

# **A CASA DESLOCADA: VIAGEM, HOSPITALIDADE E PARTILHA ENTRE O POVO WAUJA, ALTO XINGU**

*THE MOVED HOUSE: TRAVEL, HOSPITALITY AND SHARING AMONG THE  
WAUJA PEOPLE, ALTO XINGU*

Fernanda Ribeiro AMARO

Doutora em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas. Realizou mobilidade estudantil para a Escuela de Antropologia da Universidad Autonoma de San Luis Potosí, México e Escuela de Bellas Artes da Universidad Politecnica de Valencia, Espanha e estágio doutoral na University of Aberdeen, com orientação do professor Tim Ingold pelo Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior PSDE-CAPES.  
E-mail: feramaro@gmail.com

## RESUMO

Este ensaio destaca diferenças e similaridades entre habitar e viajar entre o povo Wauja, Alto Xingu. Ao tencionar esses dois verbos, percebe-se o ato de viajar como uma forma de criar moradias provisórias e de transpor a casa para lugares estrangeiros. Assim, qual seria a medida entre a assimilação de hábitos novos e a manutenção do *ethos da própria casa*? Em que medida ela se tornaria permeável aos lugares vividos nos contextos de viagens? Por meio de uma etnografia multissituada construída junto aos viajantes Wauja, persegui tais reflexões, descritas aqui através da teoria antropológica, da geografia e da filosofia.

**PALAVRAS-CHAVE:** povo Wauja; fenomenologia, antropologia reversa; casa; viagem

## ABSTRACT

This essay highlights differences and similarities between living and traveling among the Wauja people, Upper Xingu. By intending these two verbs, one perceives the act of traveling as a way of creating temporary housing and transferring one's home to foreign places. So, what would be the measure between the assimilation of new habits and the maintenance of the ethos of the house itself? To what extent would it become permeable to the places experienced in travel contexts? Through a multi-sited ethnography constructed with Wauja travelers, I pursued such reflections, described here through anthropological theory, geography and philosophy.

**KEYWORDS:** travel; Wauja people; phenomenology, reverse anthropology; home; travel

## Introdução

*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)

Este artigo pretende trazer aos leitores e leitoras a dimensão fenomenológica da *casa* para o povo Wauja<sup>1</sup>, tal como ela é concebida para estes moradores do Alto Xingu, no Território Indígena do Xingu, estado do Mato Grosso quando se encontram fora de seus territórios de origem, em contextos distintos de viagem.

Para isto, proponho uma sobre território e territorialidade a partir da experiência etnográfica junto aos viajantes Wauja que, de algum modo, transpõem o sentido da casa para os lugares que viajam, como o fenômeno de tornar familiar o espaço desconhecido e de encontrar identificação e conforto em meio à alteridade que se apresenta como consequência dos *encontros* entre o viajante, o espaço e outros sujeitos durante os múltiplos contextos de deslocamentos.

Emprego a palavra encontro não no sentido apenas casual ou fortuito entre pessoas, objetos ou eventos, mas a partir do pensamento de Gilles Deleuze e Felix Guattari (ano) que considera o encontro como um evento singular e imprevisível que ocorre quando elementos heterogêneos se conectam em uma interação criativa, como a forma como os acontecimentos e as relações emergem e se desdobram no mundo produzindo diferenças.

Através de uma *etnografia multissituada*<sup>2</sup> junto aos Wauja, acompanhei-os em seus trânsitos por diversas cidades do entorno do TIX e com maior duração nas aldeias onde moram<sup>3</sup>. Essa abordagem multissituada desafia a noção de um local "autêntico" ou "representativo" como objeto central da pesquisa etnográfica, reconhecendo que a vida social e cultural é cada vez mais influenciada por conexões translocais e processos globais. Portanto, com a etnografia multissituada busquei entender as relações

---

<sup>1</sup> O povo Wauja é assim chamado por autodenominação e são conhecidos na sociedade nacional como povo Waurá.

<sup>2</sup> A etnografia multissituada é uma abordagem de pesquisa desenvolvida por George Marcus (1995), que amplia a noção tradicional de etnografia, que se concentra em um único local, para incluir múltiplos contextos e locais geograficamente dispersos. A pesquisa etnográfica multissituada envolve seguir as conexões e trajetórias dos sujeitos sociais e dos fenômenos em análise.

<sup>3</sup> Visitei as aldeias Piyulaga, Piyuleuene e Ulupene, porém desde o início da pandemia em 2020, outras duas aldeias foram fundadas de nome Totopeweke e Batovi.

entre os diferentes locais visitados e como as práticas situadas da casa são informadas e transformadas por essas conexões mais amplas decorrente dos trânsitos de meus interlocutores.

