasse suas caixas em um depósito que se situava na planta base do edifício próximo ao saguão.

O hotel Aurora é o hotel onde outros viajantes Wauja costumam se hospedar. Indicado por seus parentes pelo fato de ser central (perto de grande parte das lojas de artefatos indígenas, para as quais vendem suas peças e das quais já possuem contato com os lojistas), por ser barato e pela questão de que os gerentes deste hotel facilitam a venda ali mesmo, ao oferecer uma sala de depósito na planta baixa do edifício, onde podem guardar e expor as peças e até mesmo receber compradores. De modo que, os lojista que compram em atacado ou o comprador individual que compra à varejo podem passar ali, escolher as peças, de modo que eles próprios se encarregavam do transporte das mesmas; evitando que os Wauja tenham que se deslocar com tanto peso cada vez que ofereçam suas peças em locais diferentes.

Para viabilizar a venda, eles divulgam suas viagens e a venda das peças nas redes sociais e fazem contato com diversos conhecidos pedindo que lhes ajude a divulgar também (Ver Figura 27)

Figura 27- Akari divulga um cartaz no qual ele vende pintura corporal com grafismos tradicionais aplicado em jenipapo



Fonte: Print de tela na postagem de Akari Waurá.

Peti e eu, tomamos quase toda a manhã entre o deslocamento e sua instalação no hotel. Almoçamos juntos em um prato feito ali mesmo na Rua Augusta e lhe informei dos locais interessantes para visitação ali nas redondezas, comentei a ele sobre a Avenida Paulista, que se situava a alguns metros dali e voltei para minha casa. Mais tarde ele veio a contar-me que passara toda a tarde no hotel esperando compradores, assim como nos outros dias que ficou em São Paulo, fazendo apenas curtos passeios na Av. Paulista e nas lanchonetes do entorno.

Seu último dia de viagem ele havia reservado para conhecer a Rua 25 de Março e trazer consigo os presentes e encomendas de seus parentes. Entre os Wauja que viajam   São Paulo   comum levarem consigo extensas listas de encomenda de miçangas, pois conhecem uma loja que oferece 30 % de desconto   indígenas. E nesta mesma loja que compro as contas que levo para também   aldeia para presentear “parentes” e participar de rituais de uluki<sup>86</sup>.

Figura 28– Cenas de um uluki



Foto: autora Fonte: arquivo pessoal.

---

<sup>86</sup> Ritual alto-xinguano de troca de artefatos e outros produtos. Sobre o assunto ver Marina Novo (2018).

Foto 29 – Uluki na aldeia Piyulaga



Foto: autora Fonte: arquivo pessoal.

Na viagem de retorno de São Paulo em sentido Goiânia e depois Canarana, eles usam a valise sobressalente que levam consigo, ou mesmo compram malas novas para levarem e outros produtos como vestidos, lanternas, carregadores portáteis de celular, agasalhos de frio, relógios e tudo aquilo que tenha lhes chamado a atenção e que puderam comprar. Muitas vezes, como pude observar, gastam a grande maioria de dinheiro que arrecadaram com a venda de bancos, cerâmicas e colares e não levam grandes montantes para casa. Quase todo o dinheiro é convertido em compras. Até mesmo porque o dinheiro se transforma em moeda local: miçanga. Pois é geralmente com essas contas, que eles participam de uluki, pagam dívidas e pagam aos serviços xamânicos dos pajés.

Quando viajam por outros motivos, ainda assim trazem consigo cerâmica e outros artefatos para vender, sendo o dinheiro arrecadado em trocas das peças o montante que terão os custos e gastos da viagem. A quantidade de dinheiro também determina em alguns casos a duração de suas permanências fora da aldeia. Caso ganhem mais dinheiro podem permanecer mais tempo, embora, como observado há contextos em que eles demoram a voltar justamente por não terem o dinheiro da passagem e do frete de volta. O que faz com que eles fiquem “rodados”, como dizem em seus próprios termos. É muito comum encontrar viajantes Wauja “rodados” em Canarana, à espera de carona para a aldeia. Imprimindo aí uma diferença entre morar e demorar.<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> Sobre o assunto ver a reflexão de Amanda Horta em sua pesquisa sobre a presença de indígenas xinguanos em Canarana.

## CAPÍTULO 5 –CIRCULAÇÃO DE PESSOAS E OBJETOS

Este capítulo se dedica à relação entre a circulação de pessoas e objetos, e de pessoas que se deslocam para fazer circular os objetos que produzem. Discutiremos a relação entre a transformação estética presente na arte Wauja em função dessas circulações, ao entender que as transformações percebidas em seus códigos estéticos são um desdobramento do contato de referências estimulado pelas viagens, e pelo comércio com as cidades. A circulação de miganças, máscaras e cestarias, mas sobretudo, da cerâmica wauja, é o ponto focal deste texto.

Com isso, discutiremos os deslocamentos de sentidos atribuídos às peças trazidas das aldeias Piyulaga e Piyuleune, do povo Wauja, Alto Xingu, Mato Grosso, para o Museu do Índio de Uberlândia, em função da exposição Kamalu Hai e o Canto da Cobra Canoa, projeto desenvolvidos com financiamento do IV Prêmio Ibermuseus de Educação no ano de 2019. A partir desta experiência, pretende-se pensar as “ontologias transformacionais” dos artefatos ameríndios, não apenas no seu contexto de produção, onde são compreendidos como coisas ou seres vivos, mas também no contexto de circulação, quando as panelas Wauja fazem a passagem para o estatuto de objetos etnográficos.

Analisaremos a partir da observação etnográfica ao acompanhar o povo Wauja no processo de exposição e venda da cerâmica, como, a partir desses objetos, os sujeitos paulatinamente vão se inserindo numa estética e economia urbana, que desencadeia com isso, mudanças nos hábitos de comensalidade, linguagem, prioridades e desejos. O conceito de *singularização* é aqui mobilizado no ensejo de perceber os processos de distinção social no contexto da aldeia, quando o viajante se torna um sujeito respeitado pela sua diferença com os demais, por saber mais sobre o “a política dos brancos”, sendo muitas vezes, concebido como o “embaixador” de seu povo entre não indígenas. Desse modo, a partir de uma revisão bibliográfica e tratamento etnográfico verificaremos como a circulação de objetos evoca uma malha de pessoas, lugares e práticas, que compõem as linhas de vida do sujeito wauja atual: já não mais aquele que desconhecia fronteiras, mas aquele, que as conhecendo, as atravessa, numa cartografia expansiva que adiciona a aldeia a outros espaços vividos, assimilados e tornados por si, um território familiar.

Dessa forma esse capítulo tem como ensejo inicial investigar quais são esses códigos estéticos que permitem agregar à cerâmica wauja um valor para além do

etnográfico, um valor também artístico e como isso infere na produção dos indígenas. Sendo esses códigos os elementos suscitados para evidenciar as transformações e singularizações dos viajantes

Tendo em vista esse deslocamento emergente da cerâmica wauja e a incipiência de pesquisas referentes a esses trânsitos e transformações dos códigos estéticos, busco investigar como a criação e a educação do gesto partilhado através das técnicas oleiras tradicionais contribuem para a construção de uma identidade coletiva do povo Wauja.

Além disso, analisaremos quais são os códigos estéticos possíveis de serem identificados no grafismo e na técnica impregnada na cerâmica wauja que possibilitam diferir as cerâmicas tomadas como artesanais daquelas assimiladas como artísticas, ou mais precisamente, aquelas categorizadas por galerias e museus como sendo para além de objetos etnográficos, objetos artísticos. A partir de então, abordaremos a noção do deslocamento como uma forma de circulação e valorização das peças cerâmicas.

### **5.1–Cerâmica e ceramistas Wauja: regimes transformacionais de pessoas e objetos**

Como foi dito, os Wauja são conhecidos no complexo cultural do Alto Xingu como os grandes ceramistas da região, e suas peças circulam por meio do ritual de *uluki* e por redes pessoais de troca. São objetos de uso cotidiano de uso culinário e ritual. Em contexto culinário são utilizados para o cozimento de pequi, preparo de mingaus, *mutapi* (pirão de peixe) e outras receitas, e em contexto ritual elas atuam como pagamento de dívida a humanos (é considerado um importante objeto de troca entre os chefes) e seres extra-humanos, os *apapaatai*. No entanto, além de seu uso entre os xinguanos, o interesse por não indígenas por seu valor estético e decorativo é crescente.

Para o fabrico das peças são utilizadas as técnicas de acordelagem e modelamento (MYAZAK, 1978, p. 232). E uma classificação possível para as peças, trazida por meus interlocutores wauja seria entre potes (*akainkana*), painéis (*kamalo*, *kamalupo*); zoomorfos (tridimensionais e convexas), *apapaatais* e formas recentes, pois percebe-se nessas peças uma transformação iminente de seus códigos estéticos com o passar do tempo, ainda que permaneça um conservadorismo nas formas e pinturas das peças tradicionais, o regime de criatividade wauja inaugura outras possibilidades de

criação, com o modelamento de peças escultóricas, com a marca pessoal do ceramista<sup>88</sup> ou mesmo de peças funcionais, que atendem a demanda do comércio nas cidades, como xícaras e canecas.

Figura 30 – Panela zoomorfa em formato de tamanduá



Foto: autora. Fonte: arquivo pessoal.

A cerâmica wauja possui múltipla presença nos processos de transmissão de conhecimentos tradicionais e contemporâneos. A prática oleira evoca saberes de natureza ecológica que envolvem desde o manejo da paisagem e a manipulação dos elementos naturais – como a extração e modelamento do barro – até saberes de natureza mítico-ritual, ao retomar as memórias das histórias míticas (*aunak*), e de natureza ético-estética, pois atualizam grafismos e formas, mobilizados pelo regime de criatividade no qual se dá sua criação. Além de promover a sustentabilidade econômica dos ceramistas a partir do comércio das peças nas cidades.

No universo alto-xinguano os artefatos estão profundamente arraigados aos aspectos da vida ritual, ao contexto e meio em que são produzidos, aos modos de uso e normativas de produção, e, sobretudo, ao modo como podem agir sobre as pessoas. Logo,

---

<sup>88</sup> Ainda que não seja possível afirmar que isso não existia no passado, em outra escala.

enquanto uma prática local, a produção de cerâmica torna-se a agência de relações que envolvem a paisagem, a cosmologia e a socialidade de pessoas, plantas, animais e espíritos nas aldeias. “As cerâmicas Wauja são índices de intencionalidade” (OLIVEIRA; BARRETO, 2009). Através de seus códigos estéticos pode-se apreender elementos da socialidade e cosmologia desse povo.

No entanto, quando postas em circulação nas cidades, essas peças têm seu caráter original transformado e passam a atender uma demanda de mercado, que varia de acordo com sua destinação. Coloca-se aqui um distintivo entre as peças que se destinam ao comércio massivo em lojas de artesanato e aquelas que se destinam aos museus. Pontuando assim, a função primordial de um museu etnográfico, que é a de produzir conhecimento e atuar na intercessão entre linguagens de culturas distantes. Logo, analisaremos a viagem wauja ocasionada como continuidade do processo da olaria, que se estende desde à coleta do barro às viagens às cidades para venda das peças já prontas.

A relação entre a natureza da produção dos artefatos cerâmicos do povo Wauja, é diretamente ligada à sua complexa mito-cosmologia da cobra-canoa.

Como foi visto no capítulo 2, a mito-cosmologia sobre a qual os Wauja sustentam a sua produção cerâmica refere-se ao mito da cobra-canoa, denominada por eles de Kamalu Hai. Segundo a mitologia Wauja (Barcelos Neto, 2000), a cobra gigante Kamalu Hai havia aparecido há muito tempo, cantando e navegando pelo rio Batovi – mais precisamente na região baixa e média do rio. Ela trazia vários tipos de panelas cerâmicas sobre o seu dorso e ofereceu aos Wauja essa visão primordial, e então concedeu exclusivamente a eles a sabedoria da técnica da olaria. Antes de partir, a cobra-canoa defecou sobre o rio Batovi deixando enormes depósitos de argila, os quais os Wauja fruem utilizando-o como matéria-prima para a produção de sua peculiar cerâmica.

A cerâmica Wauja se caracteriza majoritariamente por uma figuração zoomórfica, referindo-se à relação com os animais, quanto com a forma que os Wauja veem o mundo, sempre conectados com os animais, as coisas, os seres humanos e os seres extra-humanos. O tamanho das peças de cerâmica varia de alguns centímetros até imensas panelas de 115 cm, e a técnica empregada é sempre a modelagem (BARCELOS NETO, 2005). A pintura da cerâmica é baseada em refinados e específicos grafismos, geralmente geométricos e/ou com repetições, remetendo a arquétipos animais. Quanto ao contexto social,

A cerâmica wauja é suporte pedagógico durante a reclusão pubertária das meninas, de brincadeiras infantis, de tradução de imagens oníricas

dos xamãs, de prestígios político e econômico, somados ao seu caráter de “objeto de luxo”, e de afirmação identitária na trama xinguana e extra-xinguana. (BARCELOS NETO, 2005-2006, p. 358).

Apesar das peças cerâmicas Aruak do Alto Xingu datarem mais de 1000 anos (HECKENBERGER, 1996 e 2001 a intensificação da entrada desses objetos na trama extra-xinguana é relativamente recente e se dá por meio de sua inserção em instituições museológicas e galerias de arte, como composição de acervo etnográficos e como objetos de arte dispostos à venda, quando se tratando das galerias<sup>89</sup>.

Nesse processo, percebemos um duplo movimento de deslocamento: primeiro, com relação ao interesse de ambas as esferas, comunidade indígena e museus quanto à circulação de peças indígenas nesses espaços de “prestígio contemplativo”, seja para uma difusão da Cultura Wauja, seja para uma ressignificação dos objetos etnográficos. E segundo, como o fato desse movimento de circulação dos objetos pertencentes a uma identidade comunitária específica pode influenciar na afirmação desse coletivo, mas também incitar um movimento de singularização ou individuação dos indígenas ceramistas a partir das especificidades “autorais” que cada panela vai adquirindo.

Percebemos que essa inserção da cerâmica wauja nesses espaços artísticos levanta algumas indagações e inquietações, dentre elas uma de ordem artística e estética, que questiona quais seriam os “novos” códigos estéticos apreendidos na cerâmica wauja que fariam com algumas de suas cerâmicas comecem a serem assimiladas como objetos artísticos?

## **5.2 O comércio da cerâmica Wauja nas cidades: deslocamentos de sentidos e códigos estéticos**

O volume do comércio das cerâmicas wauja tem aumentado a cada ano nas lojas principalmente nas cidades do entorno do TIX (Território Indígena do Xingu) e capitais do país. A expansão da venda das cerâmicas tem gerado uma maior diversificação das suas formas, porém, as formas tradicionais (painéis zoomorfas, *kamalupo*, com forma

---

<sup>89</sup> Estas instituições adquirem as peças cerâmicas como não apenas objetos etnográficos, mas conferem a elas um valor artístico, de modo que não se configura uma dicotomia entre qualidade estética e relevância etnográfica.

de *apapaatai* ou *yerupoho*) continuam sendo produzidas apesar da inserção de novas demandas de mercado para atender o público das cidades.

As formas e a composição gráfica de suas pinturas correspondem a uma agência estética de origem dupla entre humanos (os artesãos, sobretudo, mulheres, mas com ocorrência entre homens que ultrapassam os 40 anos) e não-humanos (os seres *apapaatai* e *yerupoho*) que mostram a seus executores através de sonhos, variações sobre a “roupa” dos *yerupohos*, seres que criaram os primeiros padrões gráficos do povo Wauja.

Emilene Irlend (1993) notou um conservadorismo estético no que se refere à pintura wauja. Eles se mantem fiéis à pintura como se os grafismos fossem um vocabulário que não se desvia. A pintura das painéis é a mesma pintura dos corpos. O que sugere uma reflexão entre a produção de corpos e pessoas.

Os objetos para o povo Wauja se inserem numa ecologia cósmica que inclui pessoas, animais e artefatos. Considero que os artefatos wauja, mais que objetos, seriam coisas no sentido heideggeriano trazido por Tim Ingold, pois não são suportes de uma agência externa e sim, enquanto coisas vivas: elas próprias são as agências de si e exercem agência sobre os outros. Este dato pode ser pensado a partir da etnografia de Aristóteles Barcelos Neto (2008), sobre a preparação da exposição das máscaras rituais wauja no Museu de Lisboa. Segundo ele, as máscaras eram consideradas perigosas, não por alojarem espíritos, mas por serem elas próprias os espíritos. Sendo assim, por medida de precaução aos visitantes da mostra, as máscaras que possuíam a boca aberta forma cobertas com um peixe feito de palha de buriti, de modo que ao manter a boca da máscara ocupada ela não comeria os expectadores.

“O pressuposto Wauja é que os artefatos são atualizações de um modelo prototípico que postula um carácter humano e/ou sobrenatural à maioria das formas viventes e não-viventes.” (BARCELOS NETO, 2004, p. 15). A manufatura e o usos das painéis não se dissociam do cotidiano ritual do povo Wauja<sup>90</sup>, e neste sentido, elas mediam as relações com os espíritos e geralmente são oferecidas como pagamentos rituais àquelas entidades responsáveis pelo adoecimento de uma pessoa. Segundo Aristóteles Barcelos Neto (2006), uma doença corresponde a um rapto de alma, esta entendida como “princípio vital ou consciência”, do doente pelos *apapaatai*:

Em sua companhia, ela passará a se alimentar das comidas dos “bichos”  
 $\frac{3}{4}$  carne crua ou podre, sangue, capim, folhas  $\frac{3}{4}$  as quais, obviamente,

---

<sup>90</sup> E este é o que faz com que uma peça zoomorfa wauja não seja entendida por eles como uma estátua de valor artístico. Voltaremos a falar sobre o assunto mais adiante.

não fazem parte da dieta wauja. Essa mudança alimentar e o convívio com os apapaatai desencadeiam um processo de animalização do doente. A desanimalização, ou cura, só pode ser feita pelos xamãs visionário-divinatórios (yakapá) que devem descobrir, por meio de transe e sonhos, com quais apapaatai está a alma do doente. Após as atuações e revelações dos yakapá, deverá entrar em curso, no momento propício, a fabricação dos apapaatai como objetos rituais (em geral máscaras e aerofones), para que a cura seja plenamente assegurada. A forma ritual que os apapaatai irão assumir depende, direta e exclusivamente, da forma como eles se apresentaram aos yakapá durante os transe que envolveram a recuperação da alma do doente (BARCELOS NETO, 2006, p. 22)

Assim como os aerofones e máscaras, as panelas também são manufatura como uma estratégia de resgate da alma do doente. A feitiçaria é a atribuição mais comum às causas de enfermidades entre o povo Wauja. E todas as doenças decorrem da agência dos *apapaatai* e *yerupoho* - seres sobrenaturais cujo espírito é constituído de *ixana* (feitiço). Segundo Aristóteles Barcelos Neto (2004, p. 18):

Apapaatai é uma categoria central no pensamento Wauja (...) A sua definição é a transformação, o fluxo. A existência dos apapaatai é compreendida como uma escala de transformações múltiplas e desiguais que os apreende como animais, monstros, artefatos, espíritos, heróis culturais e/ou xamãs; essa mesma escala pode incluir numa amplitude máxima e contextual, os próprios Wauja.

