

Andar sobre a terra: constituição de grupos, lugares e espaços-tempos entre os Karo-Arara

Julia Otero dos Santos¹

¹Universidade Federal do Pará, Belém, PA, Brasil

Resumo

Maloca, seringal e aldeia são espaços por meio dos quais os Karo-Arara falam de suas trajetórias familiares e da história de seu povo. Aqui, pretende-se mostrar como tais espaços podem ser entendidos de duas formas distintas: de um lado, como lugares particulares que são constituídos por (e constituem) grupos de parentes; de outro, como espaços-tempos contrastantes que distinguem socialidades específicas idealmente praticadas em cada um desses espaços-tempos e que acabam constituindo um coletivo mais amplo, algo como o povo Karo-Arara. As andanças pela região do rio Machado são fundamentais para entender a constituição de lugares, espaços-tempos e coletivos.

Palavras-chave: Lugar. Espaço. Andanças. Tempo.

Abstract

Longhouse, rubber estate and village are spaces triggered by the Karo-Arara for talking about their family trajectories and the history of the people. I pretend to show how such spaces can be understood in two different ways: on the one hand, as particular places which are constituted by (and constitute) kin groups; on the other hand, as contrasting space-times which distinguish specific socialities ideally experienced on those space-times. Such space-times constitute a broader collective, something like the Karo-Arara people. The wanderings on the river Machado region are fundamental if we want to understand the constitution of places, space-time and collectives.

Keywords: Place. Space. Walking. Time.

I Lugares e Espaços-tempos

Este artigo resulta da tentativa de investigar as andanças dos Karo-Arara, grupo falante de uma língua isolada da família ramarama (Tupi), pela região do rio Machado a partir especialmente do ponto de vista dos mais velhos, como insistiram que eu fizesse todos os(as) que não são considerados velhos(as)¹. Um dos objetivos, conforme desejo expresso pelas pessoas que me recebem em suas casas e aldeias, é situá-las não só no espaço, mas também no tempo – na verdade em uma sucessão de espaços-tempos e lugares.

Pretende-se mostrar como o caminhar por uma T/terra² (feito de encontros com uma série de Outros) e a(s) memória(s) a ele associada acabam gerando ao menos dois efeitos: de um lado, a produção de *lugares* – certa maloca, um seringal, aquela colocação de seringa, certa aldeia – e grupos de parentes que se constituem mutuamente; de outro, uma distinção de formas da socialidade expressas em termos de *espaços-tempos* contrastantes, descritos por meio das imagens da maloca, do seringal e da aldeia e que acabam por elicitar um coletivo mais amplo, algo como o povo Karo-Arara. As diferentes formas que um coletivo de parentes pode tomar depende, portanto, da relação com a T/terra (e com o tempo): lugares constituem (e são constituídos por) diferentes grupos de parentes; espaços-tempos produzem um povo como um agregado de parentes.

Assim, por um lado, a história das pessoas e famílias é vivida e narrada a partir de um caminhar entre malocas, seringais, aldeias, roças e acampamentos particulares, que se constituem enquanto lugares na medida em que compõem uma memória familiar e são nomeados segundo acontecimentos, nomes de seus donos ou algum elemento

da paisagem. Esses são lugares específicos vinculados a determinados grupos de parentes. Um grupo produz um determinado lugar e um lugar faz determinado grupo.

O que chamo de lugar é uma tradução de dois termos cuja a distinção do uso não sou completamente capaz de precisar. *Xabéya*, uma palavra que tem os sentidos de lugar, casco e marca, permite um uso possessivo. *Oxabéya*, por exemplo, é “meu lugar”. *Naka* [cabeça] *xabéya* é o crânio; *moa xabéya*, o casco do jabuti; e *iyā kap xabéya*, o ouriço da castanha. O lugar de um animal, reconhecido pelos rastros que ele deixa no chão quando dorme, é dito *maxa’ût xabéya*. *Kanā* ou *kanā pāt*, onde *kanā* é o termo para “lugar” e *pāt* para “originário”, é uma forma possível para se referir ao lugar de um grupo. *Kanā* em geral significa ‘coisa’ e, quando usado após verbos transitivos e intransitivos, exerce função nominalizadora, produzindo substantivos de lugar (Gabas, 1999, p. 111), como em *wat ip wia kanā*, “meu lugar de matar peixe”, em que *wat* [1SG], *ip* [peixe], *wia* [matar] e *kanā* [nominalizador]. Suspeito que *kanā pāt* seja mais abrangente do que *xabéya*: referindo-se ao conjunto de lugares (*xabéya*) não claramente quantificáveis, de um grupo de parentes, seu sentido é mais impreciso e relativo.

Por outro lado, transversalmente às histórias dos grupos que se estabeleceram ou transitaram por determinados lugares, outra perspectiva pode ser captada em alguns desses mesmos lugares que figuram nas histórias familiares – maloca, seringal e aldeia – tomados, neste caso, por seu modo alterno de aparição no discurso karo-arara, a saber, como imagens que remetem a espaços-tempos contrastantes nos quais se cultivam certas relações (entre parentes e outros, humanos e não humanos) em lugar de outras. A maloca, o seringal e a aldeia, entendidos por mim enquanto espaços desterritorializados, atuam como poderosas imagens descritivas das relações sociais idealmente experimentadas em cada um desses espaços-tempos. Diferentemente dos lugares, que pertencem a conjuntos específicos de pessoas, os espaços-tempos vinculam-se ao povo Karo-Arara, a mais ampla escala de um coletivo de parentes; eles possibilitam entremear as trajetórias dos diversos grupos em um percurso comum, mesmo os grupos não tendo passado pelos mesmos lugares.

É, sobretudo, em função de uma socialidade específica que os espaços-tempos aparecem no discurso nativo. Pensados sempre em comparação, os espaços-tempos da maloca, do seringal e da aldeia, distinguem-se uns dos outros na medida em que sublinham como algumas relações – parentesco, casamento, festas, guerra – se davam (ou se dão) em detrimento de outras e com (ou contra) que Outros – parentes distantes, mortos, espíritos, inimigos e brancos. Para os meus anfitriões, e talvez para qualquer coletividade indígena, o que determina as distinções espaço-temporais que organizam as experiências vividas ao longo do tempo são as formas de socialidade características de cada época. Não estamos lidando com uma periodização, com uma segmentação do contínuo temporal tomado como série consecutiva e irreversível. Como coloca Strathern para os Hagen das terras altas da Papua Nova Guiné, “[...] não se trata de ‘mudança’ no sentido de desenvolvimento progressivo, mas do deslocamento de um tipo de socialidade para outro” (Strathern, 1998, p. 158). Espaços-tempos – como estou me referindo a um dos modos possíveis de descrever e contrapor socialidades, um que imagina o tempo por meio do espaço – podem se alternar e até coexistir, não configurando uma história linear com uma direção única. Veremos como o espaço-tempo da maloca pode ou não se atualizar no seringal ou na aldeia.