Ao associar a etnografia aos estudos fenomenológicos pude encontrar caminhos metodológicos para a pesquisa no sentido de ressaltar a importância do mundo vivido da casa e dos trajetos, da realidade espacial wauja tal como é experimentada pelos meus interlocutores, revelando os modos de estar de estar-no-mundo (PONTY, 1980) de indivíduos dessa coletividade indígena. A etnografia busca capturar a experiência de um grupo cultural específico, enquanto a fenomenologia busca compreender a experiência subjetiva de indivíduos. Ambas as abordagens valorizam a compreensão aprofundada dos significados e das perspectivas dos participantes da pesquisa.

A partir das obras de filósofos como Merleau Ponty (1980) e Heidegger (1979) e de antropólogos como Tim Ingold (2015, 2022) pude aproximar-me da compreensão dos sentidos atribuídos à *casa* e ao espaço vivido durante as experiências de viagem do povo Wauja. Pude registrar os efeitos da mobilidade aldeia-cidade e das maneiras de domesticar ou assimilar aquilo que lhes é estranho, criando assim, *moradias provisórias* em meio aos deslocamentos sazonais que realizam. Entendendo *moradias provisórias* como aqueles lugares em que se percebe um exímio esforço de reconhecimento e de ambientação análogo ao da casa que moramos.

Moradia e casa, muitas vezes, são termos que podem ser tratados como sinônimos, porém, no pensamento do filósofo francês Gaston Bachelard, em seu livro “A Poética do Espaço” (1994), a casa guarda em si o símbolo da permanência e da estabilidade. Em suas palavras “Uma casa constitui um corpo de imagens que conferem à humanidade provas ou ilusões de estabilidade” (BACHELARD, 1994, p.38). Por outro lado, moradias podem ser associadas ao pousio e à transitoriedade. Elas são provisórias e definidas em relação à mobilidade dos sujeitos.

Assim, viajar, no sentido que persigo neste texto, seria o ato de habitar moradias provisórias, de transpor a própria casa para os lugares para onde se vai, em contextos transitórios. *Moradias provisórias* são aqueles espaços que nos hospedam, que nos “abrigam” e nos “acolhem”. Neles nos abrigamos, uma vez que toda arquitetura é em si, um abrigo. No entanto, nem sempre estes são locais em que nos sentimos acolhidos, pois o acolhimento nos indica uma dimensão subjetiva da arquitetura e das relações vivas ali presentes e não somente uma dimensão física, como o verbo abrigar sugere.

Nesse sentido, o viajante é aquele que habita moradias provisórias, mas, ainda que sejam provisórias e transitórias, percebe-se nelas uma intenção inerente ao ato de habitar. Juhani Pallasmaa (2017) definiu por “atos de habitar”, o modo básico de uma pessoa se relacionar com o mundo. Em um sentido fenomenológico ele diz:

Além dos aspectos práticos de residir, o ato de habitar é também um ato simbólico que, imperceptivelmente, organiza todo o mundo do habitante. Não apenas nossos corpos e necessidades físicas, mas também nossas mentes, memórias, sonhos e desejos devem ser acomodados e habitados. (2017, p. 08).

Deste modo, o ato de habitar aponta uma relação intrínseca dos sujeitos, com os processos de identificação e de atenuação de diferenças. Processos estes, que se verificam de modo similar àqueles desencadeados durante uma experiência de viagem. Logo, viajar e habitar se relacionam pelo fato de ambos suscitarem à experiência e à percepção do espaço vivido.

O sentido fenomenológico da casa arraigado à cultura xinguanana molda a forma como os indígenas wauja se aproximam e vivenciam a viagem, influenciando sua disposição e sua relação com o ambiente. Assim como, a viagem pode influenciar a noção da casa, trazendo novas perspectivas e experiências para a experiência cotidiana.

### Viajantes Wauja

O Território Indígena do Xingu é marcado cotidianamente por fluxos de pessoas, dentre elas por indígenas e indigenistas, profissionais da saúde, pesquisadores e até mesmo turistas. Entre os Wauja, o calendário ritual é combinado com a agenda de viagens dos indígenas (AMARO, 2020). São muitos os motivos pelos quais os Wauja saem de suas aldeias. Na minha tese de doutorado<sup>4</sup> escrevi como as viagens atuam na produção de diferenças no contexto de vida deste grupo. Nas aldeias, a diferença engendrada por meio das viagens se manifesta com exemplos preocupantes, como a introdução de bens de consumo da cidade; a interferência no calendário ritual; transformações no regime de criatividade e na produção de subjetividades divergentes ao *ethos* wauja. Com isto, uma pergunta ressoa como uma linha solta a ser perseguida nesta reflexão: Numa sociedade de viajantes como a do povo Wauja, em que medida, a noção fenomenológica da casa é deslocada juntos aos viajantes durante seus deslocamentos?