Na concepção Wauja, os seres vivos são aqueles que carregam agência, que se compõem de um duplo (alma ou espírito) e que são capazes de produzir movimento. Neste sentido, se uma panela é um objeto como participação ativa no mundo sensível, podendo ser responsável pelo movimento de cura de alguém, logo, ela é compreendida como um ser vivo que compõe a ecologia Wauja. Ao arsenal de objetos Wauja, além das “panelas de barro”, somam-se instrumentos musicais como flautas e aerofones, adornos rituais como máscaras, cintos e cocares, além de cestos, pás de beiju, canoas etc.

No interior do mundo Wauja, o material artístico não-humano é renovado por uma estética rigorosamente cultivada sob as éticas do respeito, da vergonha e da generosidade e sob o desejo da perfeição, a qual é reservada primordialmente para as ocasiões mais importantes da vida comunitária: os grandes rituais voltados para a chefia e para as alteridades não-humanas mais poderosas, especialmente ‘representadas’ por flautas, clarinetes e máscaras (BARCELOS NETO, 2004, p.88)

Assim como no circuito das artes ocidentais, as qualidades de originalidade e

autenticidade são critérios de distinção de um simples objeto a uma obra de arte; o povo Wauja também reconhece essas características nos objetos que os circundam. Aristóteles (2006) mostrou como os Wauja diferenciam suas artes entre o que eles chamam de *original* e *paraguaio*. O original seria aqueles objetos de fim ritual, enquanto os paraguaios seriam réplicas.

Recentemente, devido à demanda de mercado, alguns ceramistas começaram a produzir cerâmicas, que um dos meus interlocutores chamou de “paraguaia”, diferenciando o sentido de paraguaio empregado, na maioria das vezes, aos objetos industrializados, muitas vezes fabricados na China, de pouca qualidade e de pouca durabilidade. Surpreendeu-me o fato de terem chamado uma cerâmica feita por um deles de paraguaia. Mas logo entendi que este termo estava sendo cunhado porque ele sabia que aquela peça não iria durar - tal como as lanternas e radinhos que muitas vezes ganham de presentes de viajantes que chegam na aldeia ou por meio de trocas em *uluki* – já que a peça teria sido feita com barro ainda não maturado e sem o tempo certo de queima. Tratava-se de uma peça de uma leva que havia sido encomendada para comercialização na cidade em larga escala.

A diferença entre peças de uso ritual e peças destinadas ao mercado reside na eficácia estética das mesmas, para que “agradem” aos *apapaatai* elas devem ser belas e bem executadas, por ceramistas habilidosos: “Quando destinadas aos rituais, as panelas são recobertas com pinturas cuidadosas e refinadas que afirmam a eficácia estética que esses objetos devem ter em tais contextos” (BARCELOS NETO, 2004, p. 92)

O aumento das demandas de mercado não é evidência de desinteresse por determinadas formas. Por mais que algumas formas de cerâmica sejam produzidas com menor frequência, acredito que o saber-fazer dessas peças não tenha se perdido. As meninas em reclusão são as grandes aprendizes que perpetuam o conhecimento sobre a cerâmica. É certo, que se percebe uma variedade de formas que não eram encontradas em inventários etnográficos anteriores. Porém acredito que este caráter inventivo (WAGNER, 2010) muito menos que extinguir formas, soma-se a um repertório ainda mais rico.

Figura 31 – Xícara Wauja



Fonte: Imagem extraída da rede social Instagram do perfil Ceramistas Wauja. Por Fernanda Amaro.

Não obstante, se encontram entre as peças produzidas atualmente pelo povo Wauja jarras, xícaras e pires (Imagem 19). E no limite, produzirão cinzeiros. Certa vez, ao acompanhar alguns parentes Wauja em um evento de diálogo e exibição do filme *Fogo na Floresta* (2017), no Sesc Paulista, onde aproveitaram e improvisaram mesas para exposição informal das cerâmicas que trouxeram da aldeia e um homem se aproximou perguntando se um o pote pequeno, que estava em disposto à venda, era um cinzeiro. Antes que eu interferisse na resposta, um deles apenas acenou afirmativamente com a cabeça. Não era um cinzeiro, mas para o meu amigo Wauja também não deixava de ser, pois o pote poderia se transformar naquilo que a pessoa quisesse.

Como resposta às demandas de mercado as peças vão sofrendo adaptações. Penso que quando chegasse o momento em que o povo Wauja estivesse fazendo cinzeiros, seria um índice de apatia da sua expressão cerâmica. Porém, ainda que uma peça não seja fabricada para este fim, ela pode, no entanto, pelo uso adquirir essa função. Embora as panelas de uso sagrado possam ser ressignificadas de diferentes modos à vista desta situação. Os *akainkana* são utilizados em sua função decorativa como vaso para plantas suculentas, ou em outras vezes como cumbucas para alimentos. Quando deslocadas de seu uso tradicional elas assumem uma miríade de destinações. Na minha casa, depois de colecionar dezenas delas para os mais variados usos culinários, uso agora também para acomodar meus vasos de plantas. Quando Atakaho se hospedou em minha casa, ele gostou do novo uso e até mesmo tirou uma foto. A circulação das cerâmicas acompanha

também a circulação de seus usos.

As famosas panelas wauja são também utilizadas como artefato de cozinha, pois são levadas à queima em alta temperatura, o que permite que a peça possa posteriormente ser exposta ao fogo sem trincar. Elas compõem o arsenal de utensílios para culinária diária, pois trata-se, em grande parte, de panelas, potes e tigelas, o que garante sua aceitação em mercados e feiras nas cidades.

Figura 32 - Akainakana



Fonte: Fotografia de Beto Oliveira, coleção de potes akainkana da autora.

Geralmente, as peças são levadas pelos chefes de família ou representantes escolhidos e comercializadas nas cidades (sobretudo Cuiabá, Goiânia, Brasília e São Paulo), propiciando a sustentação econômica de muitas famílias wauja. A distribuição do rendimento é feita de acordo com a relação de parentesco que estabelecem.

Por seu valor estético, a arte oleira Wauja é também alvo de muita curiosidade por amplo público que inclui pesquisadores de etnologia, arqueólogos, antropólogos, educadores, curadores de arte, e outros ceramistas. Muitas peças podem ser encontradas em museus nacionais e estrangeiros como o M de Arte de São Paulo (Masp), o Museu de Arqueologia e Etnologia da Bahia (MAE), em Salvador, o Museu de Etnologia do Porto, na Cidade do Porto, em Portugal, e o Museu de Smithsonian, em Washington, nos Estados Unidos.

Figura 33 – Suporte de venda da Cerâmica na loja do Masp - SP



Foto: autora, acervo pessoal.

A venda da cerâmica tem levado muitos deles a se deslocarem das aldeias e sofrerem toda sorte de acontecimentos em suas empreitadas às cidades, e muitas vezes suas chegadas não são as mais receptíveis e acolhedoras como se espera. Acompanhei algumas vezes alguns ceramistas em lojas de artesanato em São Paulo - SP. Neste contexto pude perceber como os lojistas barganham as peças, compradas no varejo e supervalorizam seu preço no processo de venda.

Quando os Wauja viajam com um montante grande de peças, primeiramente eles as tentam vender entre amigos e conhecidos que possam pagar o preço justo sugerido, mas quando não conseguem vender tudo, eles oferecem a preços menores às lojas, afim de não retornar com o volume de peças para a aldeia. E em algumas ocasiões observei que as peças foram confiadas à outros em consignação, em trato feito sem qualquer controle do número de peças ou do valor a ser recebido ao fim.

Os objetos indígenas são ao mesmo tempo produtos e vetores de relações sociais. Ao serem musealizados, por meio do processo de coleta e guarda em museus etnográficos, tais objetos deixam de ser

produtos de relações sociais precisas, entre indivíduos e grupos, para servirem de exemplares da produção material deste ou daquele povo. (MENESES, 1985, p113)

Para além disso, o devir dos tempos faz com que as formas e códigos estéticos se transformem e, também, seus modos de produção. Para a manutenção do padrão de qualidade das peças depende da maturação do barro, o que requer tempo e é diametralmente oposto à escala de produção em massa. Nota-se que o aceleração da sua produção para a venda é uma preocupação antes de tudo, ambiental.

Pois, a produção em escala das peças implica em um aceleração do processo de manufatura, resultando na extração excessiva do barro nos barrancos do rio, o que leva ao assoreamento e à destruição não apenas de uma fonte de recurso, mas também de uma paisagem míticas

Segundo Tukupé, o tempo total do preparo da cerâmica Wauja é de um ano. De acordo com a dimensão da peça, o tempo de maturação do barro é mais ou menos lento. Para a manufatura das peças pequenas, das miniaturas, o barro precisa descansar por um mês, enquanto para a manufatura das peças maiores, o descanso do barro demora cerca de seis meses ou mais. Para atender as demandas de mercado, nem sempre esse tempo de espera é respeitado, o que acaba por não garantir peças com a mesma durabilidade, como é o costume na produção interna. Quando não se respeita esse tempo de maturação do barro as peças se rompem facilmente.

Assim, a valorização dessas peças em espaços como museus e galerias seria uma alternativa para minimizar impactos negativos implicados na prática de venda das peças na cidade. A venda das peças, mais do que submeter a prática da cerâmica às normativas da cidade, sujeitando-a a diversas situações, inclusive à venda clandestina das peças em esteira estendida nas calçadas da Avenida Paulista, impacta em consequência na relação com a paisagem e nas relações estabelecidas entre ceramistas e compradores.

A materialidade das painéis são potências narrativas do cotidiano e da vida do povo que as produzem, logo, ao trazer as peças para um contexto de valorização de suas formas como índices da cultura de um povo, elas deixam de ser somente painéis e voltam a “cantar” suas histórias.

### 5.3 Relações de autoria e dono

Após escrever do projeto Kamalu Hai e o Canto da Cobra Canoa e aprovação pelo IV Prêmio Ibermuseus de Educação no ano de 2019, iniciei o contato com os ceramistas e o processo de consulta e viabilidade para execução do projeto entre os chefes e lideranças do povo Wauja. A realização de um trabalho de campo previu a consulta do projeto, o consentimento da comunidade; a assinatura dos documentos legais de execução, como autorização de uso de imagem e outros; a montagem de parte da coleção etnográfica; o inventário das peças e reuniões com os ceramistas para acertos na logística do deslocamento até a cidade de Uberlândia.

A Convenção 169 diz que “os povos indígenas têm direito a determinar e elaborar as prioridades e estratégias para o desenvolvimento ou utilização de suas terras, territórios e outros recursos”. A estes recursos se incluem técnicas e artefatos. Sendo assim, o projeto previu uma visita a campo de modo a cumprir o protocolo de consulta e condições colocadas pelo povo Wauja.

O diálogo de negociação de projetos e parcerias com o povo Wauja geralmente, se dá via roda de conversas no centro da aldeia, na conhecida “casa dos homens” *kuwakuho*, ágora onde são discutidos os assuntos de interesse público da comunidade.

No dia 8 de setembro de 2019, encerradas as festividades do Kaumai na aldeia Piyulaga, e aproveitando a aglomeração de pessoas que estavam participando do rito cerimonial no qual as pessoas decidem trocar seus nomes, a conversa se iniciou. Entre os presentes estavam o cacique Atakaho, os presidentes Amuto e Tukupé Waurá, das associações Tulukai e Arakuni, respectivamente. Enquanto eu apresentava as intenções do projeto, Tukupé se incumbia de fazer minha tradução.

Durante a consulta, eles problematizaram a escolha dos ceramistas que representariam a prática oleira entre os Wauja fora do território deles, e ressaltaram um posicionamento contrário à ideia individual de artista, afirmando que entre eles, os materiais e os modos de fazer os artefatos rituais, como as cerâmicas, máscaras, bancos, cocares, cintos, aerofones, flautas e outros instrumentos, são de propriedade comum, cujo conhecimento lhes é cedido com um dono (*wekeho*), presente na cosmologia mítica deste povo.

Figura 34 – Kuwakuho, aldeia Piyulaga



Foto: da autora Fonte: arquivo pessoal. Kaumai, 2019.

No caso da cerâmica, o dono do barro e da técnica oleira é Kamalu Hai. Em um diálogo realizado em 27 de agosto de 2019, ele narrou o mito que transcrevo aqui:

*É seguinte: panelinhas de barro não foram nós que descobrimos, que começamos, nem de hoje, nem de amanhã. Isso começou com nosso ancestral. Seu nome era Yerupoho. Eles que são os donos verdadeiros. Eles que faziam essas coisas de panela, na época, quando era tudo escuro. Quando nossos criadores Kamo (Sol) e Kejo (Lua) criaram a noite e o dia, eles começaram a quebrar todas as panelas que foram feitas pelos seres Yerupoho. Kamo e Kejo queriam deixar do jeito que estava e então quebraram tudo. Não sobrou nada, por isso só tem cacos em qualquer lugar do nosso território. Mesmo assim nosso povo adivinhou e fizeram a semelhança como a atual panela. É o nome da cobra: Kamalupi. Veio segundo a nossa história, de lá do mar. Ele veio cantando. “Kamalu Hai Kamalu Hai Kamalu Hai”. Segundo a história, a cobra possui panelas cantoras em suas costas. O canto delas começa grosso, alto e depois afina, e as panelinhas também, começam largas e afinam. E assim veio cantando na viagem dele. “Kamaluhai Kamaluhai Kamaluhai Kamaluhai; Niyepene Auyari Onaku, Kamaluhai Kamaluhai Kamaluhai Kamaluhai; Niyepene Auyari Onaku”. Disse que onde ele descansar ou então encostar deixa o dejetto, e assim ele vai descendo, onde ele deixar o seu dejetto até hoje existe barro que faz panelinha. Assim foi.*

Com essa narrativa, podemos perceber o quanto a produção dos vasilhames cerâmicos é vinculada aos aspectos simbólicos que permeiam o universo social deste

grupo e derivam das condições socioambientais e processos rituais que acompanham sua feitura.

Do mesmo modo, as flautas, máscaras e outros artefatos se vinculam a outras narrativas que compõem a malha de histórias *anumak* do povo Wauja, a qual constitui seu arcabouço cosmogônico. As histórias wauja, além de se conectarem, seja por continuidade, seja por sobreposição de uma mesma narrativa, não se dissociam da paisagem, de modo que, no território wauja, toda paisagem é uma paisagem interdiscursiva associada aos mitos.<sup>91</sup>

Os velhos dizem que a contação de uma história, de modo ritual, deve ser feita *in situ*, no local de referência da narrativa. Certa vez, em resposta a uma arqueóloga que perguntava a um pajé sobre o mito de Kamukuwaká, ele respondeu enfaticamente: “Para contar a história, é preciso estar lá, é preciso estar lá”. O pajé destaca a máxima de um pensamento situado, em que a memória é acionada pela presença nos lugares; em que a memória de um povo é a memória de um povo em um lugar. Logo, visitar esses lugares seria reatualizar a memória mítica e as narrativas tradicionais desse povo.

É certo que a mobilidade de um indivíduo por um lugar desconhecido amplia seu repertório cognitivo, e revisitar um lugar já conhecido reitera conhecimentos já obtidos, expandindo-os. O mito de Kamalu Hai é revisitado com frequência, à medida que se deslocam até os barrancos do Rio Tamitatalo, a fim de retirar o barro. Do mesmo modo, esta história é lembrada durante o preparo do antiplástico<sup>92</sup>, no qual é usado o cauxi, e durante o modelamento e o processo de queima da peça.

Contudo, percebe-se que não somente o deslocamento físico reaviva a memória, mas também a prática gestual compartilhada de reproduzir as formas tradicionais das panelas é responsável por contar, por sua vez, a mesma história com o corpo. E todos os corpos Wauja contam esta mesma história. O aprendizado dos gestos e das narrativas, desde cedo, envolve todas as pessoas dessa etnia, uma vez que, quando crianças, no processo de transição para a vida adulta, passam por um período de reclusão, quando lhes vai sendo formado um corpo sábio, com as memórias e códigos coletivos impressos na memória celular e ativos na linguagem das pessoas. Mas é importante

---

<sup>91</sup> Ideia apresentada pelo professor Christopher Ball na comunicação intitulada “Linguagem e Paisagens Fluviais na Amazônia Indígena” no Seminário Permanente do CPEI, realizado na Unicamp no dia 26 de junho de 2017.

<sup>92</sup> Diz-se de ou substância que se junta às pastas cerâmicas, a fim de corrigir o excesso de plasticidade do material (definição comum aos dicionários de língua portuguesa).

ressaltar que, embora alguns ceramistas confirmem às peças um melhor acabamento ou possuam um melhor traço no desenho dos grafismos, estes não se diferenciam dos demais como um artista. Pois compreende-se que a prática artística entre os Wauja, não pode se centrar na figura individual de um artista, pois os materiais, as técnicas e a estética são concebidos coletivamente e creditados a um dono espiritual, invisível, que se torna tangível através da materialidade das peças produzidas.

Figura 35 – Yanumaka Opana (peça da coleção pessoal da autora)



Foto: Beto Oliveira. Fonte: arquivo pessoal.