A dinâmica entre pessoas, coletivos, lugares e espaços-tempos está intimamente ligada às andanças. Era principalmente sobre elas que os velhos gostavam de falar em uma série de conversas que gravei em 2011 e 2012 e que embasam boa parte do que apresento a seguir. É por meio de um caminhar pela terra que as pessoas produzem lugares e são por eles produzidas. Andar ou permanecer parado corresponde a oscilações na dispersão e concentração de parentes, formuladas pelos Karo-Arara em termos de uma oposição entre *estar junto* e *estar separado*, expressões usadas em português. Da forma como entendo, essa é uma distinção central para a continuidade social dos Karo-Arara, que se colocam esse problema frequentemente. Trata-se de uma oposição contextual e contrastiva, mas que remete sempre à diferenciação entre uma socialidade considerada mais restrita, isto é, marcada pelo parentesco e semelhança, e uma mais expandida, marcada

pela alteridade e a diferença. Entre uma vida entre si e uma vida entre outros, conforme elaborado por Lima (2005) em sua etnografia sobre o povo Yudjá. As formas de atualização entre um *estar junto* e um *estar separado*, conectadas aos movimentos de parar e andar principalmente no espaço-tempo da maloca, são fundamentais para caracterizar os diferentes espaços-tempos e compreender a dinâmica de constituição dos lugares.

As histórias que gravei com os velhos em Paygap e Iterap³ falam de um tempo antigo, associado às andanças e à vida na maloca, e de um tempo mais recente quando passam a viver *no meio dos brancos*. Esta nova era inicia-se a partir do deslocamento para os seringais da região do Machado e do estabelecimento de vínculos com patrões na década de 1940. O período do seringal é claramente demarcado como um espaço-tempo próprio por conta dos arranjos sociais que ali se criaram e que serão descritos mais adiante. Com o aparecimento do SPI em 1966, as pessoas alternam períodos na aldeia e em colocações familiares de extração de seringa, quando começam a trabalhar por conta própria e não mais para os patrões. O tempo vivido no *meio dos brancos* convive por algum tempo com as andanças, que só vêm a se interromper (ou ganhar novas formas e intensidades) quando se estabelecem de modo mais permanente em Iterap a partir de 1985.

2 Separar-se e Juntar-se: andanças e o espaço-tempo da maloca

Se perguntados de onde vieram ou por onde andaram, meus anfitriões costumam responder “por aqui”, “isso aqui era tudo nosso”, ou em expressões similares, aludindo sobretudo à região do rio Machado, *Awây’a’ xî* (“rio grande”), mas também à cidade de Ji-Paraná em Rondônia. Como me contou Pedro Agamenon, cacique de Paygap e liderança muito respeitada em toda a região, “*Arara⁴ era mais do que qualquer índio aqui, mais do que Gavião⁵. Então essa região aqui de Ji-Paraná, do Machado pra cá até a Serra da Providência era o povo que comandava tudo*”. É por essas bandas que sempre andaram praticando a horticultura, a caça e a pesca, fazendo festa e tomando bebida doce ou fermentada feita de macaxeira, cará ou milho. Uma das primeiras coisas que me

fizeram saber foi que no centro da cidade, no lugar em que hoje se encontra a diocese, outrora havia uma grande maloca karo-arara.

Pelo Machado andaram os *mâyamât tap*, *i.e.*, os antepassados que viveram no tempo da maloca – ou, como costumam se referir em português, *os antigos* – e continuam a transitar os Karo-Arara de hoje. Menos andarilhos, como sempre gostam de frisar. Como acontece com grupos que caminhavam por um território e vieram a se estabelecer em aldeias após a chegada do SPI, as andanças de antigamente e a cessação (ou transformação) desses deslocamentos são importantes marcadores temporais.

Sobre o período anterior ao (des)encontro com os brancos, os velhos costumam sublinhar três coisas: que eram muitos, que os parentes moravam juntos em uma mesma maloca e, principalmente, que andavam muito, “não paravam em canto nenhum”. “Depois que a gente parou de andar” é uma forma muito acionada por adultos – que, embora não tenham vivido em malocas, empreenderam muitas andanças desde o seringal até as aldeias atuais – e velhos para falarem da vida que levam desde que se estabeleceram em Iterap e Paygap.

Muito do que sei sobre esse período foi relatado pelo casal de idosos Maria ‘Ora Yõ e Dutra Yohwây. O casal fala da existência de dois grupos. Antes de se casarem, cada um deles deslocava-se com seu próprio *peessoal*. A forma para se referir aos dois grupos enunciada por Dutra Yohwây é *met kanã pâ̄t tap* e *men gui tap*: o “grupo daqui” e o “grupo de lá”. *Tap* é uma partícula associativa coletivizadora usada com o sentido de parente, *peessoal*, coisas e, nas narrativas sobre as andanças e lugares, muitas vezes me foi traduzida como *grupo*. O uso que faço do termo grupo é, portanto, de inspiração etnográfica e comporta, pelo menos, três aspectos: seu caráter relacional (perfeitamente explicitado pela distinção entre “os daqui” e “os de lá”), a referência à produção de um conjunto de parentes, e a conexão dessa produção com um conjunto de lugares. Sobre o primeiro aspecto, uma explicação: em qualquer escala em que se produz um agregado de parentes (um povo, uma aldeia, um pessoal, uma família), este será sempre contextual e provisório (com alguns com uma capacidade maior de duração). Com isso, quero dizer que a ideia de grupo utilizada aqui é independente de

uma noção de pertencimento ou de participação em uma totalidade concebida enquanto tal, que, segundo Wagner (1974), fundamenta a noção de pertencimento grupal característica do Ocidente – e de sua antropologia.