Os povo Wauja é um grupo autóctone da porção alta da Bacia do Rio Xingu, localizada no Território Indígena do Xingu<sup>5</sup>. Sua presença retoma a seus ancestrais Aruak que habitam a região a cerca de 2.000 mil anos e segundo evidências arqueológicas<sup>6</sup> como presença de terra preta e restos de cerâmica.

Eles são considerados os grandes ceramistas do Xingu e suas peças são bem valorizadas no sistema de trocas entre os nove povos vizinhos alto-xinguanos (Kalapalo, Kuikuro, Kamayurá, Matipu,

<sup>4</sup> Defendida pela PPGAS-IFCH-Unicamp.

<sup>5</sup> Antigamente denominado Parque Nacional do Xingu, tendo hoje em dia sua nomenclatura reivindicada politicamente pelos povos alto-xinguanos, como Território Indígena do Xingu.

<sup>6</sup> Ver Heckemberg, 2015.

Trumai, Yawalapiti, Mehinako, Aweti e Nahukuá); assim como no mercado de arte nacional e internacional, se destacando pela secularidade de suas técnicas ceramistas e do design zoomorfo nas panelas e nas esculturas produzidas pelos Wauja, representando a fauna local e seus duplos, entendidos como espíritos que se personificam a partir da ecossociologia perspectivista dos povos altoxinguanos, que inclui a relação de humanos, animais e objetos enunciados como pessoas<sup>7</sup>. Para a teoria do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro e Tania Stolze (2005), 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.

O regime estético e ritual do povo Wauja se associa aos dos povos vizinhos alto-xinguanos, sendo a região definida como um sistema cultural regional, que partilha de mesmo calendário, mesmas tecnologias de construção de casas, de ferramentas (remos, arcos, armadilhas de pescas, cestos, esteiras), instrumentos musicais (flautas, aerofones e maracas), grafismos e objetos feitos para embelezar (colares, cintos, pulseiras de casco de caramujo e de miçangas).

Atualmente este grupo reside em cinco aldeias distintas e contabilizam uma população de cerca de 800 pessoas. Moram em aldeias circulares, em casas elípticas (a qual apresentarei mais adiante no texto), próximas a cursos d'água e lagoas, entramadas por uma malha de caminhos e trilhas que conectam as roças de mandioca, os pequizais e os quintas cultivados com frutas de variedades diversas.

### **Ewetsuna'tai: nós andamos**

Em meu convívio com o povo Wauja, durante o período de pesquisa para a tese de doutorado, estava particularmente interessada em relatos de viagem e ao partilharem suas experiências me dei conta que no léxico Wauja não há sequer uma única palavra que traduza viagem; de modo que, para expressarem este sentido, os Wauja utilizam uma oração que associava 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...).

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

---

<sup>7</sup> Sobre o assunto ver Eduardo Viveiros de Castro (1996; 2002) e Tania Stolze (1995).

o sufixo *ani*, como mostrou o linguista Joan Richards (1988), expressa a ideia de sair melhor, de seu gerúndio, saindo – caso de *Tabani 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 Ijinãî* (“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); *Piyu 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 “raptó” 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>8</sup>. Em Wauja sequer existe uma palavra correspondente à viagem (AMARO, 2020, p. 26, 27).

A viagem como um feito de desfrute e contemplação, tais como as categorias de turismo e passeio não são propriamente, originais da cultura wauja. Quando vão à lagoa Piyulaga, por exemplo, não vão para contemplarem o pôr do sol e a silhuetas das árvores, o chacoalhar das folhas ou o voo dos pássaros. Eles vão até lá por necessidade práticas, como para tomar banho ou para lavar a roupa. O trajeto não é tanto o que lhes importa, e sim o destino. Sendo assim, percorrem as trilhas em passos apressados, de

<sup>8</sup> Sobre xamanismo Wauja ver Aristóteles Barcelos Neto (2008)

bicicleta ou em moto<sup>9</sup>. O que não quer dizer que não desfrutem de seus deslocamentos ou não contemplem a paisagem, pois isso é inerente à subjetividade de cada um. Mas que, em termos gerais eles (partem) saem com um objeto específico, e retornam para a casa (*pai*, em Arauk), que é, por excelência, o lugar de referência de suas vidas.