Na cosmologia Wauja, como já visto, esses seres invisíveis, ou extra-humanos, como categorizou Aristóteles Barcelos Neto, possuem potencial patogênico sobre as pessoas que interagem com os objetos por meio dos quais ganham corpo. A esse respeito, Tukupé contou que algumas das peças exibidas no projeto Kamalu Hai pareciam inofensivas, mas possuíam um imenso potencial patogênico. Esse é o caso da panela a seguir, que me foi presenteadada na função de cofre, mas que vim a descobrir, em diálogo com ele, que se tratava de uma panela com um coeficiente de perigo altíssimo, considerada pelos pajés como “roupa de onça”. Como descreveu Tukupé a panela acima (Figura 35):

*Essa panela cofre tem história. É um segredo do povo Wauja e também segredo de pajé. Só alguns pajés que sabem disso, e não é qualquer pajé. A pessoa que nasce numa família de feiticeiro, quando chega na juventude, adulta, ela se torna como pajé. Ela vai ter dois conhecimentos de visão. Eles que tem esse conhecimento bem profundo nisso. Só que eu infelizmente não sou dessa família, eu só sei algumas coisas básicas pelo relato deles, do que eles contam. Alguma vez pajé conta assim: que quando você encontra onças tudo no mesmo lugar e desaparece do nada, você sabe que tem um cofre ali. Às vezes ele é em formato de cupim, às vezes ele é em formato de montanha, ou às vezes, de pedra.*

*Para você chegar a saber disso você tem que passar muito remédio do pajé e ficar sem ter relação com a mulher ao longe de três ou quatro meses, só assim você vai ter a segurança de chegar lá e pegar seu comprido charuto de cigarro, de cigarro tradicional. Ai você chega lá onde está o cofre e começa a fumar; e ao assoprar aparece tudo, vários tipos de onça começam a aparecer. Assim que eles relatam. E aparece e fica tudo em volta; e daí você se aproxima de uma onça e quando você vai tocar nela, ela acaba virando feito blusa. Você toca nela e ela vira roupa. Daí o pajé consegue tocar onde tem zíper. Igual zíper ela abre e você vê o que tem dentro dessa capa. E vai abrindo. O que geralmente os feiticeiros procuram dentro dela já tem sido usado já há muito, muito tempo pelos nossos antepassados. E quando ele abre vai ter urucum dentro. Aquele urucum, que já pelo hábito, não vai fazer mal para o feiticeiro. Ali ele passa o urucum feito camiseta para eles. Daí só com aquele urucum que ele pega e passa é quando fecha a camiseta, ele se transforma em onça e pode viajar com aquela roupa para qualquer lugar do mundo. E dentro ele disse que ele corre.*

A ideia de roupa de onça é explicada pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro que estudou o povo Yawalapíti, vizinho do povo Wauja, da mesma família linguística. Ele sintetizou, a partir da ideia de perspectivismo, a ideia de corporalidade entre os ameríndios das terras baixas que se deparam com um corpo que assume diferentes perspectivas pessoais, , incluindo a personificação de seres de outras espécies, não como um estado subjetivo ou mental, mas como um estado objetivo/corporal.

Já as ontologias transformacionais discutidas por Barcelos Neto e Lagrou se manifestam na transformação ou na fusão (tal como uma bricolagem) de diferentes seres num corpo só.

[...] o conceito de “quimera ameríndia” define um aspecto central da arte indígena, que é a constituição de imagens através da relação entre outras imagens ou partes de imagens heterogêneas. Estas partes podem ser mais figurativas, definindo seres ou partes de seres diferentes (serpentes, felinos, humanos, entre outros), ou mais “abstratas”, geralmente com campos elaborados de grafismos. (SEVEREI; LAGROU, 2013, p. 11).

Segundo o perspectivismo ameríndio todos os seres se transmutam e as coisas são apreendidas não por aquilo que elas são, mas por suas afecções. Ocorre em suas experiências a morte do ente, tudo o que existe é movimento, devir de atributos, transsubstanciações (ORLANDI, 2019). A pessoa muda de nome. Muda de status. Muda de corpo. Enquanto brancos insistem em ser quem são, reificando uma identidade humana, os xinguanos transmutam suas identidades em outras espécies. Vestem roupa de bicho e se diferenciam.

Figura 36 – Katsiparu ensinando a poteria Wauja para suas netas



Fonte: Foto da autora. Aldeia Piyulaga, Arquivo pessoal.

#### 5.4 O sonho de Agamakumalo: panelas patogênicas

Como uma prática de prerrogativa comunitária, cujas técnicas se trata de um conhecimento compartilhado entre todos os membros da aldeia, a prática da cerâmica não pode pertencer a uns ou outros. Nenhum membro da aldeia pode se beneficiar do título exclusivo de ceramista, enquanto todos os outros também o são. A técnica e as histórias são de conhecimento de todos. Ainda que algumas pessoas as dominem mais que as outras, o verdadeiro dono da cerâmica é de origem cosmológica, de natureza sobre-humana, e é dotada de mana capaz de provocar enfermidades, como descreveu Agamakumalo.

*No meu sonho minha tia (Katsiparu Wauja) estava brigando comigo chamando minha atenção por estar fazendo Kamaluhai mal feito, ou então qualquer jeito. Este aqui é uma panela grande que fica nas costas do Kamaluhai, não é panelinha, tem formato de cobra. É panela grande. Esse outro aqui que feito de formato de jacaré, ele tem nas costas só as panelinhas médias. Enquanto este outro, esse que chama tal de Kamaluhai, no meu sonho ela mostrou direitinho pra mim. Amanhã primeira coisa que quando você fizer, cê tem que fazer este, esse que chama- que tem pintura de ser feito Weri Weri (círculo, círculo). Assim que é a pintura do- esse tipo de panela. Começou a cantar a canção “Weri Weri Niya Auyari Onaku Weri Weri Niya Auyari Onaku”, é isso canção da pintura Weri Weri - a panela com desenhos de círculo e de forma afunilada. Enquanto outro, que a música do Kamaluhai, “Kamaluhai Kamaluhai Niya Nautepepe Nupoku (Estarei procurando meu canto) Auyari Onaku (Dentro do mar)” esse daqui que canta essa canção, a da panela grande, mas tem mais outro, outro tem formato de cuia, ele tem alcinha que carrega, fica atravessado entre ela. É por último, que canta todo conjunto variado, afunilando o som, conforme o tamanho da panela: “Kamaluhai Kamaluhai Niya Auyari Onaku Kamaluhai Kamaluhai Niya Auyari Onaku”. Ela apresentou direitinho pra mim e onde eu pedi desculpa pra ela, eu no meu sonho: “Eu não sei te dizer isso, eu apenas estou imitando o que vocês fazem”, eu respondi ela. “A pena é que eu só imitei o que foi feito por vocês, eu nunca fiz isso antes, sabia?”, e assim eu respondi ela. “Eu só sei fazer essas panelinhas comuns. Esses kamaluhai eu nunca fiz. Só aqui que eu tô fazendo. Por isso que não sabia fazer direito”, assim eu respondi ela. Quando eu sonho desta forma, a tardezinha, eu vou ficar bem cansado, bem sonolento, porque ele tá fazendo, jogando energia ruim em mim. Quando eu sonho esse tipo de coisa alguém chamando atenção durante o dia até tarde comecei a ficar cansado, o corpo dolorido, gastado, é por isso que eu tô dolorida agora, era isso. Obrigada.*

Na manhã que fui até o hotel onde Agamakumalo e Tukupé estavam hospedados, na mesma rua do Museu do Índio, Agamakumalo me mostrou hematomas na perna e me disse que tinha sido Kamalu Hai quem a havia ferido, que tudo acontecera durante a noite. Que, segundo seu relato, fora uma noite difícil, em que custara a adormecer, e nos lapsos de sono, sonhou com a tia Katsiparú, uma das maiores ceramistas do povo Wauja, já anciã, lhe repreendia por ter modelado Kamaluhai com a boca diferente de sua figura. Outra crítica relatada foi a quantidade de panelas no dorso. Junto ao sonho a verdadeira canção da Kamalu Hai lhe foi transmitida: “Kamaluhai Kamaluhai Niya Nautepepe Nupoku (Estarei procurando meu canto) Auyari Onaku (Dentro do mar)”.

Os sonhos entre os Wauja implicam o deslocamento da alma, nomeado ora como viagem, ora como passeio. O dito passeio de *apapaatai* se dá em situações de enfermidade. Vulnerável por uma doença o *apapaatai* rapta a alma do enfermo que passa a passear, vagar por outros lugares em dimensões paralelas em direção a um encontro

com lugares, pessoas, situações, cenas. Assim aconteceu com Agamakumalo, velando a noite em um hotel na avenida João Naves de Ávila em Uberlândia-MG, com sons esparsos e sonhos agitados, sua alma viajou a um lugar onde ela pôde se ferir.

Mas qualquer pessoa em estado de witsixuki, (baixa vitalidade, desejanse ou inquietx) está sujeito a um raptos. Logo foi o que aconteceu com Agamakumalo. Por bem, ao despertar ela sentia os efeitos físicos de seu sonho, visíveis na pele, parecia então, ter ficado mais consigo mesma, reservada. Disse que depois da oficina, ficaria muito tempo sem fazer Kamalu Hai de barro.

Além de seu simbolismo ou representatividade, a cerâmica wauja, mais que emular a visões do universo mitológico e de sonhos particulares, ela é sobretudo, um ente, enquanto coisa ou agência em si, que tem a função de transformar estados corporais (através da potência de adoecimento e cura) e também de regular estruturas sociais, não só através dos rituais em que as cerâmicas se insere, mas também através da dinâmica processual de sua manufatura, que ao fim do processo, incluem-se saídas da aldeia para a venda das peças na cidade, de modo que o território considerado como “o fora”, dito ao território não-indígena passa a ser uma continuidade do território vivido das aldeias, das casas, quintais, oficinas de cerâmica

## **5.5 Imageria contemporânea**

Ainda durante o projeto desenvolvido em Uberlândia, organizamos um encontro entre ceramistas na casa do artista e cineasta Gilson Goulart. A ideia era promover o encontro entre técnicas distintas da manufatura oleira. A experiência primeva de Agamakumalo Waurá com um torno foi registrada em vídeo. Cada elemento da técnica de queima e modelagem utilizado por Gilson foi passado a Agamaukamalo por intermédio da tradução de Tukupé, seu irmão. Dos elementos mostrados por Gilson, um deles chamou muito a atenção da ceramista: o torno – máquina utilizada na olaria, que pode ser de tração mecânica ou elétrica, impulsionada por um pedal que faz girar uma superfície plana circular em torno de um eixo, acionada por um pedal que impulsiona e regula a velocidade do giro (Figura 24).

Agamkumalo demonstrou interesse em comprar um torno elétrico, mas, na sequência, se lembrou que na aldeia o gerador só é ligado na parte da noite, horário em que ela não fazia cerâmica. Então perguntou como poderia conseguir um torno manual, e

cochichava com seu irmão em Aruak sobre a possibilidade de eles mesmos fabricarem seus próprios tornos.

Figura 37 - Agamakumalo conhece o torno



Fonte: Fotografia da autora. Arquivo pessoal. Outubro de 2019.

Dado que o regime de criatividade wauja é inventivo e altamente sustentável, percebi nas aldeias que eles tinham uma capacidade admirável de reaproveitar as coisas que poderiam ser descartados como resíduos na maioria das situações. Caixas, galões, sacos, potes e toda sorte de embalagens geralmente são reaproveitados, estendendo a vida útil desses objetos e diminuindo o volume de lixo na aldeia. Possuíam também muita habilidade para desenhar e construir coisas. Mas quando se trata de grafismos e padrões de modelagem oleira, o regime de criatividade wauja, por outro lado, é considerado um conservador e tradicionalista.

Quanto ao grafismo, trata-se de cerca de 40 padrões fixos, que se diversificam em sua composição, formada, em geral, pela repetição de formas geométricas como triângulos, retângulos, pontos, círculos e losangos, além do uso de linhas retas e curvas, que são utilizadas no sistema decorativo tanto de “painéis” quanto de corpos (IRELAND, 2001; BARCELOS NETO, 2017; COELHO, 1993).

Como discutimos anteriormente, a autoria na produção da arte Wauja não é um valor presente na produção de seus artefatos. A técnica, os materiais e as formas

compõem um cenário coletivo de produção artística, cujo dono é um ente invisível que se manifesta através da materialidade da cerâmica, dando forma a outros corpos de entes invisíveis, tal como a *yanumakaomana*, que possui a morfologia e a agência da onça, a cerâmica *pejomana*, do macaco, e *yakajomana*, do jacaré, assim por diante.

Essa produção artística, ainda quando inserida em contextos de arte contemporânea, ocupa seu lugar como arte indígena – essa arte adjetivada, diacrônica e de códigos mais estáveis e conservadores. Este foi o caso da exposição *Géometries Sud*, no espaço Fondation Cartier, em Paris, em 2018.

Nessa mostra foram exibidas, cerca de 250 trabalhos de 70 artistas, etnólogos e indígenas da América Latina, desde o México à Patagônia. Nos quais se incluem Lygia Clark, Claudia Anjudar, Leon Ferrari, Hélio Oiticica, Joaquin Torres Garcia e Alfredo Volpi, e os etnólogos Grünberg, do início do século XIX, e Claude Lévi-Strauss, só para citar alguns nomes. Além de obras de arte contemporânea, a mostra exibiu a arte de 9 grupos indígenas, 4 do Paraguai, 1 da Colômbia, 1 do Equador, 1 do Peru e 2 do Brasil, especificamente do povo Kadiwéu, com a pintura facial fotografada por Guido Boggiani no século XIX, e no século XX por Claude Lévi-Strauss; e do povo Wauja, com 5 desenhos de grafismos (*apaitsauala*, *apyká*, *irapuyê*, *kari*, *uitsapa*) que compõem a coleção de Vera Penteadó Coelho no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP).

A presença indígena na mostra ainda é trazida pelas fotografias de Claudia Andujar e Miguel Rio Branco, capturando a prática diária de pintura corporal entre os Kayapó, e pelo artista brasileiro Luiz Zerbini, que mostra seu fascínio pela cultura ameríndia, combinando em suas pinturas retratos históricos com representações de cerimônias indígenas.

Esses trabalhos compunham o segundo pavimento da Fondation Cartier, em Paris, e dialogavam com outros trabalhos que exploravam a linha através de uma jornada ao longo de uma variedade de trabalhos orientados por estéticas ancestrais e movimentos da arte moderna, como o concretismo, o suprematismo e a arte cinética. Os grafismos tradicionais do povo Wauja se colocam em relação a essas estéticas.

Figura 38 - Registros dos desenhos do povo Wauja coletado pela antropóloga Vera Coelho presentes na Exposição Geomotrias do Sul – título original Gèmetries Sud realizada na Fondation Cartier, Paris, França



Foto: a autora, Paris, 2018. Fonte: arquivo pessoal.

Atualmente, uma nova geração de artistas vem se reapropriando destas referências, defendendo uma filiação a uma arte histórica e indubitavelmente latino-americana. As formas oriundas da riqueza de culturas ancestrais e tradicionais são uma fonte constante de inspiração para artistas importantes como Alfredo Volpi, cujas obras expostas na exposição foram alocadas do lado esquerdo dos desenhos do povo Wauja, expressando, assim, uma continuidade na apreciação das linhas e geometrias presentes em tão distintos contextos artísticos de criação e reprodução da arte.

As obras de Volpi expostas datam do período de 1950 a 1960, quando o artista ítalo-brasileiro abdicou das paisagens em perspectiva para a valorização das formas geométricas, repetição de padrões e esquemas de cores, tornando-se assim, um importante expoente do Movimento Concretista brasileiro. O diálogo entre os grafismos Wauja e as geometria concretistas de Volpi dá continuidade à leitura das formas e da escolha das cores primárias utilizadas em ambos os conjuntos de obras<sup>93</sup>.

O que diferenciaria a arte indígena das artes ocidentais modernas ou contemporânea residiria primeiramente no conceito de arte. Entre os indígenas, a prática artística é da ordem do cotidiano, não se diferencia o momento de criação, pois “não há uma divisão entre as manifestações artísticas e as ordinárias” (PASSETTI, 2003, p. 82) e, sobretudo, não existe a figura distintiva do artista.

O artista seria antes “aquele que capta e transmite ao modo de um rádio transistor do que um criador” (LAGROU, 2010, p. 8). Pois de certo modo, sua distinção se daria por sua habilidade de execução das peças e não de criação das mesmas. A capacidade de criação de peças novas, no caso Wauja, estaria destinada aos xamãs, que por meio de seus sonhos, “recebem” formas e pinturas, de modo, que a criação artística passaria por processos oníricos. Como me pontuou Kamo, importante pajé do povo Wauja, residente da aldeia Piyulaga, quando me vendeu a seguinte a panela:

---

<sup>93</sup> As cinco obras expostas do pintor Alfredo Volpi foram: *Composição geométrica* (1955); *Composição com Bandeiras* (1955); *Fachada com Bandeira e Arcos* (1950) e *Obra sem título* (1950).

Figura 39 - Panela Apapaatai modelada por Kamo Waurá



Foto: Beto Oliveira. Fonte: arquivo pessoal.

Kamo me disse que havia sonhado com essa forma e que a criou como personificação do *apapaatai* que apresentou a si mesmo e lhe ensinou sua forma e sua pintura. Ainda que ele tenha sonhado e executado a peça, o responsável por sua autoria não seria Kamo e sim o *apapaatai*. O que mostra, como apontou Elz Lagrou (2010) que não haveria a figura do indivíduo criador separado da sociedade, nem tão pouco a distinção entre arte e artefato. Segundo Daniel Dinato (2018, p.15) “entre os indígenas, não há a dita autonomia da arte e que as chamadas artes indígenas respondem a outros critérios de formulação e uso que não os mesmos que a arte ocidental”.