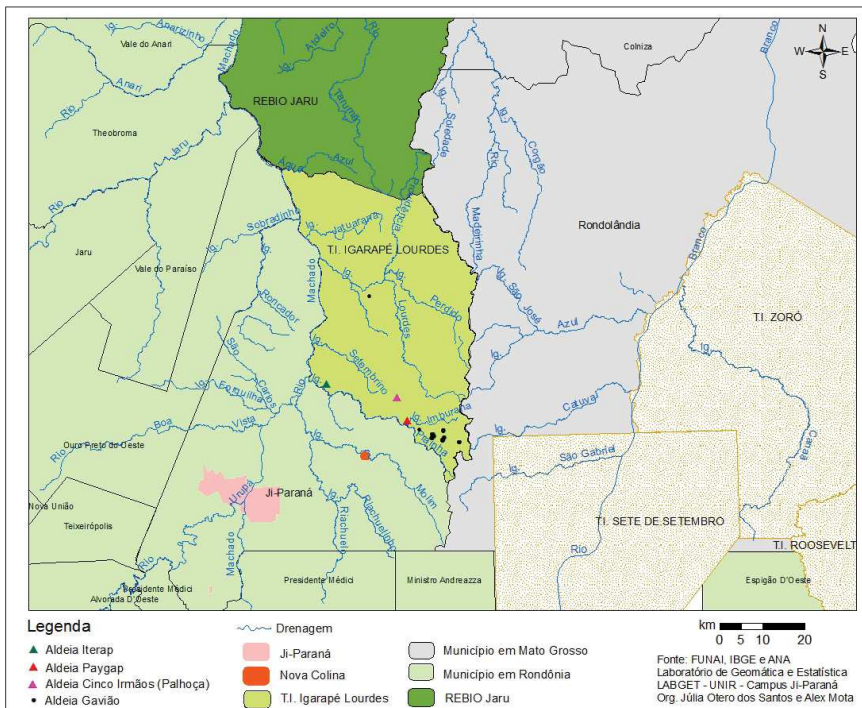
A composição desses grupos não é fixa, e as narrativas indígenas sobre o espaço-tempo da maloca vacilam em vários momentos sobre a inclusão ou exclusão de pessoas em seus *tap* ou sobre sua aritmética (se são um, dois ou três). São dispositivos de identificação e diferenciação que têm lugar no cotidiano, no ritual, na guerra, no xamanismo, e, atualmente, na política indigenista, que fazem e desfazem um coletivo. Embora os grupos não se pensem claramente territorializados, o caminhar pela T/terra e a constituição de lugares são fundamentais para a materialização das diferenças entre conjuntos de parentes: um *tap* é, mesmo que provisoriamente, aquele que abre e caminha por determinados lugares.

Os pais e avós de meus interlocutores mais velhos abriram roças e levantaram malocas e acampamentos de caça e pesca onde hoje é o Distrito de Nova Colina, na foz do rio Urupá e nos rios Machado, Riachuelo, Molim e Prainha, ao sul do que é hoje a Terra Indígena Igarapé Lourdes. Na parte localizada ao norte da TI, andavam pelo igarapé Lourdes e seus afluentes, e no igarapé Água Azul, localizado na Reserva Biológica Jarú. A maioria deles andava pelos igarapés da margem direita do médio curso do Machado, utilizando o *Awây Ixú* para acampamentos de caça.

Os mais velhos são capazes de delinear os conjuntos de pessoas que andavam juntas e seus percursos, especialmente os dos parentes. Como dizem os filhos e netos desses velhos, *cada um conhece uma parte da história*; cada grupo andava por uma região. Dutra Yohwây conta, por exemplo, ter sempre vivido com seus irmãos e um cunhado (ZH)⁶. Seus parentes andavam pelo igarapé Lourdes, pelo igarapé Tapirema e próximo ao seringal Santa Maria, situado na margem esquerda do rio Machado. Maria 'Ora Yô andava com a maior parte dos velhos que ainda estão vivos, entre eles Cícero Xía Mot (o mais poderoso xamã karo-arara), pelos igarapés Riachuelo e Molim (lugares de caça no verão e onde hoje se encontra a fazenda de Mário Piloto⁷). Antes de

Dutra e Maria se casarem, cada um deslocava-se com seus parentes por uma série de lugares, quase sempre referidos com advérbios como “aqui” e “lá”, nomes de rios, malocas, acampamentos de caça e roças.

Figura 1: Localização da Terra Indígena Igarapé Lourdes e entorno



Fonte: Elaborada pela autora deste artigo e por Alex Mota

Os grupos colocavam-se em movimento pelo prazer de andar e em busca de recursos para o plantio, a caça, a pesca; taboca para a produção de flecha e flautas; e barro para a fabricação de cerâmica. Como explicou Peme, professora de Iterap e minha companheira nas conversas com os velhos, “eles plantavam, aí ia embora. Voltava para colher milho e fazer *mamê* (espécie de beiju de milho) e levava esse *mamê* nas andanças. Era a farinha dos Arara”, que só vieram a conhecer a mandioca brava com os seringueiros. Os deslocamentos constantes jamais se opuseram, portanto, à prática da horticultura. Os Karo-Arara sempre tiveram grandes roças e plantavam milho, cará, macaxeira, algodão, banana e abacaxi⁸.

As andanças eram entremeadas com paradas na maloca, ocasiões que reuniam os grupos de Dutra e de Maria, pois “se juntavam na mesma maloca, que a maloca só era uma”. Quando eu estava absolutamente convencida de que Maria andava em um grupo e Dutra em outro, Peme esclareceu que eles eram do mesmo, “só que era grupão”. A maloca atualiza o *tap* para uma escala mais ampla. As fronteiras entre os grupos que caminham se desfazem momentaneamente e o *tap* passa a ser função do lugar maloca, isto é, da estabilidade relativa da casa que junta um pessoal.

Desconheço associações da maloca com outros elementos do cosmos, como aquelas tão produtivas nos conjuntos pano setentrionais estudados por Matos (2017). Nesse contexto em que uma série de analogias entre o corpo e a arquitetura da casa informam o entendimento desse espaço, cada coletivo do cosmos tem sua própria maloca: “[...] a maloca é como um corpo que singulariza uma coletividade [...]” (Matos, 2017, p. 49), ela dá forma a um coletivo frente a outros. No plano sociológico, é exatamente isso que ela faz entre os Karo-Arara, pois a habitação dá nova forma (ou amplitude) a um *tap* e um *tap* diferencia-se de outro por parar em diferentes malocas. Desse modo, os parentes de Dutra e Maria são um “grupão” também porque se contrapõem a outros *tap* que se reúnem em outras malocas. Quando perguntados sobre Agamenon, pai de Pedro, cacique de Paygap, e reportado como um grande pajé e o primeiro cacique geral dos Karo-Arara na época do contato, Maria não titubeou: “*Agamenon não era da gente não*”. Chegaram a andar juntos, mas depois que ele quis matar um parente deles, foi deixado “para trás”, em sua maloca Yây Papat Ká’, “Dente Partido”, nomeada em virtude de um homem ter quebrado o dente nesse lugar.