## A casa Wauja

A arquitetura das casas no Alto Xingu possui um desenho muito específico e trazem identidade estética à região. Tecnicamente, o modelo de casa xinguna corresponde a “habitações de planta baixa elíptica, sem distinção entre parede e cobertura. Apresentam seção transversal em abóbada de berço e seção longitudinal em asa de cesto. A distância entre casas contíguas numa aldeia do alto Xingu é de cerca de 5 ou 20 metros.” (Fénelon; Batalha, 1959). As extremidades são fechadas por semicúpulas e são construídas com palha da palmeira Buriti, cipó de embira e madeira local. As vigas principais podem ser feitas de Piranheira, madeira de lei dessa transição de Cerrado e Floresta Amazônica, em que se encontra o Território Indígena do Xingu, utilizadas na construção das casas e fabricação dos bancos cerimoniais.

A forma das casas xingunas são comparadas ao corpo humano. A descrição a seguir ilustra bem sua morfologia:

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 pelos (FÉNELON COSTA; MALHANO, 1959, p.53)

Sendo associada a um corpo, ela é assim cuidada diariamente. O fogo é aceso diariamente para assar o peixe, preparar o beiju, o *mutapi* (pirão) e o e para esquentar o corpo nas madrugadas e manhãs frias junto às redes. Para o escapar a fumaça há um elemento vertical vazado, que parte do fechamento superior da cobertura. Por esta entrada também penetra a luz do dia. Esta parte da casa está associada

---

<sup>9</sup> Berta Ribeiro em Diários do Xingu publicado em 1979 se surpreendeu uma retornar ao Xingu e ver a quantidade de bicicletas que passava a substituir os trechos a pé. Hoje em dia, as bicicletas foram substituídas pelas motos, e as motos, necessitam de combustível fóssil para funcionar, o que fez com que se tornassem ainda mais dependentes do urbano.

aos “dentes”. “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” (ibidem).

As casas possuem duas portas alinhadas, uma principal que é associada à “boca” da casa e conecta a casa à praça central. E a porta traseira, que dá saída para o exterior da aldeia, que está associada ao anus, já que é por lá que tiram o lixo da casa e é pelos quintais que se tem acesso às trilhas.

No interior da casa ao centro fica instalado um jirau, onde ficam guardados os mantimentos e outros pertences. Sob o jirau fica alocado uma panela (de cerâmica ou de metal<sup>10</sup>) com *mingau*, que é disposto para ser servido com auxílio de uma cuia que se encontra dentro do recipiente com a bebida, para ser utilizado por todos, a qualquer momento do dia. O mingau na culinária alto-xinguana se toma todos os dias e é composto de água, pequi, amendoim ou simplesmente beiju ressacado do dia anterior. É o líquido que supre a hidratação dos indígenas, que tem por hábito beber pouca água.

No interior das casas não há paredes e é comum que estendam cobertores nos varais internos criando ambientes compartimentados e até restritos. Como é o caso das jovens em reclusão, que permanecem um ano após a menarca em isolamento em suas casas, tendo contato direto apenas com sua mãe e avó. No entanto não são as paredes ou os cobertores improvisados que implantam uma relação de proximidade estabelecendo distâncias e respeito ao espaço da outra pessoa.

Há uma malha de micropolíticas que estabelecida no convívio de uma casa xinguana. Percebe-se ali, uma geografia de gênero, pois é onde dormem, preparam seus alimentos, trabalham e partilham das horas juntos. O local de trabalho é dividido entre mulheres e homens, eles ficam com o espaço junto à porta que dá para a praça, geralmente aproveitando a luz para esculpir bancos de madeira, enquanto elas geralmente ficam do lado oposto, tecendo cintos, colares e pulseiras de miçanga ou modelando peças de cerâmica. Em geral, as mulheres ocupam as periferias das aldeias, próximas aos quintais, onde se sentam e ficam entre si, conversando, trabalhando com miçangas e linhas ou com barro. Mas são elas que permanecem a maior parte do tempo dentro das casas. Segundo Fénelon e Botelho (1959), em razão da distribuição de tarefas, o pátio cerimonial é reservado aos homens, que as mulheres apenas utilizam quando são convidadas. Inversamente, as mulheres circulam pela periferia das aldeias. Embora as partes das casas sejam identificadas com a anatomia masculina, são as mulheres que nelas passam a maior parte do tempo, já que os homens só se recolhem a ela para dormir e para atividades cerimoniais.