Ainda que haja aquelas pessoas vistas como os melhores produtores de objetos, os melhores pintores, os mais dedicados plumária, aos trançados, à cerâmica, aos objetos de madeira, pois são mais habilidosos, gostam de produzir o que sabem fazer

melhor, e são reconhecidos como tais. Seriam artistas, se existisse essa categoria. Segundo Aristóteles Barcelos Neto, em seu texto *Processo Criativo e Apreciação Estética no Grafismo Wauja* (2004, p.88),

O discurso sobre a criatividade artística aponta como um domínio basicamente não-humano. A agência específica dos Wauja é materializar esse conhecimento criativo não-humano através de técnicas muito precisas e meticulosas. A capacidade de processar tal conhecimento através de perfeitas resoluções plásticas e técnicas é o que os Wauja veem como seu domínio particular no universo de expressão visual constituído pelos suportes mencionados acima.

Logo, além da negação da autonomia de criação do artista, seu regime de criatividade não emerge de uma ruptura de valores e códigos estéticos, e sim de uma continuidade destes, diferentemente da base conceitual que a arte moderna instaurou no final do século XIX e início do XX, cujo paradigma era “a ruptura de padrões anteriores e criação novos, baseados numa nova lei: a obrigatoriedade de contestar a arte anterior à sua e criar uma nova forma artística.” (PASSATTI, 2003, p. 80).

De acordo com a definição de Michel Foucault (2009, p.165), a arte seria um “lugar de irrupção do elementar, desnudamento da experiência”, de modo que os fundamentos de uma sociedade se explicitariam com os regimes de criatividade de um povo, estejam eles este em gradações maiores ou menores de conservadorismo e dinamicidade. As artes indígenas, ainda que com um vocabulário mais sedimentado, vêm passando por processos lentos de transformação, e o que se percebe é que as viagens e o contato com viajantes é um fator que acelera esses processos.

Contudo, ainda hoje, a arte indígena está inserida no mundo e no mercado das artes de maneira periférica. E a explicação dada a essa exclusão é que a arte indígena é “produzida por pessoas que não conhecem os cânones das belas artes” (PASSETTI, 2003, p. 81), apresentando-se como uma arte carente de adjetivações (arte + indígena e não somente arte) e predicados estabelecidos por especialistas, que neste caso, não são do historiador da arte, do galerista ou do *marchand*, mas, sim, do antropólogo, do etnólogo e do arqueólogo. Tais objetos passam, por conseguinte, a serem mais valorizados quando submetidos ao crivo das ciências, tornando-se menos um objeto de arte que um artefato de interesse etnológico, parecendo incabível sua mera contemplação estética, sem a mediação de um texto explicativo, “a bula” do objeto

A inclusão de trabalhos artísticos de povos indígenas em exposições e galerias de arte, e não apenas em museus de etnologia, se dá mediante a valorização de habilidades excepcionais daqueles que os produziram, como me relatou o proprietário da Galeria Brasileira em São Paulo-SP, o *marchand* e curador Roberto Rugiero. Quando entrei em contato com ele, perguntando se estaria interessado em cerâmicas escultóricas do povo Wauja, posto que sua galeria exhibe arte popular, ele me respondeu que só comprava as peças de Uleialu Mehinako, e não de qualquer ceramista. Segundo ele, a diferença das peças dessa ceramista é que nelas pode-se reconhecer o que ele chamou de “gesto de artista”, comentando ainda o acabamento das peças produzidas por ela em relação às aquelas produzidas pelos demais. A ceramista Uleialu Mehinako participou da exposição *Cerâmicas do Brasil*, realizada no Museu do Objeto Brasileiro, em agosto de 2015. O fato de já ser conhecida por curadores e pelo público desta exposição ampliou, portanto, o reconhecimento de suas peças no mercado de arte e sua inserção em galerias como a Brasileira.

Outro exemplo ocorreu com um de meus interlocutores da aldeia Piyulaga, Turuza Waurá, que é reconhecido pela escultura de bancos de madeira. Após vender seus bancos para compradores envolvidos com o mercado de arte de capitais brasileiras, ele foi sendo reconhecido e convidado a expor seus bancos em galerias de arte e feiras de decoração de modo cada vez mais frequente. Participou, por exemplo, da Feira Rosebaum, do Festival Internacional de Arte de São Paulo, em 2018, e da exposição Bancos Indígenas do Brasil, realizada no Parque Ibirapuera, em São Paulo, no mesmo ano, assim como do Festival de Arte Autoral da América Latina – MADE e do Festival de Desing do Brasil DW! 2019. Turuza Waurá, em relato pessoal sobre seu trabalho, diz:

*Eu nasci em 04 de julho de 1990. Há muito tempo atrás eu não sabia fazer bancos, comecei a me interessar quando eu vi meu pai fazendo. Naquela época, eu comecei a praticar pela admiração que eu tinha pelas artes do meu pai e aprendi a fazer com ele. Eu não estou fazendo isso pensando em ganhar dinheiro, eu estou fazendo isso porque essa é a cultura do povo Waurá, preciso valorizar essa cultura para que nunca acabe, para que daqui pra frente meus filhos e meus netos continuem fazendo bancos e praticando outros artesanatos. Por isso eu estou fazendo os bancos para compartilhar mais esse meu conhecimento com outras pessoas. Eu também sei fazer pinturas, remos, flechas e arcos, entre outros. Eu não fiz curso para aprender fazer tudo isso, eu não sou formado, eu tenho conhecimento próprio que uso para fazer as minhas artes. (TURUZA WAURÁ, relato cedido ao site da Coleção Bei).<sup>94</sup>*

<sup>94</sup> Disponível em <<http://colecaoBei.com.br/noticias/relato-do-artista-turuza-wauja/23>>. Acesso em: 14

Nesse relato, ele dá indícios da continuidade do aprendizado e da propagação dos códigos estéticos. No entanto, essa distinção e exaltação de Turuza como artista parece não ser partilhada entre os demais parentes da aldeia. Pois, como foi comentado comigo por mais de um interlocutor, a maioria parece demonstrar desaprovação à “carreira individual” que Turuza vem seguindo.

Figura 40 – Banco de Tamanduá produzido por Turuza Waurá



Fonte: Coleção BEI.<sup>95</sup>

Nesse caso, para um sujeito Wauja ser considerado um artista nos moldes ocidentais, um critério para os membros da aldeia seria que sua produção se valesse de materiais e formas que não possuíssem dono, ou seja, que não possuíssem uma dimensão imaterial não-humana.

---

dez. 2019.

<sup>95</sup> Disponível em: <<http://colecaobei.com.br/colecao/tamandua-wauja-ii/turuza-waura/370>>. Acesso em: 14 dez. 2019.

### 5.5.1. Expografia indígena

A arte indígena está presente em mostras que relacionam essas obras a obras de artes já consagradas no Ocidente, como ocorrido na Foundation Cartier quando os desenhos Wauja dialogam com as geometrias de Volpi e as esculturas andinas, em que o projeto expográfico criava um ambiente de diálogo entre linhas, formas e cores, propondo uma viagem diacrônica por obras de datação arqueológica e *assemblages* de artistas contemporâneos.

A curadoria de Moacir do Anjos e a equipe do MAE, na exposição *Adornos do Brasil Indígena*, realizada no Sesc Pinheiros de setembro de 2016 a janeiro de 2017, é outro exemplo de curadoria em que os objetos indígenas se apresentam com o *status* de obra artísticas dialogando com outros trabalhos.

Em outra exposição, pude perceber a presença de artefatos xinguanos tomados como arte, mas com uma abordagem muito diferente da exposição comentada anteriormente. Nessa exposição, mais que suas formas, são seus usos que são ressaltados. Trata-se da exposição *A Mão do Povo Brasileiro*, sediada no Masp em setembro de 2016, uma reedição da exposição original concebida pela arquiteta Lina Bo Bardi, pelo museólogo Pietro Maria Bardi, pelo cineasta Glauber Rocha e pelo diretor de teatro Eros Martim Gonçalves, realizada em 1969, e que marcou a história da expografia brasileira, sendo vanguarda do pensamento decolonial nas artes brasileiras. Nos dois momentos, tanto em 1969 quanto em 2016, a mostra trouxe a seus visitantes a oportunidade de refletir sobre o lugar do museu na modernidade:

A apresentação de objetos relegados à margem da historiografia da arte e das exposições tradicionais enseja a contestação de conceitos ortodoxos sobre “arte e cultura populares”. Mais que isso: transmite a possibilidade de reconfigurar as formas de aparição da história da arte e da cultura no Brasil, para além do consagrado pela história oficial e dominante. Ao valorizar a produção negligenciada pela história da arte, a mostra cria um embate entre as ideias de museu, coleção, público e arte. Apresentar os modos de vida dos brasileiros e o caráter de invenção baseado na artesanaria, religiosidade, infância e cultura do Norte e do Nordeste do país cria um gesto de descolonizar o museu e repensar seus propósitos (ENCICLOPÉDIA ITAU CULTURAL, 2017, *online*).<sup>96</sup>

Dentre os objetos da coleção etnográfica de Lina Bo Bardi expostos, incluem-

<sup>96</sup> Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/evento642751/a-mao-do-povo-brasileiro-1969-sao-paulo-sp>. Acesso em 2-dez. 2019.

se carrancas, ex-votos, tecidos, roupas, móveis, ferramentas, utensílios domésticos, gaiolas, maquinários, instrumentos musicais, adornos, brinquedos, objetos religiosos e artefato dos povos do Alto Xingu, como colares de presas de caça, colares de caramujo e outros. Essa diversidade de objetos de naturezas diferentes foi agrupada por semelhanças de uso e tipologia (através de categorias como religião, cozinha, lazer etc.), sendo dispostos em vitrines.

Figura 41 – Atapuja, Tukupé e Kurato na exposição A Mão do Povo Brasileira, projeto e acervo de Lina Bobardi, agosto de 2017



Foto: a autora. Fonte: arquivo pessoal.

Na vitrine com objetos de trabalho, uma enxada foi disposta ao lado da pintura “O Lavrador de Café” de Cândido Portinari, que figurava um homem segurando uma enxada. Com isso, objetos que eram até então reconhecidos apenas por sua utilidade, ganham nova função e visualidade, e passam a ser equiparados não apenas simbolicamente a objetos de arte, rompendo as fronteiras entre arte, artefato e artesanato.

No dia 2 de setembro de 2016, fui à abertura desta exposição na companhia de Tukupé, Atapuja e Kurato, que estavam de passagem por São Paulo, de onde partiriam em viagem para a cidade de Washington, nos Estados Unidos, respondendo ao convite feito pela antropóloga Emiliene Ireland<sup>97</sup>.

<sup>97</sup> Emi Ireland convidou os três Wauja da aldeia Piyuleuene para o projeto Returned of the Captured Spirits, no qual eles visitariam o National Museum of Natural History da Smithsonian Foundation, para reconhecerem a fotografia de seus ancestrais no acervo do museu. Através do projeto Recovering Voices, a Community Research Program -CRP.

Atualmente, a produção contemporânea das artes visuais, pelo que tenho observado em exposições e mostras, reivindica uma outra posição para a presença indígena, sendo não mais aquela próxima de ideais folcloristas, que se aproximam a metáfora do “índio no livro didático” ou do “índio no postal”. Artistas como Denilson Baniwa, Arissana Pataxó e Jaider Makuxi, Iban Huni Kuin são exemplos de indígenas presentes no cenário da arte contemporânea e que desenvolvem trabalhos portadores de questionamento sobre o preconceito e sobre a mobilidade identitária de indígenas como temas centrais de seus trabalhos.

Figura 42 - *O que é ser índio para você?* Trabalho de Arissana Pataxó, Seminário de Arte Ameríndia, realizado no Instituto Goethe, out. 2017

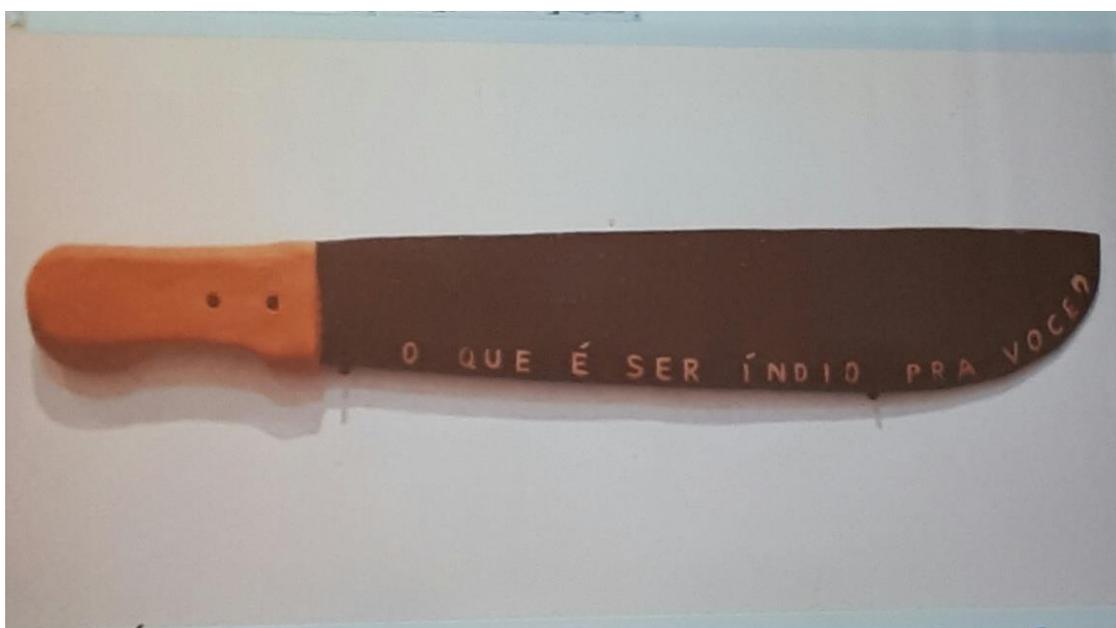


Foto: autora. Fonte: portfólio de Arissana Pataxó.

O caráter temporal de permanência dos códigos estéticos, por sua vez, é o que define a arte ameríndia. Logo, se compararmos a imagem de um indígena xinguano fotografado por Maureen Bisilliat na década de 1980, com a presença de um xinguano nos dias de hoje em sua aldeia, a princípio, pouco de sua imagem parecerá divergir. Talvez em sua pele, abaixo da camada de urucum, se possa encontrar uma tatuagem convencional, dessas feitas com máquina de agulha com desenho figurativo. Porém, tais inscrições na pele não contrastam, e sim complementam o grafismo tradicional, criando uma relação estética entre esses elementos. Já quanto ao corte e penteado dos cabelos, eles costumam permanecer iguais – cabelos longos e com franja, no caso das mulheres, e

corte circular “de cuia”, no caso dos homens<sup>98</sup> –, embora alguns experimentem cortes mais ousados, inspirados em jogadores de futebol e personagens da televisão.

Quando preparados para as festas e estando todos pintados, percebe-se uma microvariação estética que os singulariza. A produção dos corpos se faz de forma similar há centenas de anos, mas alguns pequenos detalhes vão sendo incorporados, como, por exemplo, o uso de purpurina entre alguns, e a inclusão de bombons no cinto tradicional de um indígena, como observado no Kaumai de 2019, na aldeia Piyulaga (Ver Figura 28), ou como mostrou a etnografia de Gabriela Aguillar (2018) sobre o povo Matipu, ressaltando a paleta de cores utilizadas por estes indígenas nas festas e rituais. Segundo Aguillar, as linhas industriais para as amarrações na canela, principalmente as de cor verde-limão, vêm substituindo o ocre da embira, tradicionalmente utilizada nas amarrações (Ver Figura 43).

A escolha dos elementos que serão assimilados e rechaçados em seu cotidiano parte dos indígenas, em seu exercício de autonomia, assim como as maneiras e a frequência de seus usos (Ver Figuras 44 e 45).

Figura 43– Amarrações verde-limão



Foto: a autora. Kaumai, 2019. Fonte: arquivo pessoal.

---

<sup>98</sup> Sobre a estética do cabelo, ver o estudo de Vilma Chiara (1975).

Figura 44 – Hibridismo estético no cinto tradicional de um indígena Wauja



Foto da autora. Kaumai, 2019. Fonte: arquivo pessoal.

Figura 45 – Figuração contemporânea na pulseira de miçanga e grafismo tradicional na pintura corporal



Foto: da autora. Kaumai, 2019. Fonte arquivo pessoal.

A dispersão da cerâmica pode ser compreendida como um instrumento ideológico de legitimação de um processo de expansão dos fluxos territoriais do povo Wauja, pois ela funciona para a diferenciação de uma comunidade, de um povo, e não para a diferenciação individual de sujeitos isolados, de artistas.

Objetos indígenas atuam enquanto “coisas”, no sentido trazido por Heidegger (1987) sendo, antes de tudo, uma dimensão viva daquilo que é aparentemente apenas um objeto. Essas coisas estabelecem múltiplas relações com seu meio, sendo elas mesmas um meio próprio de realização dos fenômenos. Extrair a coisa de seu meio constituinte e realocá-la num contexto artificial é justamente retirar dela aquilo que a anima, é torná-la também artificializada.

Do mesmo modo, isso acontece com a introdução de elementos novos, sejam estes elementos referências estéticas, sejam mercadorias. A presença de novos códigos não toma o lugar dos tradicionais, mas estabelece um diálogo entre eles, em que alguns se transmutam enquanto outros se cristalizam.

Os indígenas, organizados em associações, são aqueles que, ao exercerem a autonomia partilhada sobre sua arte, permitem o trânsito de sentido desses objetos. Eles podem assumir o interesse antropológico, artístico, decorativo ou qualquer outro que, porventura, lhe seja atribuído. Pois esses novos sentidos agregados ao objeto indígena não subtraem dele, os sentidos que guardam em sua ontologia, para aqueles que os produzem.

Figura 46 -Viajando com os Wauja na boleia pela “estrada dos Kuikuro”



Fotos: autora. Fonte: arquivo pessoal.

## 6 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

*“Eu fico feliz quando eu viajo. Encontro vocês. A viagem é boa.  
O ruim é porque fica saudade”*

*(Atakaho, cacique da aldeia Piyulaga).*

As viagens provocam uma multiplicação dos afetos. Esta afirmação conduziu esta pesquisa a questionar quais afetos são produzidos, trocados e postos em circulação com as experiências de viagem do povo Wauja, e em que medida estas experiências contribuem para a manutenção ou transformação dos modos de vida e codificação do mundo instaurados nessa sociedade. Ao utilizar o conceito viagem, tangenciamos, então, dois universos culturais muito distintos, o dos *kajaopas* e dos Wauja, apresentando algumas diferenças na concepção atribuída por ambos a esta prática.