As pessoas, contudo, não falam tanto dos lugares-malocas quanto de seus percursos entre eles. A proeminência das andanças nos relatos sempre me pareceu obscurecer um pouco as paradas, que apareciam de uma forma um tanto quanto fugaz. É como se a casa fosse o fundo contra o qual se anda. Nesse sentido, acredito que o espaço-tempo do qual estamos tratando toma a maloca como referência por duas razões. Primeiramente, em virtude da função continente que compete potencialmente a toda casa, isto é, por conter – no sentido de ter em

si e deter (o movimento de) – as pessoas e famílias de uma forma específica, a saber, juntas. Como coloca Kara'yã Péw:

[...] a casa era maloca...eles faziam grande pra todo mundo morar numa casa só... duas... três famílias... pra não ficar afastado. Todo mundo era família antigamente... era parente: primo... tio... avô. Quando as pessoas se casavam também ajuntavam numa família só ali e morava todos juntos. (Sebastião Gavião *apud* De Paula, 2008, p. 172)

Para não ficarem afastados, levantavam malocas, um contraste sempre sublinhado com as casas de madeira ou alvenaria que abrigam famílias nucleares no presente, ainda que perto de outras casas de parentes e distantes do *peessoal* de outros.

Ao mesmo tempo em que a maloca opera a passagem da alteridade para o parentesco – ela é o lugar provisório de constituição de um *tap*, conformado por pessoas que, quando dispersas em lugares outros, são *tap páy*, “outros” –, é quando os *tap* se ampliam e param na maloca que uma outra socialidade tem lugar. Esta é a segunda razão para o destaque que a habitação coletiva ganha nas narrativas contemporâneas: a pausa na casa é o tempo das festas, quando tomavam *nayã kap xû⁹*, *marixa*¹⁰ do roçado novo e recebiam visitantes de outras malocas para beber, cantar e dançar.

Essas festas são lembradas principalmente em virtude da alegria coletiva suscitada e da experimentação de uma socialidade mais expandida, aberta à alteridade e engatilhada por alguma embriaguez, em um presente no qual as pessoas optaram por viver entre si, junto a sua família e seu grupo doméstico. Fazer festas, trocar visitas e trabalho são disposições que necessitam de certo manejo do ânimo coletivo, como bem entendeu Overing (1989) em sua tentativa de iluminar o “enigma” ameríndio da coexistência entre autonomia pessoal e apreço pela vida comunitária. Atualmente, poucas lideranças conseguem disparar o ânimo necessário para se encarar uma vida entre outros, ainda mais com o consumo de bebida fermentada suspenso em Iterap (e raríssimo em Paygap) desde que as famílias da primeira aldeia se converteram ao protestantismo há cerca de doze anos. Parte considerável dos Karo-Arara lamenta profundamente esse pendor exagerado para uma vida entre si.

Em resumo, o espaço-tempo da maloca caracteriza-se por uma temporalidade alternada e repetida, referente ao lugar em que se está: se no mato, *naxo*, ou na maloca, *marók ká'*. Essa imagem pendular da vida social karo-arara me foi sugerida pela leitura de Diniz (2017) e sua discussão sobre a mobilidade territorial awá-guajá. A autora entende que um aspecto fundante da sociomorfologia desse grupo, mal capturada pela ideia de nomadismo, relaciona-se a “[...] um padrão sociológico oscilatório entre períodos de uma socialidade ostensivamente dissolvida (regido pela autonomia dos pequenos grupos dispersos e móveis) e um padrão mais gregário, embora também impermanente” (Diniz, 2017, p. 89). Para Diniz, a sociomorfologia awá-guajá desenrola-se “[...] entre polos de dispersão e concentração de acordo com a alternância sazonal e com a mobilidade territorial dos vários e variáveis grupos” (Diniz, 2017, p. 90). Apesar das lacunas de minha pesquisa sobre o impacto da sazonalidade na dinâmica karo-arara, essa descrição da autora cabe bem a eles. A variação entre o mato e a maloca corresponde muito claramente a dois tipos de socialidade: uma mais fechada e outra mais aberta à alteridade, que passam a se reproduzir de formas diferentes nos espaços-tempos do seringal e da aldeia.

3 Chefia, Xamanismo e Constituição de Lugares e Coletivos

No espaço-tempo da maloca, a vida desenrolava-se, assim, em idas e vindas a lugares habitados, abandonados e retomados, em movimentos de separação e reunião entre pessoas e coletivos. Esses movimentos eram liderados sempre por um homem considerado por esta razão *i'yat xû* (“nosso grande”, donde *i'yat* [1PL] e *xû* [grande]). Essa me parece ser a principal atribuição da liderança, especialmente no passado, quando a abertura de lugares e as andanças eram mais intensas. Melhor, tornava-se chefe aquele que inaugurava e liderava a movimentação de seu *peessoal*. É desse modo que as pessoas se referem a essa figura: “aquele que andava” ou “o cabeça”. Nas palavras de Arôy, esposa do cacique de Paygap – que não viveu em maloca, mas empreendeu várias andanças comandadas por Cícero Xía Mot, o pajé *mais forte* dos Karo-Arara, no período pós-SPI –, “ele ia e nós íamos

atrás”, abrindo os lugares em que as roças, as malocas e as pessoas permaneceriam um tempo¹¹.

Cada *peessoal* ou *grupo* constitui-se em função de seu chefe e de seus lugares. Um grupo é um conjunto de parentes que andou por determinados lugares tendo um *i'yat xû* como guia. O lugar oscila entre a multiplicidade e a singularidade: o lugar de um *peessoal* pode ser vários (cada local onde o grupo passou ou nomeou) ou único (toda extensão traçada pelos movimentos dos corpos que conectam esses diferentes locais) – nesta última acepção, o lugar tem o sentido de território. Assim, quando dizem “meu lugar era aqui” ou “meu lugar sempre foi aqui”, expressão um tanto quanto imprecisa e sempre acompanhada de um gesto que aponta, aos meus olhos, para o infinito, suspeito que esse ato ostensivo produz o limite do lugar como aquele traçado pelos corpos moventes ao longo do tempo. Na medida em que é produzido pelos corpos que andam, esse limite é sempre relativo e móvel. Como se o corpo e a terra em alguma medida se superpussem ou onde o corpo andasse e/ou parasse se produzisse lugar.