Na praça central é onde se localiza a casa dos homens, na qual são guardados os instrumentos musicais rituais e a indumentária cerimonial. Diante dela há um banco em que são tomadas as decisões comuns, sobre festas, rituais, viagens, hospitalidade de pessoas vindas de fora. Todos os acontecimentos

---

<sup>10</sup> Desde a década de 1960 muitos recipientes culinários antes produzidos por eles em cerâmica foram substituídos por vasilhames de metal muitas vezes doados em ações indigenistas da FUNAI e de instituições não-governamentais.



políticos relacionados à vida comunal são decididos ali e raramente as mulheres são convidadas a frequentar este espaço, apenas quando o assunto corresponde especificamente à elas. É também nestes espaços que os homens compartilham depoimentos dos acontecimentos e das viagens recentes.

### **Percorrer ao longo de uma superfície:** viajar e habitar a transitoriedade

No livro *Tour* do antropólogo James Clifford (2007) encontra-se uma definição simplificada de viagem que corresponde ao deslocamento de um lugar, seguido de um retorno para o mesmo lugar de onde se partiu. Deste modo, a *casa* seria o local de partida e de retorno, o ponto de saída e o ponto de chegada do viajante. Voltar para o local de onde se partiu seria, para James Clifford, uma ação constitutiva de sua concepção de viagem.

Ao lançar mão da teoria de Tim Ingold para entender a definição de James Clifford, percebo a viagem como a dobradura perpendicular de uma linha, um caminho de via dupla. A imagem que desenharia seria a trilha entre um ponto e outro. Como o esquema a seguir:

A \_\_\_\_\_ B      B \_\_\_\_\_ A

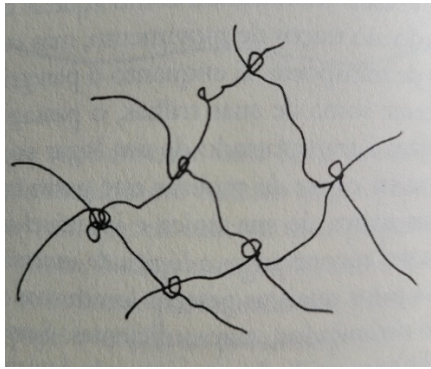
Há um pragmatismo e uma linearidade neste tipo de deslocamento, denominado por Tim Ingold por *transporte*. Segundo ele:

O transporte, é essencialmente orientado para um destino. Não é tanto um desenvolvimento ao longo de um modo de vida quanto um carregamento através, de um local a outro, de pessoas, de bens, de tal maneira a deixar suas naturezas básicas incólumes. Pois no transporte o viajante mesmo não se move. Ao contrário, ele é movido, tornando-se um passageiro em seu próprio corpo (INGOLD, 2015, p.221).

O transporte é relativo à agrimensura, um tipo de ocupação e não de habitação. As linhas de habitação são “caminhos traçados pelo terreno de experiência vivida. Longe de serem pontos de conexão numa *network*. Cada relação é uma linha numa *mashwork* de trilhas entretecidas” (INGOLD, 2022, p. 119).

A malha ou *mashwork*, é a imagem associativa à forma de um micélio fúngico, formada por tramas de linhas. Segundo Tim, seria a malha e não a rede, a melhor imagem para ilustrar as múltiplas relações entre espaço, tempo, natureza, cultura, evitando polaridades ou ilusórias simetrias. Pois, naquilo que é vivo se destaca o movimento, as linhas multidimensionais de pura variabilidade e inconstância, tais como a vida intraterrena do reino fungui.

Figura 1 - Malha



Desenho de Tim Ingold para explicar a malha mashwork, conceito discutido no artigo “Contra o espaço: lugar, movimento, conhecimento”. In: *Estar Vivo*. Trad. Fábio Creder. Petrópolis: Ed. Vozes: 2015.

Ao associar este conceito de viagem de James Clifford com a teoria das linhas de Tim Ingold, o lugar enquanto um ponto ou um nó de uma linha, seria definida em contraposição às linhas de habitação, “que são como um caminho traçado pelo terreno da experiência vivida” (INGOLD, 2015, p.221). Nas quais não são os pontos, mas a própria linha é que conta.