Sendo viagem um conceito ocidental, os esforços deste estudo se voltaram à sua discussão conceitual e à compreensão de sua expressão entre viajantes do povo Wauja. Do mesmo modo, este estudo buscou levantar quais efeitos são desencadeados, a partir da prática da viagem, na reprodução da vida cotidiana dos interlocutores da pesquisa. A viagem é, portanto, a linha condutora das reflexões aqui encontradas, e ela se expressou neste texto como meio e como objeto deste estudo.

Contemporaneamente, o povo Wauja vive um contexto de frequente mobilidade de sujeitos, com as mais variadas intenções: turismo, saídas para atendimento médico, venda de artesanato, visita a parentes e amigos, viagens por demandas burocráticas e para compra de mercadorias na cidade seriam apenas algumas delas.

Não almejei neste estudo classificar ou tipificar essas viagens, pois penso que este esforço estancaria aquilo que é mais pulsante nas viagens: o movimento. Digo isso porque, em sua cinética, as viagens assumem dinamismos nos espaços de vida da aldeia, mas sobretudo desencadeiam transformações no interior mesmo do que se entende por viagem.

Sendo um conceito plural, que não se atém a uma definição única, a viagem se manifesta caleidoscopicamente em distintas situações e contextos singulares, sendo muitas, para diversas pessoas e em variados tempos. Como diz Guimarães Rosa (1994, p. 86), ela “não se encontra nem na saída nem na chegada ela se dispõe para nós é no meio da travessia”. Sendo assim, a viagem seria melhor compreendida como uma travessia, ou

melhor, o ato de atravessar, de estar em movimento, ou como diria Tim Ingold, de *estar vivo*.

A viagem pressupõe um estado de presença que se dispõe sempre *entre* algum gesto e outro, alguma paisagem e outra, algum lugar e outro. Durante uma viagem, se está em devir contínuo de afetos, paisagens, pensamentos. Quero reiterar, portanto, que sendo a viagem um “entre”, eu a entendo como continuidade de processos de vida, como uma *linha* ou uma *malha de linhas*, e como tal caracteriza-se pela conexão e pela continuidade.

O início de uma viagem nunca é simétrico à partida. O início da viagem estaria, portanto, na proeminência do desejo de viajar ou mesmo numa fagulha ínfima de devaneio que anima o sujeito a projetar-se para lugares alhures. Michel Onfray (2009) disse que não somos nós que escolhemos os destinos das viagens, mas que os destinos nos escolhem. Mesmo as mais súbitas partidas recobrem pretéritos que culminam no instante da decisão de viajar.

Assim, a viagem encontra-se em conformidade com o movimento da subjetividade, e a experiência da viagem deixa suas lembranças – *souvenires* – em memória corporal. Ela se desdobra transformando o corpo físico e imaterial das pessoas, lugares, paisagens, alterando morfologias. Ela se situa naquilo que conecta esta ecologia que se expressa sempre “entre”, não apenas no entre-lugares – como mencionei anteriormente –, mas também entre o familiar e o imprevisível, entre a partida e o retorno, entre uma impressão e outra. E, com isso, uma nova configuração de si é produzida no sujeito singularizando-o.

Através da singularidade da produção de memórias que essas experiências provocam, um “eu relacional e múltiplo” se instaura no corpo social e produz linhas paradoxais diferenciantes. A diferença se coloca, então, entre os membros dos demais grupos (indígenas de outros povos e não-indígenas) e entre membros de um mesmo grupo étnico e, em outra escala, entre membros da mesma aldeia ou grupo familiar.

Neste sentido, viajar, habitar e conhecer seriam verbos que ocupariam uma mesma semântica e todos eles fariam referência à vida, ou aos modos de vida, objeto da antropologia – o que remonta à ideia de *biocartografias-geobiografias*, apresentada neste texto, ou seja, a possibilidade de habitar na transitoriedade e inferir conhecimentos sobre o vivido através de linhas contínuas pelas quais se dão as passagens da alteridade para o familiar, do espaço para o lugar, e da concepção de forasteiro para a de hóspede. A antropologia reversa de Roy Wagner é uma ferramenta para se pensar essas passagens.

Assinalei anteriormente que o início da viagem não é congruente com o

momento da partida, e a esta afirmação como a constatação que, do mesmo modo, o fim de uma viagem não se manifesta quando o viajante retorna ao lugar de partida. Pois os efeitos das chegadas e partidas de pessoas nos lugares dos quais partem e para os quais retornam apresentam-se como excedentes da experiência de viajar. Tais excedentes seriam os relatos, os ditos *souvenires*, as expertises adquiridas, o aprendizado de novos conhecimentos, as analogias próprias da antropologia reversa, o arsenal de sentimentos mobilizados que perduram com a chegada, a transformação subjetiva dos viajantes, as alterações objetivas nos espaços visitados etc.

A partir de excedentes como o relato é possível revisitar os lugares vividos. E entre os ouvintes que desconhecem os lugares descritos na narrativa, através da escuta, eles podem se projetar imaginativamente para os lugares narrados, contexto que incentiva outras vivências e estimula o desejo de partida em sujeitos mais pacatos ou sedentários. A narrativa da viagem de um, portanto, incitaria a viagem do outro. E isso se expressou no ano de 2017, quando recebi em casa, sequencialmente, a visita de parentes Wauja e, com isso, pude verificar, a partir da experiência de diferentes interlocutores viajantes, que o roteiro de lugares e até mesmo a organização do tempo para cada atividade prevista eram muito similares, e que a escolha desse roteiro era decorrente do relato de viagem difundido entre os pares.

Mas, por mais diversificados que sejam os suportes da linguagem para se compartilhar experiências vividas, a memória individual e aquilo que se imprime na pele do viajante escapariam aos interlocutores ouvintes, ainda que atentos e engajados. Sendo a memória pessoal um elemento intransponível em qualquer viagem. E este elemento memória seria, portanto, aquilo que singulariza os viajantes em relação às demais pessoas de seu grupo social. As memórias individuais são camadas que se sobrepõem às memórias coletivas.

Ao atentar aos deslocamentos de viajantes do povo Wauja, observei que em suas aldeias existe um constante fluxo de pessoas que chegam, vão embora, voltam, ficam e partem de novo, expressando um contínuo movimento de viagens e viajantes. As viagens, entre eles, estão presentes no calendário ritual e da terra, de plantio e de coletas; regulam relações sociais e produzem diferenças tangíveis, evidentes na circulação de objetos, e também diferenças no âmbito da formação e constituição da pessoa, por meio de processos de singularização. Portanto, considero o povo Wauja como uma sociedade de viajantes.

Ao longo da pesquisa, observei que as viagens no contexto Wauja não se

expressam como uma ruptura do cotidiano – tal como é discutido nos estudos sobre viagem no Ocidente –, ao contrário, a viagem para o povo Wauja manifesta-se como uma continuidade do cotidiano na aldeia, como ritual diário. Portanto, para pensar a experiência de viagem entre os Wauja, é preciso conceber a viagem não apenas como uma experiência de vida, mas como uma experiência viva. Para tanto, trago como exemplo a viagem para venda de cerâmica: os elementos por ela mobilizados (como o viajante, o artesão, o barro, o rio, o mito de origem do barro, o dono do barro Kamalu Hai, o veículo utilizado, o condutor do veículo, o cicerone etc.), todos eles expressam-se em conexões indispensáveis e assimétricas no dinamismo do processo oleiro; e assim o próprio objeto manufaturado passa a ser concebido como coisa viva, com agência direta de alteridades não-humanas, os *apapaatai*. A viagem está presente em todo o processo oleiro, iniciando-se quando as mulheres e os homens fazem suas caminhadas para retirada dos materiais (o barro, o *cauxi*, e o *mawatã*) e não somente quando saem da aldeia. O barro vermelho, o *topepe*, por exemplo, conhecido como barro sagrado, situa-se longe dos assentamentos das aldeias, de modo que, para buscá-lo, é preciso mobilizar barcos e dispor de combustível para isso.

Constatei que o combustível é um fator determinante na socialidade Wauja, não somente em relação à produção dos artefatos, mas também na promoção de festas rituais, como o Kaumai, que envolve a participação de inúmeros indígenas vindos de aldeias vizinhas e o deslocamento para recantos de rio onde se tem maior abundância de peixe para pescaria coletiva. As viagens para venda de cerâmicas, bancos e outros artefatos parecem inseridas no interior mesmo de seus processos de manufatura, e, do mesmo modo, elas também se configuram como fator fundamental para reprodução do ritual mais tradicional do Alto Xingu, o Kaumai.

A infraestrutura das estradas também é fator condicionante da qualidade dos deslocamentos e viagens do povo Wauja, viabilizando os trânsitos internos e externos. É densa a malha de estradas e trilhas no Alto Xingu. Muitas delas, como foi dito, são cuidadas diariamente pelos próprios indígenas, e, por se situarem em meio à floresta de transição, os cuidados para com elas são constantes, pois é frequente a formação de buracos, além de troncos de árvores que eventualmente caem impedindo o fluxo de veículos. A dinâmica das chuvas também determina em grande parte a qualidade desses deslocamentos no TIX, pois são frequentes os alagamentos, tornando as pistas escorregadias e, muitas vezes, intransitáveis. Já os percursos feitos por barco demandam um arranjo que envolve negociação com o barqueiro, empréstimo do barco, e reserva de

combustível e óleo 2 Tempos.

Enquanto a densificação da malha de estradas interna ao TIX é uma demanda dos povos alto-xinguanos, tem-se, por parte deles, o rechaço dos projetos estatais da rodovia BR-242 e FICO. O projeto de implantação destas duas vias, nos moldes colocados pelos empreendedores, não condiz com as necessárias medidas de proteção ambiental e salvaguarda cultural para redução dos impactos, que empreendimentos como estes acarretariam na paisagem e no modo de vida dos povos alto-xinguanos. Dado que as vias se distanciariam apenas poucos quilômetros do TIX, os alto-xinguanos seriam afetados diretamente nas condições de segurança e qualidade de vida. A resistência a esses projetos tem sido desenvolvida por articulação das associações culturais de cada aldeia e da supragestão da ATIX.

Pontuei que a criação de associações foi uma estratégia de visibilidade num cenário político mais amplo; por meio delas, viabilizaram performances e apresentações culturais que reiteram a cultura, através da apresentação dos cantos, da comercialização da pintura e da fabricação e venda de artefatos. As viagens, nesse contexto, se manifestam como afirmação identitária ou cultural (embora acredite que tampouco identidade ou cultura sejam termos que deem conta da cosmologia e dos modos de vida alto-xinguanos), manifestando-se como aproximação às origens e não como um distanciamento, como se supõe que seja a viagem de um indígena a um contexto de alteridade urbano.

Dentre um regime de distâncias e de concepção territorial próprio aos Wauja, quando o destino é uma localidade próxima ou mesmo quando o deslocamento se dá por uma finalidade estritamente funcional – como ir até a roça de mandioca, até o lago, até a casa do vizinho ou a um porto próximo ou uma aldeia vizinha, como a aldeia Yawalapiti e a aldeia Kamayurá, situadas a poucos quilômetros da aldeia Piyulaga – percebi que raramente trânsitos dessa natureza eram traduzidos como viagem. Pois como me disse Kupatopeno, “viagem é quando demora para chegar”. Nesse caso, o que definiria viagem para ele seria o tempo do trajeto, de modo que os trânsitos rotineiros de curta duração não se encaixariam nessa definição. Assim, o deslocamento até o Posto Leonardo, que se situa a 20 km da aldeia Piyulaga, não era considerado uma viagem, mas, quando iam a Canarana ou Gaúcha do Norte, diziam a mim que viajariam. Somada à duração e à distância dos trajetos, constatei que outro fator que definiria viagem para os Wauja seria a mudança de meio social, político e econômico, presente no deslocamento para o espaço urbano, e a intenção de tais deslocamentos.

Identifiquei deslocamentos interaldeias e deslocamentos para além do território da TIX. No primeiro caso, os motivos que prevalecem nos trânsitos são visitas à parentes e interações rituais, como a participação em festas e cerimônias de trocas como o *uluki*; já no segundo caso, além dos motivos anteriormente citados, percebe-se viagens para consulta médica em hospitais urbanos; viagens à convite de não-indígenas para exporem seus artefatos ou performarem seus cantos; viagens autônomas para venda de artefatos; viagens de cunho político, destinadas a reuniões, marchas e mobilizações indígenas<sup>99</sup>; viagens para resolução de burocracias, como a retirada de benefício do Bolsa Família ou para resolução de questões bancárias nas cidades do entorno.

Há também a viagem xamânica, que perfaz uma categoria à parte. Nela, incluem-se o passeio da alma, a corrida do *yakapá* e a viagem do sonho. Os pajés utilizam o termo passeio para descreverem suas experiências oníricas de sobrevoos. Aquilo que entendemos por passeio, por sua vez, também é um hábito incomum quando em situação de viagem. Eles atribuem ao “passeio” uma finalidade, considerando como passeio também os momentos em que estão fazendo algo útil, diferente da noção de passeio como ócio. Outro fato é que raramente dizem que estão passeando, e sim o que estão fazendo, como, por exemplo, fazendo compras ou visitando os parentes. Logo, assim como o trabalho está intrinsecamente associado às festas, o ócio seria indissociável da utilidade e finalidade prática da viagem.

O turismo, deslocamento ao qual se atribui o consumo de lugares e experiências, não é, pelo que percebi, uma intencionalidade habitual entre as viagens do povo Wauja. Considero que a fetichização dos espaços que os torna mercadorias ainda não atravessa o desejo do povo Wauja. Até mesmo porque a noção de ócio desses povos amazônicos difere da noção ocidental, assim como seus modos de conceber o meio e a paisagem, e de contemplá-los.

A paisagem é uma categoria geográfica que se expressa entre os Wauja através das narrativas míticas e vale mais pelo seu conteúdo discursivo que pelo seu conteúdo estético estrito. No entanto, os valores estéticos não se contrapõem ao conteúdo, pois o que se verifica nessa sociedade ameríndia é uma “ética da estética”. O belo ocupa um lugar central nas relações entre esses sujeitos. E, à ideia de beleza, é associada a noção de

---

<sup>99</sup> Exemplo disso seriam as reuniões gerais de governança; as mobilizações indígenas, como o Acampamento Terra Livre (ATL) que ocorre desde 2004, em Brasília, no mês de abril, e a Marcha das Mulheres Indígenas, que ocorreu por primeira vez em agosto de 2019, reunindo 2.500 mulheres indígenas de 115 etnias, também na capital federal.

*eficácia estética* presente nos objetos fabricados originalmente para rituais; enquanto os objetos produzidos para o mercado nas cidades passam a ser considerados réplicas ou um objeto *paraguaio*.

A ideia de réplica também se aplicou à experiência de recepção de turistas experimentada a partir da construção da aldeia Puwia Poho, uma experiência de hospitalidade encenada da qual a comunidade pôde se beneficiar economicamente, não apenas com as estadias pagas, mas também com a possibilidade de escoamento das peças oleiras, sem que para isso tivessem que se deslocar para as cidades.

A circulação de objetos Wauja em circuitos fora do contexto alto-xinguano, tem acarretado a diversificação na qualidade e nas formas das peças, além de mudanças no seu processo produtivo. Muitos desses objetos, em especial a cerâmica (como discutido no último capítulo), situam-se na interseção entre objetos rituais, artísticos e etnográficos.

Um dos alcances teóricos que esta pesquisa logrou foi aproximar os estudos sobre viagem, a teoria antropológica e a etnologia indígena. Desse modo, a experiência contemporânea de deslocamento de indígenas Wauja foi mobilizada a partir de diferentes conceitos e contextos, de modo a desenhar (ou esboçar) as relações e efeitos desencadeados por tais experiências. Os conceitos de ritual, territorialidade, corporeidade, antropologia reversa, singularização, diferença, geobiografia-biocartografia e hospitalidade foram traduções epistêmicas usadas com o propósito de aproximar os sentidos da viagem para esses transeuntes.

Ao longo do texto, tratei de encaminhar a compreensão da viagem como uma malha de relações que se estendem desde os motivos, os destinos, as alianças sociais, as singularizações, as transformações na circularidade da cultura material e os códigos estéticos. Logo, as diferenças se apresentam neste estudo nos modos de conceber a viagem entre o povo Wauja e também dentro de um arcabouço teórico. As diferenças são engendradas em múltiplas escalas, tanto no nível teórico quanto no âmbito do vivido.

Juntamente a experiência do povo Wauja, este estudo nos leva a conceber diferenciações nos sujeitos viajantes por processos de singularização; na cultura material, pela circulação de objetos que saem da aldeia e mercadorias que chegam da cidade; nos códigos estéticos dos artefatos tradicionais, que paulatinamente vão se transformando e se adaptando ao mercado de artesanato e galerias de arte. E, por fim, uma diferença que se implanta no interior mesmo do conceito de viagem, e em especial, em sua abordagem pelas ciências antropológicas, na qual viagem e hospitalidade são aqui afirmadas como

questões fundamentais da prática antropológica.

A hospitalidade, nesta pesquisa, foi abordada em duplo sentido: quando a pesquisadora é acolhida pelos interlocutores, no movimento vetorial cidade-aldeia, e quando são meus interlocutores hospedeiros que se tornam meus hóspedes, no movimento reverso.

Grande parte das entrevistas gravadas com Tukupé foram realizadas em minha casa. Essa espécie de “antropologia caseira do território e do outro distante” ganha então outra abordagem, próxima e íntima, que faz com que este interlocutor já não seja aquele “outro”, passando a ser encarado como um amigo ou, mais que isto, como um parente.

Nesse contexto, minha casa já não se apresentava como um território de alteridade para eles, mas um lugar reconhecido e familiar, em que as histórias e narrativas se permitiam fluir sem a intervenção de pessoas alheias ou outras atividades. Pois, nas aldeias, há sempre pessoas por perto ou ao redor, assim como há sempre alguma tarefa a ser executada (como ir à roça, manipular a mandioca para o preparo do beiju, pescar, assar o peixe ou preparar o *mutapi*, coletar pequi, fabricar cestas, esteiras, painéis, aerofones, máscaras, flautas, bancos, cintos, colares, pulseiras, fazer casas, pinturas corporais etc.). Os Wauja conciliam todas essas atividades com a atenção dada aos pesquisadores, mas quando estavam fora da aldeia, essa atenção se tornava mais expandida.