Essa descrição aproxima-se do conceito de campo espacial, mobilizado por Munn (1996) para entender os tabus espaciais na Austrália. Um campo é definido com referência a um ator, que é o seu centro organizador. Por se originar em um sujeito, ele é apreendido como “[...] um campo sensorio-corpóreo de distâncias significativas estendendo-se a partir de um corpo em uma posição ou ação particular em um dado local ou enquanto se move através dos lugares” (Munn, 1996, p. 451, tradução livre). Pessoas e coletivos constituem campos espaciais cujas fronteiras jamais estão definitivamente dadas, sendo produzidas no encontro com Outros, como veremos mais adiante.

A ação inaugural do *i'yat xû*, em parceria com o seu *peessoal*, transforma, de certa forma, mato, *naxo*, em lugar, *xabéya*. É quase como se, por seu caráter de território incessantemente percorrido, toda a terra fosse potencialmente de algum sujeito – o que nunca foi (só) mato, já era território de outros, humanos ou não humanos. Mesmo os lugares abandonados ou há muito não visitados quando reocupados trazem consigo a memória daqueles que ali pisaram. Abertura de roças e sítios distantes das aldeias atuais, que podem vir ou não a se atualizar em novas aldeias, acontecem quase sempre em lugares

ocupados anteriormente por outras pessoas. Embora reivindicações de posse de capoeira e assentamentos antigos não sejam comuns, todo mundo sabe dizer quem abriu o lugar que uma família decide ocupar.

Sobre a aldeia Paygap, fundada por Pedro há cerca de 25 anos, Cícero fez questão de me dizer que aquilo não era mato, pois ele já havia morado lá anos antes. Todos dizem o mesmo da aldeia Cinco Irmãos, aberta há cerca de sete anos por um pessoal que retornou de Porto Velho para viver em Paygap por volta de 2005. Assim que essa família se mudou para a nova aldeia, os demais a chamavam de Palhoça, nome da antiga colocação de seringa de um senhor de Iterap. Aos poucos, com a ocupação reiterada do lugar e o trabalho primoroso da família em suas roças, as pessoas passaram a se referir ao local como Cinco Irmãos.

Essa transformação do mato em lugar é uma que não pode prescindir da ação xamânica. Se “[...] a T/terra constitui o fundo do qual se extrai essa figura do *lugar* como *domesticidade* — parentesco para/de alguém, nem sempre os próprios humanos e nunca exclusivamente eles [...]” (Coelho de Souza, 2017, p. 112), é trabalho do pajé lidar com outros donos dos lugares. Atualmente, os conhecimentos xamânicos não são indispensáveis para o exercício da chefia, mas os grandes chefes sempre procuram se associar a um xamã¹². Antigamente, um *i’yat xû* deveria ser também um poderoso xamã, pois a habilidade de fazer lugares e coletivos requer as capacidades de iniciar movimentos e negociar com outros habitantes do lugar. O que parece mato pode ser a casa de outros seres, alguns dos quais só podem ser vistos e amansados por um pajé.

Assim, a vida em Iterap só é possível porque Cícero espantou os *‘oraxexe* que lá viviam. *‘Oraxexe* é o espectro do morto, liberado assim que a pessoa morre. Quando se inicia a jornada da *ximit* (alma) no céu, o *‘oraxexe*, cuja imagem é idêntica à do falecido, começa a andar no chão pelos lugares que o morto andava. É bastante comum que apareça para algum neto ou neta. Depois que o corpo apodrece e só os ossos restam, o que coincide com processo de esquecimento mútuo do morto e seus parentes, ele não é (mais) a imagem fiel de ninguém. Transforma-se quase em seu oposto: anti-imagem da pessoa, ele é

pura monstruosidade que vaga errante pelo mato. Desassociado de seu cadáver, *'oraxexe* passa a designar qualquer força ou presença cuja potência para o mal e para a transformação se faz perceptível para as pessoas.

O território karo-arara é povoado por esses seres. Há sempre o risco de se adentrar inadvertidamente na casa de um deles. O marido de Peme, um branco que vive há muitos anos com os Karo-Arara, gosta muito de caçar sozinho, o que é sempre reprovado pela esposa, que insiste com o marido para que arranje um companheiro. Em uma dessas andanças, Eduardo parou em uma serra queimada, que “parecia capoeira”. Ao chegar neste lugar, foi acometido por um mal súbito: “deitei ali, minha vontade era ficar ali mesmo. Uma dor no corpo, uma indisposição”. Ele conta que sentiu alguém batendo nele, mas que não era possível ver quem era. Andava, andava, chegava ao igarapé e saía no mesmo lugar. Com o corpo todo doído e sem nenhum ânimo, reuniu forças e conseguiu voltar para casa. Estava todo arranhado, como quem apanha com umas varas fininhas. Cícero lhe disse que ele não poderia mais andar naquele lugar, pois estivera caçando queixada na casa do *'oraxexe*. O pajé travou uma batalha com o espírito e curou Eduardo. Isso foi há mais de dez anos e desde então, ele nunca mais voltou a esse lugar.

Os *'oraxexe* não são os únicos espíritos que assombram os vivos. Mudanças repentinas na paisagem também podem ser índices da presença de *kopât*. *Kopât*, em português “bicho”, são animais-espíritos, como a onça, o jacaré-açu, a jiboia e a sucuri. Os *kopât* e os *'oraxexe* carregam *ximìt* da pessoa para o mato, desencadeando um processo de adoecimento que, caso não seja interrompido pelo pajé, pode levar à morte. Certa vez, quando estavam na roça, o cachorro de Yena, esposa de Kara'yã Péw, desapareceu. Luiza Xera Yây, mãe dele e de Peme, foi atrás do animal e chegou a um lugar limpo. De repente, tudo ficou escuro e veio um vento forte que fez o mato deitar. Amedrontada, ela chamou o marido para irem embora, pois estavam entrando na boca da sucuri.

Esses acontecimentos mostram o perigo de se caminhar pelo território alheio. Os lugares onde estes encontros com os espíritos

acontecem são muitas vezes *limpos*, assemelhando-se a antigas capoeiras. Estas paisagens que as pessoas sabem não ter sido transformadas por mãos humanas, mas que ainda assim aparentam sê-lo, são sempre o lugar de alguém. É com e contra uma série de outros que se constituem, pois, os lugares. Com alguns, como no caso dos *'oraxexe* que consentiram que os Karo-Arara habitassem Iterap, é possível negociar. Com outros, como o *'oraxexe* que atacou Eduardo, a negociação implica retirar-se.