As linhas de habitação correspondem ao próprio movimento de peregrinar. Pois, “o peregrino está continuamente em movimento. Mais estritamente, ele é o movimento” (INGOLD, 2015, p.221). Ele cita o exemplo dos povos Inuit, em que:

o peregrino é exemplificado no mundo, como uma linha de viagem. Uma linha que avança da ponta conforme ela prossegue, em um processo contínuo de crescimento e de desenvolvimento ou de autorenovação (...) na verdade, o peregrino não tem um destino final, pois onde quer que esteja, e enquanto a sua vida perdure, há algum outro lugar aonde possa ir (INGOLD, 2015, p.221).

Neste sentido, o viajante Wauja, aqui abordado não é tomado por sinônimo ao peregrino de Tim Ingold ou ao nômade errático, cujos caminhos são feitos ao andar<sup>11</sup>. Muitos são os povos indígenas em que constituem suas vidas ao longo de linhas de habitação. Além dos Inuit já mencionados, os povos Guarani, em sua *oguatá porã*, ou bela caminhada em busca da terra sem males<sup>12</sup>, os Huicholes em até o deserto de Wirikuta no México em busca do peyote e tanto outros povos com práticas nômades em todo o planeta.

No caso do povo Wauja, seus viajantes seriam aqueles impelidos, muitas vezes, por motivações objetivas a sair do território. E tais motivos determinam, de certa maneira, a natureza da experiência que

<sup>11</sup> Faço aqui menção ao poema de Juan Manuel Serrat “caminante no hay camino, se hace el camino al andar”.

<sup>12</sup> Há uma vasta gama de referências bibliográficas sobre a caminhada guarani, mas em termos ingoldianos, ela é uma caminhada contínua seguida de zonas de tensões, que são onde fazem pausas demoradas, no sentido etimológico da palavra de morada, de moradias. Tais zonas de tensão é onde se cria o lugar, ou em guarani, o *tekohá*.

se vai ter em curso. Os principais motivos estão na ordem do cotidiano, como viagens por questões de saúde; para escoamento da produção artística dos bancos, cerâmicas, cestarias e adornos de miçanga; para participação em eventos em que são convidados a palestrarem ou a apresentarem seus rituais. Em muitas viagens a família toda acompanha, o que torna as demandas logísticas e os gastos ainda mais acentuados. (AMARO, 2020).

A familiarização de cada um no espaço desconhecido é um processo individual e requer um tempo próprio. A depender da alteridade, em muitos casos, são os Wauja que passam a exercer a atividade de decodificar o novo na tentativa de assimilação e apropriação dos elementos do lugar, a fim de tornarem-se pertencentes. Neste aspecto, viajar e habitar se conjugam em ações similares de domesticação e decodificação dos elementos do espaço.

Assim, eles se colocam diante desses contextos como pesquisadores, como antropólogos, invertendo o papel de observante e observado, de modo análogo à “antropologia reversa” definida por Roy Wagner.

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 (WAGNER, 2010, p.76).

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 malha de relações que envolvem o terreno de experimentação antropológica.

Em termos gerais, este conceito se debruça sobre às inferências dos povos estudados pelos antropólogos sobre o mundo dos brancos, feita a partir de seus próprios termos. “Se, como antropólogos, refletimos e construímos teorias sobre eles, deve-se esperar que eles também reflitam sobre nós” (MARRAS et al., 2011, p. 956)

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, entendida como “práticas de sentido para conferir inteligibilidade às suas experiências de alteridade”.

A assimilação de um território “estrangeiro” (na etimologia da palavra, do latim *extranĕus* estranho, de fora) é antes de tudo, uma tentativa de domesticação e de tradução dos elementos novos a partir do

repertório da própria memória. Contudo, se uma das formas de viajar seja a de criar moradias provisórias e transpor a casa para os lugares estranhos, qual seria o balanço entre a assimilação de hábitos novos e a manutenção do *ethos* do próprio lar? Em que medida a casa se tornaria permeável aos lugares novos?

### Geografias de proximidades: a casa como terreno antropológico

Durante meu doutoramento, entre os anos de 2015 e 2020 foram inúmeras as ocasiões de pesquisa de campo. Muitas delas ocorreram no Território Indígena do Xingu, por meio de observação participante na aldeia Piyulaga (em sua grande maioria das vezes), mas também nas aldeias Piyuleuene e Ulupuene, em estadias de duração média um mês, juntos aos parentes, que me “adotaram” e, gentilmente me hospedaram como membro da família em suas casas<sup>13</sup>.

Todavia, com uma etnografia multisituada (MARCUS, 1995) dezenas de outras situações que vivi ao longo desses anos renderam reflexões analíticas que não estavam circunspectas às intermediações do território indígena. Como por exemplo, ao acompanhar viajantes Wauja em seus trânsitos nas cidades do entorno do TIX, por capitais ou mesmo ao ciceroneá-los em minha casa.