Dentre as práticas habituais na aldeia, as viagens são uma delas. Como esta pesquisa tratou de mostrar, a viagem está na ordem do dia entre o povo Wauja. E, mais que um feito extracotidiano, como é apresentada pelos moldes do pensamento ocidental, ela é um ritual diário, uma prática ritualizada cotidianamente para manutenção dos modos de vida tradicionais – como expresso no Kaumai –, mas também para a reatualização desses modos de vida, ampliando, assim, as referências de alianças, os referenciais estéticos e políticos, bem como o repertório de afetos e desejos.

Considerarei a escrita desta tese uma viagem em si, realizada por caminhos vividos entre a teoria e a empiria, junto a diversos autores - de diferentes linhas de pensamento, entre a antropologia, a filosofia, a geografia e a literatura - E também junto ao povo Wauja, do Alto Xingu, Mato Grosso, interlocutores desta pesquisa.

As viagens no contexto de vida das pessoas desta etnia foram o tema deste estudo. Meu objetivo foi compreender como a prática constante e cada vez mais ascendente da mobilidade de viajantes que saem e chegam nas aldeias wauja desencadeiam transformações, leia-se diferenças, nos modos de reprodução do cotidiano deste povo e

na “invenção” de cartografias de expansão. Invenção esta, que envolve a conformação de novas territorialidades entre aqueles que se deslocam e entram em contato com alteridades múltiplas, conformando assim, novas memórias e novas formas de estar-no-mundo. Chamei este processo de biocartografias/geobiografias. De modo a nomear os processos simultâneos de formação da pessoa e de concepções territoriais. Apontando portanto, para uma territorialidade que se apresenta muito além das convenções geográficas e das noções de fronteira e poder, que definem um território político.

Os viajantes Wauja compartilharam comigo mais que suas narrativas, compartilharam também a companhia deles, seja na aldeia Piyulaga - onde me acolheram como pesquisadora, mas também como filha, irmã, prima e amiga – uma vez que é comum no Algo Xingu a “adoção” de pesquisadores como parte do sistema de parentesco. Mas também compartilharam comigo suas companhias em viagens e como hóspedes em minha casa. Portanto, a etnografia presente neste estudo foi realizada em escala multi-situada e movente, abarcando a observação participante permanecendo longos períodos na aldeia Piyualaga, viajando com eles ou os ciceroneando a estadia deles em São Paulo.

. Houve nesse momento a troca de dom da hospitalidade. Eles me acolhiam lá e eu os acolhia aqui. A diferença de minha experiência é que, mesmo sendo hóspede ou sendo anfitriã era eu quem entrava no ritmo deles. Com isso, testei a possibilidade metodológica de empregar a hospitalidade como meio para rendimentos etnográficos. Ao receber os Wauja em minha casa, uma “antropologia caseira do território distante” se desenvolvia; e as histórias e narrativas eram contatadas ininterruptamente, sem a interferência das pausas para as incumbências da aldeia ou por intervenção de outras pessoas. Uma vez que nas aldeias é muito raro poder estar sozinho.

Ao hospedar os viajantes Wauja e ciceroneá-los em suas caminhos, lancei mão de relatos e do conceito de antropologia reversa para abordar como eles inferiam comparações e analogias da realidade urbana com a realidade das aldeias.

Ao olhar sobre as viagens do povo Wauja, percebe-se muitas motivações e naturezas. Elas podem ser classificadas por motivos de saúde, viagens laborais, viagens por razões burocráticos ou políticas, no entanto, estas seriam classificações frágeis, pois um motivo quase sempre sobreponha-se e emaranha-se em outros. Uma possibilidade mais simplificada de classificação desses trânsitos seria pensar as viagens autônomas e as viagens mediadas por convites de não-indígenas. Nesta segunda vertente, o convite das viagens à determinadas pessoas, em detrimento de outras, já é um meio pelo qual se dão as diferenciações no corpo social do território da aldeia. As pessoas que mais recebem

convites para as viagens geralmente são aquelas que dominam melhor o português e que estão envolvidos na governança do território ou nas associações. E aí coloca também um critério de gênero, pois são poucas as mulheres entre os Wauja que se destacam na política.

As associações desempenham um importante papel na mediação desses trânsitos para fora das aldeias. Através da formação da associação Tulukai e da Associação Arakuni, os Wauja passaram a receber convites para participação em eventos culturais e artísticos, performando seus rituais para o público, em escolas, feiras e festas. Fazendo com que o público tenha contato com a cultura xinguana, mas de modo espetacularizado. Outra espetacularização da cultura que percebi neste estudo sobre viagem entre os Wauja, foi a construção da aldeia-réplica Puwia Poho para recepção de turistas.

O retorno desses viajantes, que porventura ampliaram seus repertórios culturais em função de suas viagens, também implicam uma singularização desses indivíduos diante dos demais. Percebi que existe um status diferenciado daqueles que viajam diante aos demais, muitas vezes, eles são considerados “embaixadores da cultura wauja” fora do território, como a mim me contaram uma vez. Contudo, a singularização dos viajantes se conforma também como uma forma de produção de diferenças.

O retorno de viajantes indígenas implica em diferenças que são produzidas em escalas distintas também. Diferenças estas que podem ser mais ou menos tangíveis. Ao abordar a cultura material essas transformações tornam-se evidentes. As diferenças se mostram na transformação dos códigos estéticos das formas das cerâmicas produzidas pelo povo Wauja, reconhecidas não apenas entre o sistema regional xinguano, mas nos circuitos de arte e artesanatos dos grandes centros urbanos.

Outra transformação perceptível na cultura material é a introdução de objetos vindos da cidade. Cada vez que um Wauja viaja, carrega consigo seus artefatos para a venda nos mercados da cidade e retornam com uma variada gama de produtos, muitas vezes provenientes da Rua 25 de Março, onde ritualmente visitam ao fim das estadias por São Paulo.

Os percursos do povo Wauja recobrem o perímetro da aldeia e arredores, mas também a ele incluem-se as cidades do entorno e os grandes centros urbanos, onde escoam a arte produzida nas aldeias. As principais capitais de destino do povo Wauja são Brasília, Cuiabá, Goiânia e São Paulo. No entanto, como foi mencionado no corpo do texto, cada viajante que chega na aldeia, uma vez estabelecida amizade com o pessoal, passa a tornar-se um destino em potencial para as próximas viagens dos Wauja. E com isso, passam a

interagir na malha das linhas de destino dos viajantes wauja.

A troca de hospitalidade é um acordo tácito que se dá entre alguns viajantes que chegam. Nesse sentido, a amizade entre os Wauja e não-indígenas se apresenta como uma vinculação semelhante à do sistema de parentesco alto-xinguano. E nesse sentido, a troca de favores passa a ser estabelecida da mesma forma: assim como os parentes se visitam entre suas casas, seja na mesma aldeia ou em aldeia diferentes, ou se visitam nas cidades, como no caso da casa dos Wauja em Canarana; os amigos não-indígenas que são considerados parentes também recebem visitas, independentemente de onde moram. Como exemplo disso, cito meu caso, o caso da antropóloga Emiliene Ireland que recebe com frequência o povo Wauja em sua casa em Washington nos Estados Unidos, o caso da Márcia em Jundiá que recebeu uma jovem wauja grávida e a acompanhou em seu processo até o momento de dar a luz e o puerpério e muitos outros casos.

Outro fato observado é que a viagem de um incita a viagem do outro e desse modo, roteiros comuns são traçados.

A definição de viagem do povo wauja desenvolve-se a partir de um regime de distâncias, de durações temporais e de concepções territoriais própria ao povo Wauja. Percebi que os wauja diferenciam um deslocamento corriqueiro de uma viagem quando há mudança de meio social, político e econômico. Logo a trânsito do espaço da aldeia para a o espaço urbano é sempre considerado uma viagem.

A cosmomitologia Wauja inclui o movimento e a viagem de personagens ao longo do rio Tamitoala, contruibui para a concepção sobre viagens desenvolvida entre eles.

De modo, ao perseguir os trajetos do povo Wauja pude constatar que seu território não se limita a uma delimitação política e aos espaços ditos tradicionais. O território Wauja se expande ao alcance da territorialidade de seus sujeitos, que não se contentam em performar a si mesmo para os outros, que se empenham em habitar sobreposições de mundo, em serem indígena e cidadãos, em seres políglotas educados e pacifistas, donos da floresta e cuidadores do planeta e ao mesmo tempo guerreiros, militantes, pessoas que como sugeriu Derrida o tracadilho de Derrida podem ser ao mesmo tempo, hospitaleiros e hostis, sem que com isso precisem se contradizer.

Para tanto, adotei um trajeto, dentre inúmeros possíveis, que se constituiu em organizar a tese, apresentando um capítulo teórico inicial com uma compilação bibliográfica sobre estudos de viagem e sua abordagem na prática antropológica. Seguido de um capítulo sobre as práticas históricas de mobilidade no Alto Xingu, seguido de uma etnografia sobre a estrutura desses trânsitos, como as estradas e as políticas de governança

do território que regula a entrada e saída de pessoas. No terceiro capítulo me dediquei às discussões sobre territorialidade, cosmologia e práticas de turismo entre os Wauja e no capítulo 4, à discussão dos wauja enquanto viajantes e suas implicações no cotidiano das aldeias. No último capítulo me dediquei a uma reflexão sobre as transformações decorrentes das viagens, que expressam-se nos códigos estéticos da arte Wauja.

Contudo, a frase de Benedito Nunes, usada como epígrafe desta tese, torna-se uma constatação entre o povo Wauja: existir e viajar se tornam sinônimos de expressão da vida.

## REFERÊNCIAS

- ITAÚ CULTURAL. A Mão do Povo Brasileiro (Exposição, 1969). *In: Enciclopédia Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras*. São Paulo: Itaú Cultural, 2020. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/evento642751/a-mao-do-povo-brasileiro-1969-sao-paulo-sp>. Acesso em: 13 jan. 2020. Verbetes de Enciclopédia.
- AGOSTINHO, Pedro. **Kwarup: Mito e ritual no Alto Xingu**. São Paulo: E.P.U/EdUSP, 1974.
- AGUILLAR, Gabriella. **Criatividade visual entre o povo Matipu do Alto Xingu**. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018.
- ALBERT, Bruce. Quando o eu é um outro (posfácio). *In: KOPENAWA, D.; ALBERT, B. A Queda do Céu*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.
- ALBIERI NERY, Paulo. **Viagem, passeio, turismo: estudo comparado do deslocamento como valor**. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Homo Viator: a permanente construção da subjetividade em Guimarães Rosa através dos diários de viagem**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, s. d. (mimeo)
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Almanaque Isa**. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/tags/almanaque>> Acesso em 3 fev. 2020.
- AMANTE, Victor. **Tradição ou invenção: a projeção do perspectivismo ameríndio no cenário de sua crítica e da virada ontológica**. 2019. 97 f. (Monografia do Curso de Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas/Unicamp, Campinas, 2019.
- AMARO, Fernanda Ribeiro. Viajar e conhecer o avesso das coisas. *In: LEAL, A. (Org.). Beira Vida Beira Rio*. Belo Horizonte: O Lutador, 2013.
- \_\_\_\_\_. **A viagem como ritual: apontamentos teóricos para uma aproximação entre ritos e deslocamentos**. *In: Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, 2015, 18, Mendoza. Anais. Mendoza: Universidad Nacional del Cuyo, p.572-581.
- \_\_\_\_\_. **A Viagem do Outro: Antropologia reversa em A Queda do Céu**”. *Revista Landa*. Florianópolis, vol. 8. n. 2. No Prelo.
- ÂREAS PEIXOTO, Fernanda. **A Viagem como Vocação: itinerários, parcerias e formas de conhecimento**. São Paulo: EdUSP/Fapesp, 2015.
- ARRUTI, José Mauricio. Etnogêneses indígenas. *In: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Orgs.). Povos indígenas no Brasil: 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 50-54.

ATIX. **Plano de Gestão do TIX**. Disponível em: <  
<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/publications/0pd00256.pdf>> Acesso em: nov 2019.

AUGÉ, Marc. **Por uma antropologia da mobilidade**. Trad. Bruno Cavalcanti e Raquel de Barros. Maceió-AL: Ed. Unesp/Ufal, 2010.

BACHELARD, Gaston. **O Ar e os Sonhos**: ensaio sobre a imaginação do movimento. Trad. Antonio de Padua Danesi. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **A formação do espírito científico**: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto, 1966.

BAKHTIN, Mikhail. **Os gêneros do discurso**. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2016.

BALL, Christopher. **Exchanging Words**: Language, ritual, and relationality in Brazil's Xingu Indigenous Park. Santa Fe, NM: School for Advanced Research Press, 2018.

BALL, Christopher. **Out of the park**: trajectories of Wauja (Xingu, arawak) language and culture. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - University of Chicago: Chicago, 2007.

\_\_\_\_\_. As spirits speak: Interaction in Wauja Exoteric Ritual. **Journal de la Société des Américanistes** [Online], t. 97, n. 1, p. 87-117, 2011. Disponível em: <http://journals.openedition.org/jsa/11657>. Acesso em: 21 abr. 2019.

BARCELOS NETO, Aristóteles. **A arte dos sonhos**: uma iconografia ameríndia. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia; Assírio & Alvim, 2002.

\_\_\_\_\_. A cerâmica wauja: etnoclassificação, matérias-primas e processos técnicos. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 15-16, p. 357-370, 2005-2006.

\_\_\_\_\_. **Apapaatai**: rituais de máscaras do Alto Xingu. São Paulo: Edusp/Fapesp, 2008. (Série Antropologia)

\_\_\_\_\_. Doença de Índio: o princípio patogênico da alteridade e os modos de transformação em uma cosmologia amazônica. **Revista Campos**, Curitiba, v. 7, n. 1, p. 9-34, 2006.

\_\_\_\_\_. **Com os índios Wauja**: objetos e personagens de uma coleção amazônica. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, 2004.

\_\_\_\_\_. Objetos de poder, pessoas de prestígio: a temporalidade biográfica dos rituais xinguanos e a cosmopolítica wauja. **Revista Mundo Amazônico**, Manaus, v. 3, p. 71-94, 2012.

\_\_\_\_\_. Painéis que cantam e que devoram: a cerâmica wauja. In: BRITO, J. P. (Org.) **Os índios, nós**. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, 2000. p.136-153.

\_\_\_\_\_. Wĩtsixuki: desejo alimentar, doença e morte entre os Wauja da Amazônia Meridional. **Journal de la Société des Américanistes** [Online], t. 93, n. 1, p. 73-95, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/jsa/6533>. Acesso em: 3 jan. 2020.

\_\_\_\_\_. Divinação xamânica como processo criativo: arte e terapia ritual no Alto Xingu. **Revista Fórum Permanente**, USP/Centro Universitária Maria Antonia, São Paulo, v. 8, p. 22-24, 2006. Disponível em: <http://www.forumpermanente.org/rede/numero/revNumeroOito/OITO%20final.pdf/view>. Acesso em: 20 nov. 2019.

\_\_\_\_\_. Rituais para Brancos e Coleções Etnográficas: as relações dos Wauja com os museus e a subjetivação dos objetos. In: SEBRAMUS – SEMINÁRIO BRASILEIRO DE MUSEOLOGIA, 3., 2017, Belém. **Anais [...]**. Belém, PA: Faculdade de Artes Visuais/UFGPA, 2017. p. 2182-2203. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1iF994w1HAKaVJIa0XQD4j4pvK79PkRhA/view>. Acesso em: 3 fev. 2020.

\_\_\_\_\_. Processo criativo e apreciação estética no grafismo Wauja. **Cadernos De Campo**, São Paulo, v. 12, n. 12, p. 87-100, 2004.

BASSO, Ellen. **The Last Cannibals: A South American oral History**. Austin: University of Texas Press, 1995.

BENITES, Luiz Felipe Rocha. Cultura e reversibilidade: breve reflexão sobre a abordagem “inventiva” de Roy Wagner. **Revista Campos**, Curitiba, v. 8, n. 2, p. 117-130, 2007.

BENJAMIN, Walter. **Charles Baudelaire um Lírico no Auge do Capitalismo**. Trad. José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989. (Obras Escolhidas, v. 3)

BERBERT, Paula. **Tecendo redes de alianças afetivas: arte indígena contemporânea e práticas curatoriais**. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (*Lato Sensu* em Estudos e Práticas Curatoriais) – Faculdade de Artes Plásticas, Fundação Armando Álvares Penteado/FAAP, São Paulo, 2019.

BISIILIAT, Maureen; VILLAS BÔAS, Claudio. **Xingu: território tribal**. São Paulo: Cultura Editores Associados, 1990.

BOURDIEU, Pierre. **Pierre Bourdieu entrevistado por Maria Andréa de Loyola**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002.

BRAIDA, Roberta Garcia Anffe. O Turismo como prática social em território indígena: a aldeia turística Puiwa Poho (Feliz Natal, Mato Grosso, Brasil). **Revista Turismo: Estudos & Práticas** (RTEP/UERN), Mossoró/RN, v. 6, n. 1, p. 69-87, jan./jun. 2017. Disponível em: <http://periodicos.uern.br/index.php/turismo/article/view/2562/1396>. Acesso em: 3 jan. 2020.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Memória Sertão: cenários, cenas, pessoas e gestos nos sertões de João Guimarães Rosa e de Manuelzão**. São Paulo; Uberaba: Editorial Cone

Sul; Editora da Universidade de Uberaba, 1998.

\_\_\_\_\_. **O Afeto da Terra:** imaginários, sensibilidades e motivações de relacionamentos com a natureza e o meio ambiente entre agricultores e criadores sítiantes do bairro dos Pretos, nas encostas paulistas da serra da Mantiqueira, em Joanópolis. Campinas: Ed. Unicamp, 1999.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do Antropólogo:** olhar, ouvir, escrever. **Revista De Antropologia**, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996.