As fronteiras se fazem contra outros, humanos e não humanos. Os interditos espaciais são um modo de fabricá-las. *Espaços excluídos* é como Munn (1996, p. 46) entende os tabus espaciais australianos que recaem sobre antigos lugares de poder e certas interações entre pessoas específicas e o espaço. A casa do *'oraxexe* a qual o caçador está impedido de retornar seria um lugar desse tipo.

4 Guerra e Amansamento: a relação com os brancos e o espaço-tempo do seringal

O espaço-tempo seringal configura-se a partir do aparecimento de um novo Outro, os *peg*, ideofone com o qual os Karo-Arara designam os brancos e que alude ao som dos disparos das armas de fogo. Marcado por diferentes estratégias e graus de envolvimento nas diversas atividades necessárias ao funcionamento de um seringal, o contato com os *peg* é concebido como um amansamento mútuo.

É possível que tenha havido um envolvimento dos Karo-Arara com a empresa caucheira e seringalista entre 1880 e as primeiras décadas do século XX. Um relato que Maria 'Ora Yõ ouviu de sua mãe e que não reproduzirei aqui corrobora essa hipótese. Todavia, os Karo-Arara tomam como marco do contato o período de 1940, quando homens e mulheres passam a exercer diversos tipos de trabalhos em diferentes seringais espalhados pela região do rio Machado.

Reconstruir o percurso das famílias por esses seringais entre as décadas de 1940 e meados de 1960 é um trabalho que ainda está por ser feito. O que sei é que os diversos grupos transitaram principalmente entre um seringal no rio Urupá – de onde saíram por conta da violência de Uirira (o gerente) –, o seringal do Barroso localizado no igarapé Riachuelo e o Santa Maria, cujo dono Mahó, o seringalista José de

Barros, é considerado por vários velhos como um bom patrão e o primeiro branco com quem travaram contato. O contato tem um sentido muito particular: um amansamento mútuo, que suplanta as relações hostis com os brancos.

As narrativas que abordam o período anterior a Mahó falam de uma disputa entre índios e seringueiros marcada por ataques de ambas as partes e mortes oriundas de doenças. Diversas epidemias eliminaram grande parte da população nessa época. Em Gabas (2012), pode-se ler os relatos de alguns dos senhores com os quais conversei contando como seus pais e avós tentaram se esconder dos brancos por algum tempo em região do hoje Distrito de Nova Colina, ao sul da TI, intensamente ocupada pelos Karo-Arara quando do aparecimento massivo dos não índios e não contemplada no processo de demarcação.

Depoimentos sobre o processo de aproximação com os *peg* gravados por mim, pelo projeto da Cartografia Social¹³ e por Gabas (2012) expressam uma dialética do ver e ser visto, na qual brancos e índios ocupam alternadamente as posições de sujeito da visão – aquele que vê o outro – e de objeto do olhar de outrem, como se pode antever em depoimento gravado com o xamã Cícero Xía Mót e sua esposa para o projeto da Cartografia Social.

Alicate¹⁴ para Cícero: Fala outra coisa. Vocês viram primeiro o seringueiro?

Cícero: A gente viu seringueiro.

Joana: Esse tempo que a gente viu seringueiro. Ele que viu nós.

Alicate: Aqui?

Cícero: Aqui.

Alicate: Esse daqui é o mesmo lugar?

Cícero: É outro.

Alicate: No Santa Maria.

Pereira: Aí que ele amansou eles.

Cícero: Aí o Mahó chegou também.

Alicate: Aí ele viu vocês.

Cícero: Aí que ele viu nós mesmo.

Joana: Machado, facão. Eles deixavam muitas coisas.

Cícero: Ele vinha. Aí depois ele veio mesmo para ver a gente.

Joana: Ele via a gente escondido.

A fala de Joana, “*esse tempo que a gente viu seringueiro. Ele que viu nós*”, repete-se em diferentes formulações ao longo das memórias dos velhos. O contato é uma troca recíproca de olhares. É a qualidade visual e não a aproximação tátil (como supõe o termo usualmente escolhido para tratar das relações entre índios e brancos) que define o encontro com os brancos. As relações só podem ser efetivadas quando as pessoas se veem mutuamente. Antes do olhar recíproco, brancos e índios escondiam-se uns dos outros, observando-se de longe, sem que aquele que era visto se reconhecesse como objeto do olhar do outro.

O amansamento também é recíproco: os Karo-Arara *amansaram e foram amansados* pelos brancos. Nas narrativas sobre esse período, as duas formas se alternam indiscriminadamente. Amansar é uma tradução da expressão *xawero ma’íba*. *Xawero* é a palavra para ‘primeira visão’¹⁵ e *ma’íba* significa ‘fazer descer’. É quando Karo-Arara e brancos se dão a ver uns aos outros que um amansamento mútuo é possível.

A relação com Mahó é a primeira relação estabelecida com um branco não efetuada pela via da guerra; o dono do Santa Maria se deixa amansar e amansa os *antigos*. Aqueles que sobreviveram às doenças e às matanças impetradas pelos não índios na região de Nova Colina passaram, então, a fazer alguns serviços para o seringalista. Não trabalharam como seringueiros. Caçavam, faziam roça, cozinhavam, realizavam tarefas domésticas e torravam farinha.

Antes de Mahó, os *peg* eram considerados *pewíup*, “brabos”. O seringalista inaugura um novo modo de relação com os não índios, tornando-se o primeiro patrão dos Karo-Arara, sendo seguido por Firmino, dono do seringal da Penha. Assim como os Paumari (falantes de uma língua aruá e habitantes do médio Purus) falam de seus patrões do tempo da borracha (Bonilla, 2005), os Karo-Arara que viveram nesses dois seringais ressaltam as qualidades positivas (basicamente a bondade, associada ao fornecimento de mercadorias) de Mahó e Firmino. Porém, ao contrário dos Paumari, meus anfitriões não se colocam no lugar de presa ou de animal de criação, embora também desenvolvam uma relação de familiarização, uma de filiação adotiva, pois os *antigos* faziam de seus patrões, pais. É de *papai* que os chamavam. Quando queriam ir ao Santa Maria, chegavam na beira do Machado e gritavam “papai, papai, canoa” e o patrão vinha buscá-los.

Mahó e seu seringal são justamente os conversores de uma relação de pura predação em uma de parentesco. Aqueles que têm seus nomes lembrados, Mahó e Firmino, são os que foram feitos (bons) patrões: cuidadores e fornecedores de mercadoria, constituem-se como (e são chamados de) pai.