Em 2017 eu morava em São Paulo e não pude ir ao TIX por empecilhos de agenda. No entanto, neste mesmo ano, recebi em minha casa, cerca de 33 Wauja que, rotativamente vieram em grupos, para lograr novos mercados para a circulação de suas produções artísticas, na intenção de garantir sustentabilidade econômica para suas famílias. Passei a auxiliá-los nesta empreita e isto incluía carregar caixas de cerâmica, bancos pesados esculpidos em madeira de lei, sacos com dezenas de peças tramadas com miçanga feito por eles. Acompanhei a negociação com lojistas e compradores. E me sentia frustrada a cada vez que via barganharem peças únicas e autorais, de relevante valor cosmológico, dotadas de mana e consideradas, entre os Wauja como entidades, sendo contabilizadas no atacado, como peças de reprodução massiva.

Eles se deslocavam das aldeias com o objetivo principal de venda das peças que produziam nas aldeias. Eram viagens de trabalho, portanto, conhecer uma ou outra localidade de relevância histórica ou cultural para as cidades visitadas não eram, desde logo, o foco de suas viagens. A ideia de passeio era mediada com uma intenção definida. Passear na Rua 25 de Março para comprar miçanga e vestidos para as mulheres; linhas de pesca e anzóis para os homens, ou outros objetos que porventura, chamasse sua

---

<sup>13</sup> No Xingu é comum que pesquisadores sejam assimilados ao sistema de parentesco, sendo “adotados” pelo um núcleo familiar e pelo grupo como um todo.

atenção como capuz de bichinho, massageadores de couro cabeludo, fones, carregadores de celulares, caixinha *bluetooth* e outros objetos que acabarão gerando resíduos nos lixões das aldeias.

Em casa, eu percebia um salto na qualidade de dialogismo com meus interlocutores. Conclui que, quando a alteridade tocava à eles e não à mim, eram eles que atuavam como antropólogos, tal como no modelo de antropologia reversa fundamentado por Roy Wagner (2014), eram eles que faziam as perguntas e que queriam explicações das coisas. E eu enquanto interlocutora, tinha o prazer de retribuir essa atenção que dedicaram a mim, quando era eu quem estava em seus territórios.

Por outro lado, quando eles eram os antropólogos, eles faziam um esforço ainda maior de tradução de suas narrativas, além do fato de que dispunham de mais tempo para dedicar-se a diálogos longos. Tempo que na aldeia era disputado entre tantos afazeres, como o cuidado da roça, da casa, do corpo, dos filhos e dos outros parentes, do convívio social, dos demais compromissos de trabalho etc.

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. (AMARO, 2020, p. 61). E neste terreno de observação todos nós aprendíamos através de uma “geografia de proximidades”, que é como Jacques Derrida (2003) conceitua a hospitalidade.

Como uma anfitriã mineira – o povo mineiro é conhecido pela sua boa hospitalidade - minha maior intenção era fazer como eles se sintam em casa. Oferecia-lhes rede, mas preferiam a cama. Oferecia-lhes tapioca, mas preferiam pão. Tudo isto me levou a pensar que estavam com o corpo aberto, dispostos a experimentar e a assimilar pelos sentidos e pela linguagem, todos os elementos que lhes circundavam. Minha casa se tornou então, um terreno de experimentação antropológica para eles e para mim.

## Considerações finais

Para o povo Wauja a casa é o corpo. Não no sentido metafórico como trouxe a artista Lygia Clark em 1968, com sua obra de mesmo nome, referindo-se a percepção de nossos corpos e de nós mesmos, mas no sentido literal do termo: suas casas são associadas ao corpo humano. Dentro de suas casas eles gestam e são gestados por histórias ancestrais que reafirmam a cosmovisão compartilhada pelo grupo. A casa é o lugar para se estar dentro. Ela fica aberta durante o dia e se fecha de noite, como nossos próprios olhos.

A casa para os Wauja é referência para a permanência e para os deslocamentos. Pois é de lá que se parte e para onde se retorna. É onde esperam os que ficam. E é para abastecer e garantir a manutenção da “casa” é que os viajantes partem de lá. Vão com pouca bagagem pessoal e um volume exorbitante de peças de arte para comercializarem nas cidades e então, retornarem com e provisão de alimento, como café, arroz, açúcar e sal para o consumo de meses e presentes para a família, que são distribuídos ritualisticamente no momento da chegada.