CSORDAS, Thomas. Modos Somáticos de Atención. *In:* CITRO, S. (Org.). **Cuerpos Plurales:** ensayos antropológicos de y desde los cuerpos. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2011.

CALLADO, Antonio. **Quarup**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1967.

CÂMARA CUNHA, Aries. **A História da Índia Diacuí**. São Paulo: Clube do Livro, 1976.

CAZENEUVE, Jean. **Sociología del Rito**. Trad. José Castello. Buenos Aires: Ed. Amorrortu, 1971.

CHIARA, Vilma. Viagem ao redor do pote: estudo da cerâmica Waurá. **Clio Arqueológica**, Recife, n. 13, p. 95-126, 1998. Disponível em <https://www3.ufpe.br/cliocarq/images/documentos/1998-N13/1998a4.pdf>. Acesso em: 3 fev. 2020.

\_\_\_\_\_. A semântica do cabelo. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, Nova Série, v. XXII, p. 195-194, 1975. Disponível em: [http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Achiara-1975-semantica/Chiara\\_1975\\_ASemanticaDoCabelo.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Achiara-1975-semantica/Chiara_1975_ASemanticaDoCabelo.pdf). Acesso em: 3 fev. 2020.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Ubu, 2017.

CLIFFORD, James. **A Experiência Etnográfica:** Antropologia e literatura no século XX. Org. José Reginaldo Santos Gonçalves. Trad. Patrícia Farias. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

\_\_\_\_\_. Viajantes. *In:* ARANTES, A. (Org.). **Espaço da Diferença**. Campinas: Papirus, 2000. p. 51-79.

\_\_\_\_\_. **Routes:** travel and translation in the twentieth century. Massachusetts: Harvard University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. Sobre la autoridad etnográfica. *In:* REYNOSO, C. (Org.). **El Surgimiento de la Antropología Posmoderna por Clifford Geertz e James Clifford y otros**. Trad. Carlos Reynoso. 4. ed. Barcelona: Gedisa, 1998.

COELHO, V. P. (Ed.). **Karl von den Steinen:** um século de antropologia no Xingu. São

Paulo: EdUSP, 1993.

\_\_\_\_\_. Motivos Geométricos na Arte Waurá. *In: Karl von den Steinen: um século de antropologia no Xingu*. São Paulo: EdUSP, 1993. p. 591-629.

\_\_\_\_\_. Figuras zoomorfas na arte Waura: anotações para o estudo de uma estética indígena. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, v. 5, p. 267-281, 1995.

COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. Ethnography on an awkward scale: Postcolonial anthropology and the violence of abstraction. *Ethnography*, v. 4, n. 2, p. 147-179, 2003.

CORREA, Mariza. **Antropólogas e Antropologia**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

COSTA, Maria Heloísa Fénelon Costa; MALHANO, Hamilton Botelho. Habitação Indígena Brasileira. *In: RIBEIRO, D. (Ed.). Suma etnológica brasileira*. Edição atualizada do Handbook of South American Indians. São Paulo: Biblioteca Digital Curt Nimuendaju. v. 2: Tecnologia Indígena. p. 27-94. Disponível em: [http://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/suma%3Avol2p027-094/Suma\\_Vol2\\_p\\_027-094.pdf](http://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/suma%3Avol2p027-094/Suma_Vol2_p_027-094.pdf). Acesso em: 3 fev. 2020.

CRESSWELL, Tim. The Production of Mobilities: An Interpretive framework. *In: On the Move: Mobility in the modern werten world*. Londres: Routledge Taylor & Francis Group, 2006. p. 1-24.

CSORDAS, Thomas. **Corpo, Significado e Cura**. Trad. José Secundino da Fonseca e Ethon Secundino da Fonseca. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2008.

DA MATTA, Roberto Augusto. Quanto custa ser índio no Brasil: considerações sobre o problema da identidade étnica. *Revista Dados (IUPERJ)*, Rio de Janeiro, n. 13, p. 33-54, 1976.

\_\_\_\_\_. **Carnavais Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

\_\_\_\_\_. **Ensaio de Antropologia Estrutural**. Petrópolis: Vozes, 1973.

DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar sobre Hospitalidade**. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

DÍAZ CRUZ, Rodrigo. **Archipiélago de rituales**. Barcelona: Anthropos, 1998.

DINATO, Daniel Revillion. **Os Caminhos do Mahku** (movimento dos artistas Huni Kuin). 2018 Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 2018.

DOLE, Gertrud. Homogeneidade e diversidade no Alto Xingu vistas a partir dos Cuicuros. *In: COELHO, V. P. C. (Org.). Karl Von den Steinen: um século de*

antropologia no Xingu. São Paulo: EdUSP, 1993. p. 375-403, 1993.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010. (Biblioteca Pensamento Moderno)

ESPINOSA. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

\_\_\_\_\_. Entre o passado e o presente: mil anos de história indígena no Xingu. **Revista de Estudos e Pesquisas - Funai**, Brasília, v. 2, n. 2, p. 9-51, 2005.

FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michel (Eds.). **Os Povos do Alto Xingu**: História e Cultura. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001.

FRANCHETTO, Bruna (Ed.). **Alto Xingu**: uma sociedade multilíngue. Rio de Janeiro: Museu do Índio - FUNAI, 2011.

\_\_\_\_\_. **Laudo antropológico da comunidade indígena Waurá e a “Terra do Batovi”**. (Ação Declaratória Processo n. 92.0013080-I). Rio de Janeiro: s.ed., 1995. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/laudo-antropologico-comunidade-indigena-waura-e-terra-do-batovi-acao-declaratoria>. Acesso em: 3 fev. 2020.

\_\_\_\_\_. **Falar Kuikuro**: estudo etnolinguístico de um grupo Karib do Alto Xingu. 1986. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1986. Disponível em: [http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/tese%3Afranchetto-1986/Franchetto\\_1986\\_Falar\\_Kuikuro\\_completo\\_3vols.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/tese%3Afranchetto-1986/Franchetto_1986_Falar_Kuikuro_completo_3vols.pdf). Acesso em: 3 fev. 2020.

FIGUEIREDO, Marina Vanzolini. **A flecha do ciúme**: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

\_\_\_\_\_. Eleições na aldeia ou o Alto Xingu contra o Estado? **Anuário Antropológico** [Online], Brasília, v. 1, p. 31-54, dez. 2011. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/998>. Acesso em: 3 fev. 2020.

\_\_\_\_\_. Ser e não ser gente: dinâmicas da feitiçaria no Alto Xingu. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2, p. 341-370, 2013.

\_\_\_\_\_. A vida antes do tempo: mitos xinguanos sobre as origens de um mundo dividido. **Cosmos e Contexto - revista eletrônica de cosmologia e cultura**, Rio de Janeiro, n. 25, p. [9 ], 2014.

FLUSSER, Villén. **Bodenlos**: uma autobiografia filosófica. São Paulo: Annablume, 2007.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia do brasileiro**: em busca de um novo homem. Rio de Janeiro:

Ed. UERJ, 1998.

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**: o governo de si e dos outros. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. **Instrução Normativa sobre Turismo do dia de junho de 2015**. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2015/doc/jun06/IN%2003%202015.pdf>. Acesso em: 24 nov. 2019.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **O movimento na cosmologia Waiãpi**: criação, expansão e transformação do universo. 1988. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural e Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.

GELL, Alfred. **Arte e Agência**. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ed. Ubu, 2018. (Coleção Argonautas)

GIUCCI, Guilherme. **Viajantes do maravilhoso**: o Novo Mundo. Trad. Josely Vianna Baptista. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

GLOWCZEWSKI, Barbara. **Devires Totêmicos**: cosmpolítica do sonho. Jamille Pinheiro e Abrahão de Oliveira Santos. São Paulo: Ed. n-1, 2015.

GOFFMAN, Erving. **Ritual de Interação**: ensaios sobre o comportamento face a face. Trad. Fabio Rodrigues Ribeiro da Silva. Petrópolis: Ed. Vozes, 2011.

GOLDMAN, Marcio. O fim da antropologia. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 89, p. 195-211, mar. 2011.

GORDON, César. **Economia Selvagem**: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebengkre. São Paulo: Ed. UNESP/ISA, 2006.

GORDON, César; SILVA, Fabíola Andréa. Objetos vivos de uma coleção etnográfica: A curadoria da coleção etnográfica Xikrin Kayapó no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. **Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, supl. 7, p. 41-48, 2008.

GOTMAN, A. Hospitalidade em sentido próprio e figurado. **Revista Hospitalidade**, São Paulo, v. 16, n. 3, p. 160-174, 2019.

GREGOR, Thomas. **Mehinaku**: o drama de vida diária em uma aldeia do Alto Xingu. Trad. Vera Penteado Coelho. São Paulo: Brasiliense, 1982.

GRÓS, Frederic. **Caminhar**: uma filosofia. Trad. Lílian Ledon da Silva. Rio de Janeiro: É Realizações, 2011.

GRUNBERG, Georg. **Os Kaiabi do Brasil Central**: História e etnografia. Trad. Eugênio G. Wenzel e João Dornstauder. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

GUATTARI, Félix; DELEUZE, Gilles. **O que é Filosofia**. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1992.

\_\_\_\_\_. **O anti-Édipo**: Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

\_\_\_\_\_. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Vol. 5. 2. ed. Trad. Peter Pal Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 2012.

GUERREIRO, Antonio. **Ancestrais e Suas Sombras**: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário. Campinas: Ed. Unicamp, 2015.

\_\_\_\_\_. Quarup: transformações do ritual e da política no Alto Xingu. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, 2015.

HAESBAERT, Rogério. **O Mito da Desterritorialização**: do fim dos territórios à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HALL, Edward. Proxemics. *In*: LOW, S.; LAWRENCE-ZÚÑIGA, D. (Eds.). **The Anthropology of Space and Place**: locating culture. Orford: Blackwell Publishing, 2003. p. 51-74.

HARVEY, David. **Espaços de Esperança**. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela. São Paulo: Loyola, 2004.

HECKEMBERG, Michel. **The Ecology of Power**: culture, place, and personhood in the Southern Amazon, A. D (1000-2000). New York and London: Routledge, 2005.

\_\_\_\_\_. **The Arawak Diaspora**: perspectives from South America. Oxford: Oxford University Press, 2015.

HEIDEGGER, Martin. **Que é uma coisa**: doutrina de Kant dos conceitos transcendentais. Trad. Carlos Marujão. Lisboa, Portugal: Ed. 70, 1987.

HORTA, Amanda. Indígenas em Canarana: notas cidadinas sobre a criatividade parque-xinguana. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 60, n. 1, p. 216-241, 2017.

\_\_\_\_\_. O branco parque-xinguano: considerações sobre duas categorias indígenas de brancos na cidade de Canarana (MT). *In*: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 30., 2016, João Pessoa. **Anais** [...]. João Pessoa: UFPB, 2016. s.p.

\_\_\_\_\_. **Relações indígenas na cidade de Canarana (MT)**. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

IANNI, Octavio. A metáfora da viagem. *In*: **Enigmas da modernidade-mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 11-31.

INGOLD, Tim. **Lines**: a brief history. London: Routledge, 2007.

\_\_\_\_\_. **Estar Vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis:

Vozes, 2015. (Coleção Antropologia)

\_\_\_\_\_. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832012000100002](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832012000100002). Acesso em: 3 fev. 2020.

\_\_\_\_\_. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. London: Routledge, 2002.

\_\_\_\_\_. Antropologia não é Etnografia. Trad. Caio Fernando Flores Coelho e Rodrigo Ciconet Dornelles [a partir do original Epilogue: Anthropology is not Ethnography. *In: Being Alive*. London; New York: Routledge, 2011. p. 229-243]. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1862649/mod\\_resource/content/1/Antropologia\\_a\\_nao\\_e\\_etnografia\\_-\\_por\\_Tim\\_Ingold%281%29.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1862649/mod_resource/content/1/Antropologia_a_nao_e_etnografia_-_por_Tim_Ingold%281%29.pdf). Acesso em: 3 fev. 2020.

\_\_\_\_\_. That's enough about ethnography! **Journal of Ethnographic Theory**, Londres, v. 4, n. 1, p. 383-395, 2014.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Povos Indígenas no Brasil. Disponível em [https://pib.socioambiental.org/pt/P%C3%A1gina\\_principal](https://pib.socioambiental.org/pt/P%C3%A1gina_principal). Acesso em: 8 fev. 2015.

\_\_\_\_\_. **Almanaque Socioambiental Parque Indígena do Xingu: 50 anos**. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2011.

IRELAND, Emiliene. Witchcraft accusations and political succession in a Xingu society. *In: LOWLAND SOUTH AMERICA INDIANS CONFERENCE*, 1993. Bennington: Bennington College, 1993.

JUNQUEIRA, Carmen; VITTI, Vanesca Taciana. O Kwaryp Kamayurá na aldeia de Ipavu. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 23, n. 65, p. 133-148, 2009.

KNAFOU, Remy. Turismo e Território. Por uma abordagem científica do turismo. *In: ADYR, A. B. R. (Org.). Turismo e Geografia: reflexões teóricas e enfoques regionais*. São Paulo: Hucitec, 1996.

KRENAK, Ailton; CESARINO, Pedro de Niemeyer. As alianças afetivas: entrevista com Ailton Krenak por Pedro Cesarino. *In: VOLZ, J. et al. (Orgs.). Incerteza viva - dias de estudo: 32ª Bienal de São Paulo*. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo; Ministério da Cultura, 2016. v. 1. p. 169-189.

KRIPPENDORF, Jost. **Sociologia do turismo: para uma nova compreensão do lazer e das viagens**. Trad. Contexto Traduções. São Paulo: Aleph, 2003.

KOPEWANA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami**. Prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LEAL, Renata. Programa de Índio: novo roteiro de turismo leva visitantes para conhecer o dia-a-dia de uma aldeia na borda do Parque Indígena do Xingu. **Revista**

**Época**, Turismo, Rio de Janeiro, 20--. Disponível em:  
<http://revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT957360-1664,00.html>. Acesso em: dez. 2019.

LE BRETON, David. **Antropología del Cuerpo y Modernidad**. Trad. Paula Mahler. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.

LAGROU, Elz. No Caminho da Miçanga: arte e alteridade entre os ameríndios. **Enfoques - Revista dos Alunos do PPGSA-UFRJ**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 18-49, jun. 2013. Disponível em: [http://issuu.com/revistaenfoquesufrj/docs/vol12\\_1](http://issuu.com/revistaenfoquesufrj/docs/vol12_1). Acesso em: 07 jun. 2018.

\_\_\_\_\_. **A Fluidez da Forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica**. Rio de Janeiro: Toobooks, 2007.

\_\_\_\_\_. Podem os Grafismos Ameríndios ser considerados Quimeras Abstratas? Uma reflexão sobre uma Arte Perspectivista. In: SEVERI, C.; LAGROU, E. **Quimeras em Diálogo: Grafismo e figuração nas artes indígenas**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2013. p. 67-109.

\_\_\_\_\_. Arte ou artefato? Agência e Significado nas artes indígenas. **Revista Proa**, Campinas, v. 1, n. 2, p. 1-23, 2010.

LEIRIS, Michel. **A África Fantasma**. Trad. André Pinto Pacheco. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

LIMA, Tânia Stolze. O que é um corpo? **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 9-20, 2002.

\_\_\_\_\_. **Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva**. São Paulo; Rio de Janeiro: ISA/Editora Unesp; NuTI, 2005.

LOW, Setha; LAWRENCE-ZÚÑIGA, Denise (Ed.). **The Anthropology of Space and Place: locating culture**. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

LOWE, Adam; JESUS, Thiago; MANN, Nathan Robin; RAMOS, Mafalda; RODRIGUES, Patricia, SMITH, Ferdinand Saumarez (Ed.). **A Gruta Sagrada de Kamukwaká: a preservação de culturas indígenas no Brasil**. Madri: Factum Foundation, 2019.

MADEIRA, Sofia Pereira. Ritual de Iniciação no Alto Xingu: a reclusão feminina entre os Kamayurá. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, n. 40, p. 403-421, 2006.

MAFESSOLI, Michel. **Sobre o Nomadismo: vagabundagens pós-modernas**. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 2001.

MALDONATO, Mauro. **Raízes Errantes**. São Paulo: Ed. 34, 2004.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do**

empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores)

MARCUS, George Emmanuel. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. **Annual Review of Anthropology**, v. 24, p. 95-117, 1995.

MASSEY, Doreen. **Pelo Espaço**: uma nova política da espacialidade. Trad. Hilda Pareto Maciel e Rogério Haesbaert. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

MELATTI, Julio César. Capítulo 2: Alto Xingu. In: \_\_\_\_\_. Áreas etnográficas da América Indígena, 2018. p. 1-10. Disponível em: <<http://www.juliomelatti.pro.br/areas/01porque.pdf>>. Acesso em: 26 de maio de 2021.

MELLO, Maria Ignez. **Música e mito entre os Wauja do Alto Xingu**. 1999. 214 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1999.

\_\_\_\_\_. Arte e encontros interétnicos: a aldeia wauja e o planeta. In: **Antropologia em Primeira Mão**. Ilha de Santa Catarina: Universidade Federal de Santa Catarina, 2003.

\_\_\_\_\_. **Iamurikuma**: Música, Mito e Ritual entre os Wauja do Alto Xingu. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

MENEZES, Maria Lucia Pires. **Parque Indígena do Xingu**: a construção de um território estatal. Campinas: Ed. Unicamp, 2000.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. **A musicológica Kamayurá**. Brasília: FUNAI, 1978.

\_\_\_\_\_. Sobre a noção de tutela dos povos e indivíduos indígenas pela União. In: SANTOS, S. C. dos (Org.). **Os índios perante o direito**: ensaios. Florianópolis: UFSC, 1982 p. 51-60.

\_\_\_\_\_. Indagação sobre os Kamayura, o Alto Xingu e outros nomes e coisas: uma etnologia da sociedade Xinguará. **Anuário Antropológico 1994**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995 p. 227–269.

\_\_\_\_\_. Exegeses Yawalapiti e Kamayurá da criação do Parque Indígena do Xingu e a invenção da saga dos irmãos Villas Boas. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 30/32, p. 391-426, 1987/88/89.