Há algo mais a ser dito sobre a relação com Mahó. As famílias nunca moraram no seringal Santa Maria, como viriam a fazer alguns anos depois, quando se estabeleceram na Penha. O Santa Maria estava situado na margem esquerda do Machado, na altura do igarapé Lourdes, e os Karo-Arara viviam em malocas na margem oposta, distantes do Machado (e, portanto, do seringal), estabelecendo um contato intermitente com os brancos. De certa forma, ainda que relações de exploração e violência compusessem a dinâmica social do seringal, o que é destacado pelos jovens, durante esse período os grupos puderam manter suas andanças e seus lugares, concebendo muitas vezes o Santa Maria como um *lugar para passear*, cujo dono, convertido em pai, os acolhia em seus domínios. Mantendo uma aproximação controlada de Mahó e seu seringal, as pessoas foram capazes de preservar aspectos de seu mundo.

O espaço-tempo do seringal é composto por uma multiplicidade de lugares. Intuo, contudo, que o mais importante deles é o seringal da Penha, localizado na beira do Machado, entre os igarapés Jatuarana e Lourdes. As famílias se estabeleceram lá vindas de diferentes seringais, como o de Barroso e de Uirira. Algumas vinham de um período vivendo em uma maloca situada no igarapé Lourdes, onde se estabeleceram após fugirem do Santa Maria em virtude de um ataque dos Gavião a este seringal seguido depois por uma investida desses contra os Karo-Arara¹⁶. Seguiram para a Penha em busca de um novo *i'yat xú*, nas palavras de Peme.

Foi lá que nasceu boa parte da geração de adultos mais velhos, filhos dos idosos com quem conversei. Durante este tempo, recebiam mercadorias como comida, roupa, panela, pinga, em troca da extração de seringa e da produção de farinha para o seringalista Firmino. As famílias moravam *separadas* umas das outras, cada qual em sua colocação. Não faziam festa e se visitavam raramente, encontrando-se somente

no barracão. Tinham pequenas roças junto às casas, mas pararam de produzir grandes roças. Segundo Luiza Xera Yây, não tomavam bebida fermentada porque “*nem plantavam mandioca, só tirando seringa e fazendo farinha pro Firmino*”. A bebida doce continuou a ser produzida em pequenas roças, pois jamais ficaram sem tomá-la.

Esse é considerado um período de dispersão permanente das famílias, de pausa prolongada da vida entre outros. Com a interrupção das festas e das visitas, as reuniões de diferentes *tap* foram suspensas. Não tenho notícias de lugares abertos nessa época, e, talvez, justamente por isso não saiba muito sobre ela. Como se a cessação das andanças e a suspensão da oscilação dos movimentos de separação e junção desacelerasse os acontecimentos e o tempo parasse...

O espaço-tempo do seringal caracteriza-se pela parada duradoura de um *tap* em um mesmo lugar, pela dificuldade de reunião de diferentes grupos (antes mobilizada pelas festas e visitas regadas à bebida) e por uma forma mais estável de engajamento com o mundo dos brancos. A posição do patrão Firmino como um pai ou chefe não é metafórica. Por determinar o lugar onde se vive, mesmo que pela retração da mobilidade e detenção das pessoas em seu seringal, ele é um chefe, como sugeriu Peme, ou um pai, como dizem os velhos.

É na Penha que o Serviço de Proteção ao Índio encontra a maior parte dos Karo-Arara em 1966. As relações com os seringalistas são, então, cortadas. Se no passado impressionavam os Gavião pela enorme população – este povo referia-se aos vizinhos pelo nome *Itinguirei*, “batata”, em uma analogia com a forma de crescimento dessa espécie, que nasce esparramando-se pelo solo, multiplicando-se em grande quantidade –, neste momento, contam meus anfitriões com consternação, já não eram muitos. Referindo-se aos chefes de família, dizem que havia somente seis ou sete pessoas, uma população de menos de 50 indivíduos, segundo Moore (1978).

A reunião dos parentes proporcionada pelo SPI é considerada crucial para a continuidade dos Karo-Arara, algo que é reiteradamente lembrado. “A gente não ia nem aumentar”, “não tinha menina pequena naquele tempo lá na Penha, quando a gente foi embora de lá que aumentou” e variações dessas formulações são recorrentes sobre esse

momento. O crescimento exige casamento e o casamento era realizado com meninas pré-púberes. “Dez pessoas, dez famílias”, era o que restava quando o SPI chegou, contou Alicate. Ou “oito pessoas, nenhuma criança”, segundo Peme. Este era o saldo final do tempo da seringa: um número de famílias/pessoas passível de ser contado nos dedos das mãos. Sem crianças, sem mulheres e com as relações entre parentes interrompidas, a ameaça era o fim dos Karo-Arara caso a saída da Penha não tivesse possibilitado a reorganização de algumas de suas práticas vitais.

Situado na beira do igarapé Lourdes, o posto criado pelo SPI na Penha, em 1971, acabou acolhendo os Gavião e com isso afastando a maioria dos Karo-Arara, que prosseguiram com suas andanças, divididos em dois grupos. Um grupo de irmãos classificatórios cujo *i'yat xû* era Armando, estabeleceu-se no Iquideia, afluente do Lourdes. Foi lá que Pedro Agamenon reencontrou os parentes por volta de 1977, vindo a se casar com Arõy, sobrinha (BZ) de Armando. O outro grupo, liderado por Cícero, estabeleceu-se em um lugar próximo chamado *Morokoy Xã Ká* (nome de uma fruta que abundava no local). Entre a chegada do SPI e a abertura, também por Cícero, de um lugar no Igarapé Setembrino no final da década de 1970, as famílias seguiram andando. Como escutei do irmão mais velho de Arõy, “de lá da Penha até aqui [Paygap], tinha não sei quantas aldeias. Viemos rodando”. As pessoas seguiam Cícero – o *yat 'xû* que sucedeu Armando após esse morrer por picada de cobra – em “suas viagens malucas”, nas palavras de Peme. Em 1981, foi instalado o primeiro Posto Indígena dos Karo-Arara, localizado no Setembrino e conhecido como Posto Central.