Com as experiências de hospitalidade percebi que ao viajar, a intenção dos viajantes Wauja não era a de transpor a casa, mas sim a de habitar a casa do outro. Percebi uma genuína vontade de mergulho na alteridade, e todos os exercícios de familiarização vieram no sentido de tradução linguística presente na relação interlocutor-antropóloga. Neste encontro, que é, em certo sentido, um balanço, ora de espelhamento, ora de inversão de papéis, em que ambos nos situamos enquanto observadores em exercício antropológico. Neste sentido, minha casa se manifestou como um campo de experimentação etnográfica em duplo sentido. “Cada indivíduo possui um sistema de referência em relação ao qual se situa, seja reproduzindo-o, seja deturpando-o, seja ainda modificando-o; e esses sistemas hoje são perturbados, questionados e recompostos pela mobilidade das populações e informações” (SEGAUD, 2016, p. 73).

As viagens desenhadas por linhas de conexão de um ponto a outro, como local de partida (casa), destino e retorno de onde se partiu é o modelo de viagem predominante entre os habitantes das aldeias Wauja, no Território Indígena do Xingu.

Ali a dimensão da casa é traduzida por dimensões sociais, ancestrais, cosmológicas, ambientais. Para o povo Wauja é a vida coletiva que dá sentido aos modos de habitar. A casa é o lugar onde se compartilha a comida, a prosa, o sono e o despertar, é o local das atividades domésticas e dos vínculos afetivos. Ela é, por excelência, o lugar onde se partilha a vida.

### Referências Bibliográficas:

AMARO, Fernanda Ribeiro. **A viagem como produção da diferença:** deslocamento e territorialidade entre o povo Wauja, Alto Xingu. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2020. Disponível em: <<https://hdl.handle.net/20.500.12733/1640144>>. Acesso em: 19 nov. 2022.

BACHELARD, Gaston. **A Poética do Espaço.** São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BARCELOS NETO, Aristóteles. **Apapaatai:** rituais de máscaras do Alto Xingu. São Paulo: Edusp/Fapesp, 2008 (Série Antropologia).

CLIFFORD, James. **Routes**: travel and translation in the twentieth century. Massachusetts: Harvard University Press, 2007.

DERRIDA, Jacques. Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar **Da Hospitalidade**. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia, vol. 1 / Gilles v.l Deleuze, Félix Guattari ; Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. —Rio de Janeiro : Ed. 34, 1995 94 p. (Coleção TRANS)

FÉNELON COSTA, Maria Heloísa; MALHANO, Hamilton Botelho. Habitação Indígena Brasileira LEIRA Malhano. Tecnologia indígena. In: **Edição atualizada do Handbook of South America**. 1959. Disponível na Biblioteca Digital Curt Nimuendajú: <<http://www.etnolinguistica.org/suma>> Acesso em 02 de dezembro de 2022.

HECKEMBERG, Michel. **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.

INGOLD, Tim. **Estar Vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Trad. Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2015. (Coleção Antropologia)

\_\_\_\_\_. **Linhas**: uma breve história. Trad. Lucas Bernardes. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2022.

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.

MARRAS (et. all). **O Apache era o meu reverso**: entrevista com Roy Wagner Realizada por Florencia Ferrari, Iracema Dulle, Jamille Pinheiro, Luísa Valentini, Renato Sztutman e Stelio Marras em São Paulo, 17 de agosto de 2011. Disponível em: < file:///D:/Downloads/39652-Texto%20do%20artigo-47557-1-10-20120824.pdf> . Acesso em 19 de nov. de 2022.

PALLASMAA, Juhani, **Habitar**. Trad. Alexandre Salvaterra. São Paulo: Ed. Gustavo Gili, 2017.

PONTY, Merleau. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

RIBEIRO, Berta. **Diário do Xingu**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

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 de fev. de 2022.

SEGAUD, Marion. **Antropologia do Espaço**: habitar, fundar, distribuir, transformar. Trad. Erick Heneault: São Paulo: Sesc Edições, 2016.

STOLZE, Tânia. Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo; Rio de Janeiro: ISA/Editora Unesp; NuTI, 2005.

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. Bilingue. São Paulo: Iluminuras, 2005.



AMARO, Fernanda Ribeiro. A CASA DESLOCADA: VIAGEM, HOSPITALIDADE E PARTILHA ENTRE O POVO WAUJA, ALTO XINGU . *Kalagatos*, Fortaleza, vol.20, n.2, 2023, eK23019, p. 01-16.

Recebido: 06/2023

Aprovado: 06/2023