MENGET, Patrick. **Em nome dos outros**. Classificação das relações sociais entre os Txicão do Alto Xingu. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia Assírio e Alvim, 2001.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O Primado da percepção e suas consequências Filosóficas**. Trad. Constança Marcondes César. Campinas: Papyrus, 1980.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MINDLIN, Betty. O fogo e as chamas dos mitos. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 16, n. 44, p. 149-169, 2002. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142002000100009&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142002000100009&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 07 jan. 2020.

MONTANDON, Alain (Org.). **O livro da hospitalidade**: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. Trad. Marcos Bagno e Zélia Zylberlicht. São Paulo: Senac, 2011.

MONTEIRO, John; KUIKUIRO, Mutuá; PANKARARU, Dora. Ser índio (entrevista). **Revista Índio**, [s. l], ano 1, n. 3, p. 9-12, 2011. Disponível em: <https://revistaindio.files.wordpress.com/2011/09/pdf-c3adndio-3c2aa-edic3a7c3a3o.pdf>. Acesso em: 3 fev. 2020.

MIYAZAKI, Nobue. **Cerâmica Waurá**: mudanças de tipo. Coleção do Museu Paulista, série ensaios, vol. 2, São Paulo, 1978.

NICOLIA, Beatriz. El Viaje y su relato. **Revista de Estudos Latinoamericanos**, Universidad Nacional Autónoma de México, México, n. 43, p. 11-35, 2006.

NORONHA, R. **Exploração e levantamento do rio Culuene, principal formador do rio Xingu**. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1952.

NOVO, Marina Pereira. **“Esse é o meu patikula”**: uma etnografia do dinheiro e outras coisas entre os Kalapalo de Aiha. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Carlos, São Carlos, 2018.

NOVO, Marina Pereira; GUERREIRO, Antonio. Troca, amizade e relações regionais no Alto Xingu. *In*: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 40., Caxambu (MG), 2016. **Anais [...]**. Caxambu (MG): Anfiteatro Glória, 2016. Disponível em <https://www.anpocs.com/index.php/papers-40-encontro/st-10/st25-4/10404-troca-amizade-e-relacoes-regionais-no-alto-xingu/file>. Acesso em: 31 jul. 2019.

NUNES, Benedito. **O Dorso do Tigre**. São Paulo: Ed. 34, 2009.

NUNES, Fabricio Vaz. As artes indígenas e a definição de arte. *In*: FÓRUM DE PESQUISA CIENTÍFICA EM ARTE, 7., Curitiba, 2011. **Anais [...]**. Curitiba: Embap, 2011. p. 143-153.

OLIVEIRA, Erêndida. **Potes que encantam**: estilo e agência na cerâmica policroma a Amazônia Central. 2016. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

OLIVEIRA, Erêndira; BARRETO, Cristiana. Para Além de Potes e Panelas: cerâmica e ritual na Amazônia Antiga. **Revista Habitus**, Goiânia, v. 14, n. 1, p. 51-72, jan. 2016.

ONFRAY, Michel. **Teoria da Viagem**: poética da geografia. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2009.

PASSETTI, Dorothea Voegeli. Arte, arte indígena e liberdade. **Aurora**, Revista de Arte,

mídia e política, São Paulo, v. 6, n. 17, p. 78-84, jun./set. 2013.

PIEIDADE, Acácio Tadeu de Camargo. **O Canto do Kawoká: música, cosmologia e filosofia entre os Wauja, Alto Xingu.** 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

POSTIGO, Adriana Viana. **Língua Wauja (Arawak): uma descrição fonológica e morfossintática.** 2014. Tese (Doutorado em Linguística) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara, 2014.

PRANDI, Reginaldo. O Candomblé e o Tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 47, p. 43-58, 2001.

PRATT, Mary Louise. **Olhos do Império: relatos de viagem e transculturação.** Trad. Jézio Gutierre. Bauru: Ed. Edusc, 1999.

RAMOS, Alcida Rita. O índio hiper-real. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 28, n. 10, p. 5-14, 1995.

REYNOSO, Carlos (Org.). **El Surgimiento de la Antropología Posmoderna por Clifford Geertz e James Clifford y otros.** Trad. Carlos Reynoso. 4. ed. Barcelona: Gedisa, 1998.

RIBEIRO, Berta G. **Diário do Xingu.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

RODRIGUES, Patricia, RAMOS, Mafalda, GARCIA, Gabriele, WAURÁ, Kaji, WAURÁ, Piratá, WAURÁ, Tukupé, WAURÁ, Amutu. **O Kamo Tem Umbigo: A Epopeia Mítica de Kamø pelo rio Tamitatoala (Wauja – Alto e Médio Xingu).** Projeto submetido ao Programa RUMOS-Itaú Cultural, Novembro/2015, nas modalidades Documentação e Pesquisa.

RODRIGUES, P., SILVA, F., RAMOS, M., WAURÁ, K., WAURÁ, P., WAURÁ, T., WAURÁ, A., WAURÁ, A., WAURÁ, H., WAURÁ, H. Garcia, G. 2015b. **Wauja Onaka Okehotoja / Cultura e Território Wauja:** Acervo do Conhecimento Histórico e Etnográfico do Povo Wauja (Alto e Médio Xingu), Projeto submetido pelo Laboratório de Estudos Interdisciplinares sobre Tecnologia e Território do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (LINTT-MAE/USP) e pela Licenciatura Indígena Intercultural da Universidade Estadual do Mato Grosso (LII/UNEMAT) ao edital Minc/UFPE (2015): Memória dos Povos originários do Brasil - da Universidade Federal de Pernambuco, a 5 de Fevereiro de 2016.

RICHARDS, Joan. A estrutura verbal Waurá. **Série Linguística**, v. 9, n. 2, p. 197-2018, 1988. Disponível em:  
<https://www.sil.org/system/files/reapdata/16/59/05/165905229834857469606224426737988546432/WRVerb.pdf>. Acesso em: 3 fev. 2020.

ROUSSEAU, Jacques Jean. **Os devaneios do caminhante solitário.** Trad. Fúlvia Maria Luiza Moretto. Brasília: Ed. UnB, 1995.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

SAENZ, Oscar Calávia. Território visto por outros olhos. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 58, n. 1, p. 256-287, 2018.

SAFATLE, Vladimir. **O Circuito dos Afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Trad. de Barbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SANTOS, Zamara Araújo. A Terra como desfundamento e desterritorialização em Deleuze e Guattari. **Revista Geograficidade**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 38-48, 2017.

SIGAUD, Marion. **Antropologia do Espaço: habitar, fundar, distribuir, transformar**. São Paulo: Sesc, 2015.

SILVA, Edson. Os índios entre discursos e imagens: o lugar na História do Brasil. In: SILVA, E.; SILVA, M. da P. **A temática indígena na sala de aula: reflexões para o ensino a partir da lei 11.645/2008**. Recife: Ed. UFPE, 2013. p. 13-45.

SEEGER, Anthony. **Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras**. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

SEEGER, Anthony.; DAMATTA, Roberto.; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional, Nova Série Antropologia**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 2-19, 1979.

SEVERI, Carlo. **Le principe de la chimere: une anthropologie de la memoire**. Paris: Aesthetica, 2007.

SCHULTZ, Harold; CHIARA, Vilma. Mais lendas Waurá. **Journal de la Société des Américanistes**, v. 60, p. 105-135, 1971.

SCHWARTZ, Wagner. **Nunca juntos mas ao mesmo tempo**. São Paulo: Nós, 2018.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. Trad. Iracema Dullei, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

SUSSUKIND, Flora. **O Brasil é aqui**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens**. 2005. Tese (Doutorado) – Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. A performative approach to ritual. In: TAMBIAH, S. J. (Ed.). **Culture, Thought and Social Action**. Cambridge: Harvard University Press, 1985. p. 123-166.

\_\_\_\_\_. **Edmund Leach: an anthropological life.** Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

TARDE, Gabriel. **Monadologia e Sociologia.** Trad. Paulo Neves. São Paulo: Ed. Unesp, 2018.

THOREAU, Henri Davi. **Walden.** Trad. Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2012.

TODOROV, Tzvetan. The Journey and its Report. **Revista de Letras**, São Paulo, v. 46, n.1, p. 231-244, jan./jun. 2006.

TUAN, Yi-fu. **Espaço & Lugar: A perspectiva da experiência.** São Paulo: Difel, 1983.

\_\_\_\_\_. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente.** São Paulo: DIFEL, 1980.

URRY, John. **O Olhar do turista: lazer e viagens nas sociedades contemporâneas.** Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Souza. 3. ed. São Paulo: Studio Nobel/Sesc, 2001.

VELTHEM, Lucia Hussak van. O objeto etnográfico é irreduzível? Pistas sobre novos sentidos e análises. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Ciências Humanas**, Belém, v. 7, n. 1, p. 51-66, jan.-abr. 2012.

VERANI, Cibeli; MORGADO, Anastácio. Fatores culturais associados à doença da reclusão do Alto Xingu (Brasil Central): considerações antropológicas sobre a abordagem epidemiológica. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, p. 515-537, out./dez. 1991.

VILLAS BÔAS, Claudio; VILLAS BÔAS, Orlando. **Xingu: os índios e seus mitos.** Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

\_\_\_\_\_. **Marcha para o oeste: a epopeia da expedição Roncador-Xingu.** Rio de Janeiro: Globo, 1994.

VILLAS-BÔAS, André (Org.). **De olho na Bacia do Xingu.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 2012 (Série Cartó Brasil Socioambiental, v. 5) - vários autores.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti.** 1977. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1977.

\_\_\_\_\_. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. **Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia**, Brasília, n. 32, p. 40-49, 1979.

\_\_\_\_\_. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

\_\_\_\_\_. **Quanto custa ser a metáfora de si mesmo?** Os paradoxos da identidade xinguana. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1979. Disponível em:

<https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/quanto-custa-ser-metaphora-de-si-mesmo-os-paradoxos-da-identidade-xinguana>. Acesso em: 15 mai. 2019.

\_\_\_\_\_. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, E. (Ed.). **A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002d. p. 345-399.

\_\_\_\_\_. Se tudo é humano, então tudo é perigoso. Entrevista concedida a Jean-Christophe Royoux. Trad. Iraci D. Poleti. *In*: SZTUTMAN, R. (Org.). **Eduardo Viveiros de Castro**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. (Coleção Encontros)

\_\_\_\_\_. **Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation**. Keynote address to the 2004 Meeting of the Society for the Anthropology of Lowland South America (SALSA). Miami: Florida International University, 2004.

\_\_\_\_\_. Alguns aspectos do pensamento Yawalapiti: classificações e transformações. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, n. 26, 1978.

VON DEN STEINEN, Karl. **Entre os aborígenes do Brasil Central**. Trad. Egon Schaden. São Paulo: Departamento de Cultura, 1940.

\_\_\_\_\_. **O Brasil Central**: expedição em 1884 para a exploração do rio Xingú. Trad. Catarina Baratz Cannabrava. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

WHITMAN, Walt. **Folhas de Relva**. Trad. Rodrigo Garcia Lopes. Ed. Bilíngue. São Paulo: Iluminuras, 2005.

## FILMOGRAFIA

AS HIPERMULHERES. Documentário de Takumã Kuikuro (2011), dvd.

PIRINOP, meu primeiro Contato. Documentário de Mari Corrêa e Karané Ikpeng (2007), [www.institutocatitu.org.br](http://www.institutocatitu.org.br).

FOGO NA FLORESTA. Curta-metragem/documentário gravado em realidade virtual, dirigido por de Tadeu Jungle (2017), mídia digital.

ETE LONDRES: Londres como uma aldeia. Documentário curta-metragem dirigido por Takumã Kuikuro (2016) – 30 min.

WAUJA: A DANÇA DAS GRANDES MÁSCARAS AMAZÔNICAS. Direção, roteiro e pesquisa de Aristóteles Barcelos Neto (2006) - 28 min, NTSC, cor.

### ANEXO 1 – Quadro com lista de pedidos de abertura de novas estradas TIX

Relação de pedidos de abertura de novas estradas pelas comunidades indígenas no interior do TIX

Região do TIX	Interessado	Localização no mapa	Traçado no mapa	Medida aproximada em KM	
Baixo Xingu	Aldeia Aribaru	1	Aldeia Aribaru até Rodovia MT322	8	
	Aldeia Caiçara	2	Aldeia Caiçara até Rodovia MT322	15	
	Aldeia Aiporé	3	Aldeia MJ até Limite Oeste do PIX	12	
	Aldeia Capivara	4	Aldeia Capivara até CTI Diauarum	12	
	CTL Diauarum	5	CTL Diauarum até Rio Auaiá Miçú	22	
	CTL Diauarum	6	CTL Diauarum até Limite Leste do PIX	35	
	Aldeia Sobradinho	7	Aldeia Sobradinho até Aldeia Kwarujá	36	
	Aldeia Kwarujá	8	Aldeia Kwarujá até Limite Oeste (antigo PIV Tywapé)	55	
	COK		9	Aldeia Ilha Grande até Limite Leste (Faz. Gabriela)	90
			10	Aldeia 11 até traçado Ilha Grande	45
			11	Aldeia Tuiararé até traçado J	18
			12	Aldeia Moitará até traçado J	15
			13	Aldeia Três Buritis até traçado J	11
Médio Xingu	AIMCI	14	Aldeia Moigu até Limite Leste do PIX	40	
	Associação Sapukuyawá Arakuni	15	Aldeia Piyulewene até limite Leste PIX	17	
Alto Xingu	Lideranças Xinguanas	16	Jacaré até Fazenda São Caetano (limite Leste)	35	
	Aldeia Nafukuá	17	Aldeia Nafukuá até Faz. São Caetano (limite leste)	25	
	Aldeia Aíha	18	Aldeia Aíha (kalapalo) até Faz. Gabriela (limite leste)	40	
	Aldeia Curumim	19	Lagoa Tafununu até Faz. Gabriela (limite leste)	16	
	Aldeia Tanguro	20	Aldeia Tanguro até Faz. Curumim (limite Leste)	34	
	Aldeia Tanguro	21	Aldeia Tanguro até Aldeia Sapezal (limite Leste)	40	
	Aldeia Karib	22	Aldeia Karib até limite sul do PIX	11	
	Jair e Takuma Kuikuro	23	Lagoa Ihumba até estrada do Yaramy	18	
	Lideranças do Alto Xingu	24	Aldeia Mehinako até Aldeia Utawana (limite sul)	43	
	Aldeia Ulupuene	25	Aldeia Ulupuene até limite sul do PIX	13	
	Tapaie Waurá	26	Limite Sul do PIX	18	
<b>TOTAL DE EXTENSÃO EM QUILOMETROS</b>				<b>724</b>	

Observações:

Potenciais apoiadores e executores para abertura de estradas, segundo as comunidades:

- Prefeitura de Querência-MT
- Prefeitura de Gaúcha do Norte-MT
- Prefeitura de Marcelândia-MT
- Prefeitura de Feliz Natal-MT

Fonte: ATIX – março 2017.

## ANEXO 2 - Quadro com lista de estradas abertas no interior do TIX

Região do TIX	Localização no mapa	Traçado no mapa	Medida aproximada em KM
Baixo Xingu	27	1. MT322 - Aldeia Piaracú até São Jose do Xingu	40
	28	2. MT322- Margem Direita do Piaracú até limite oeste do PIX	41
Leste Xingu	29	3. Porto do Ngosoko Velho até limite sul da TI Wawi	48
	30	4. Aldeia Ngosoko Novo até estrada do Ngosoko Velho	2,5
	31	5. Aldeia Rorehwsikoh até estrada do Ngosoko Velho	2,8
	32	6. Aldeia Yarumã até estrada do Ngosoko Velho	4
	33	7. Aldeia Nova Kisedje até estrada do Ngosoko Velho	8
	34	8. Aldeia Nova Kisedje até limite sul da TI Wawi	19
	35	9. Aldeia Ngojwhere até limite sul da TI Wawi	4,5
	36	10. Antiga Fazenda São Caetano até limite leste TI Wawi	12
Médio Xingu	37	11. Aldeia Tupará até limite oeste do PIX	3,4
	38	12. Aldeia Rawo até limite Oeste do PIX	2,3
Alto Xingu	39	13. Aldeia Sapezal, Murici e Tangurinho	4,9
	40	14. Aldeia Pedra, Lago Azul e Kuluene	6,2
	41	15. Porto 2 Kuikuro até Limite sul TI Naruvoto - Transcarib	115
	42	16. Porto 1 Kuikuro até Transcarib	8
	43	17. Porto 1 Kuikuro até Transcarib	2,3
	44	18. Aldeia Ipatse até Transcarib	3,8
	45	19. Aldeia Mayene até Transcarib	3
	46	20. Aldeia Lahatua até Transcarib	10
	47	21. Aldeia Paraíso até Rio Kuluene	4,5
	48	22. Aldeia Caramujo até Transcarib	3,5
	49	23. Aldeia Barranco Queimado até Transcarib	3,5
	50	24. Aldeia Mirassol até o Limite Sul do PIX	2,4
	51	25. CTL Leonardo até aldeia Mehianko	49
	52	26. CTL Leonardo até aldeia Ipavy	15
	53	27. CTL Leonardo até aldeia Piyulaga	23
	54	28. CTL Leonardo até aldeia Yawalipiti	15
	55	29. Aldeia Palushayu até Rio Kurisevo	5
56	30. Aldeia Utawana até limite sul do PIX	2,9	
57	31. Aldeia Utawana até Limite sul do PIX 2	1,7	
58	32. Aldeia Yaramy até limite sul do PIX	17	
59	33. Aldeia Kaupuna até limite sul do PIX	1,2	
<b>TOTAL DE EXTENSÃO EM QUILOMETROS</b>			<b>484,4</b>

	KM
<b>PEDIDOS DE NOVAS ESTRADAS</b>	<b>724</b>
<b>ESTRADAS ABERTAS NO INTERIOR DO TIX</b>	<b>484,4</b>
<b>TOTAL DE EXTENSÃO EM QUILOMETROS</b>	<b>1.208,4</b>

Fonte: ATIX – Março de 2017

ANEXO 3 - Figura 47 – Argila branca utilizada no tingimento do uluri



Foto: autora. Fonte: arquivo pessoal. Aldeia Piyulaga, 2016.