Até o estabelecimento mais permanente em Iterap em 1985, os homens seguiram extraindo borracha, trabalhando por conta própria (e não mais para os patrões) em suas antigas colocações familiares na Penha. As pessoas apareciam esporadicamente na aldeia para vender borracha, encontrar parentes e trabalhar na roça comunitária. Uma colocação costumava abrigar uma família nuclear, mas alguns homens mais poderosos, como Cícero, reuniram mais de uma família. Quanto mais próximo era o parentesco entre as pessoas, menor era a distância entre as colocações. Os parentes costumavam se visitar, quando

tomavam bebida fermentada, comiam carne, faziam *brincadeira*, como se referem à dança e canto ensejados pela bebida. Essas festas eram oferecidas por uma família diferente a cada fim de semana. A alegria desse período é sempre ressaltada pela família de Pedro.

De certa forma, esse intervalo entre o aparecimento do SPI e a fixação em Iterap restabelece o espaço-tempo da maloca, mesmo estando os Karo-Arara irremediavelmente *no meio dos brancos*. As pessoas viviam junto aos seus *tap*, empreendiam suas andanças e visitavam-se periodicamente. O Posto Central, e posteriormente Iterap em sua origem, funcionavam como a maloca, recebendo as famílias em uma única casa (no modelo das casas de seringueiros) e possibilitando um momento de concentração de diferentes grupos e a abertura característica da socialidade ritual.

5 Juntos Demais: o espaço-tempo da aldeia

O relativo abandono das andanças e a permanência em aldeias que duram demais inauguram uma das transformações mais profundas no modo de vida de meus anfitriões. O acesso à educação é a principal razão alegada para a disposição de permanecerem em Iterap depois que pararam de extrair seringa¹⁷. Situada na beira do igarapé Prainha, a localização escolhida possibilitava um acesso mais rápido à cidade de Ji-Paraná, pelo rio Machado. De certa forma, ao menos na visão dos mais velhos, a escola foi a grande responsável pela cessação dos deslocamentos, como fica claro na fala de Peme:

[...] hoje eles [os velhos] falam: Ah! Porque a SEDUC trouxe professor e agora tem que ficar só num canto... antigamente não era assim. Eles falam muito... culpam muito a SEDUC porque tinham aquele costume de ficar num canto... passar mais ou menos uma semana e depois ficar andando... caçar... pescar... eles gostam dessas coisas. Esses dias eles estavam conversando sobre isso comigo: a gente gosta que tem escola... mas nós não somos muito satisfeitos com a escola... *porque a escola prende muito a gente* [...] Antigamente... a gente saía... ficava no mato. Para os velhos a escola é negativa porque sempre foram

de estar andando... passar um tempo num canto... um tempo no outro. (Marli Peme Arara *apud* De Paula, 2008, p. 155-156, grifo nosso)

Essa imagem de fixação e confinamento repete-se quanto ao entendimento do que significa viver em uma terra indígena *demarcada*. Com 185.534 ha, a Terra Indígena Igarapé Lourdes foi demarcada em 1976 e homologada e registrada em 1983. Embora a demarcação tenha possibilitado que os Karo-Arara seguissem vivos, fabricando parentes, habitando sua terra e visitando seus lugares, as pessoas ressentem-se dos limites que ela impõe ao caminhar, como se pode antever na fala de Pedro.

A demarcação ajudou muito. Porque se não fosse a demarcação, eu acho não existia nós mais como nós somos índios aqui dentro dessa terra. E quando a gente vê o problema que a gente passou, a gente fica meio triste porque não tem mais aquela liberdade que você tinha, nosso povo tinha. Então, eu acho que *hoje a gente tá aqui, bem dizer, preso*. Tá quase preso porque você não tem mais por onde ir. Enfraqueceu caça aqui, você não tem mais para onde sair. Então, realmente as coisas era diferente naquela época. Hoje aqui é uma aldeia e quando terminar essa caça que ficava perto, mudava pra lá. Ficava dois, três anos e voltava pra cá de novo. Então, o índio andava por isso, né? Se o parente morre também. Ficar um dia para esquecer um pouco dali, depois voltava. (Pedro Agamenon em entrevista realizada em setembro de 2012, grifo nosso)

“Nós vivíamos bem. Hoje em dia não tem mais como andar por causa da demarcação”, decretou o sogro de Pedro em outra ocasião. Assentar e demarcar – (tentar) estancar o movimento dos corpos e grupos – é criar espaços de exclusão coletivos. A exclusão de determinados lugares do campo espacial dos atores não se restringe a esse novo contexto. A novidade que a demarcação engendra é um desenho esculpido na terra por cercas e marcos demarcatórios, que produz um espaço de exclusão contínuo, permanente e coletivo. A Terra Indígena com suas aldeias e lugares preferencialmente fixos e mapeáveis é uma forma de territorialização, uma que toma um povo ou etnia como o habitante privilegiado e dado dessa terra. Não se

presume que outras formas de coletividade, humanas e não humanas, tenham seus modos específicos – ou *tradicionais*, para ficarmos com o texto constitucional – de habitar.

Tampouco se imagina que o campo espacial (Munn 1996) é inescapavelmente traçado a partir do ponto de vista de um sujeito (seja ele uma pessoa ou um grupo) e, por conseguinte, relativo. Como vimos é impossível decidir sobre a multiplicidade ou singularidade dos lugares produzidos, seu limite é sempre móvel e situado no corpo daquele(s) que anda(m). É por isso que meus amigos dizem que “*cada um sabe contar uma parte da história*”. Essa história é a história do território; cada parte da história/território é um todo. Converter essas partes-todos em um todo que encerra uma perspectiva única e desincorporada é o que a figura jurídico-administrativa da Terra Indígena parece fazer do ponto de vista de meus amigos. Pode a figura da TI dar conta dessa topologia situada e aterrada nos corpos que andam? No caso aqui tratado, essa pergunta é fundamental. Os Karo-Arara referem-se à terra demarcada pela expressão *i'yat naxo*, “nosso mató”. É o mató, espaço das andanças e de constituição de lugares pretéritos, presentes e futuros, que contém o sentido de território para os meus amigos.

A Terra Indígena, porém, desenha um limite equivalente ao limite-contorno pensado por Deleuze e recuperado por Nodari (neste volume), um limite “externo e transcendente, enquanto forma que limita os corpos e impede sua interpenetrabilidade, marcando uma extensão” (Nodari, neste volume). Este tipo de limite choca-se com “o modo ‘indígena’ que traçaria um limite-dinâmico, intensivo, interno e imanente, que toma os corpos por sua força e tensão, expressas “não por um contorno, mas por uma maneira de ser, de tender, por um modo (de vida), um hábito, não um lugar determinado, mas uma maneira de habitar o mundo, uma posição relacional” (Nodari, neste volume).

Como no caso aqui discutido o limite é o próprio corpo que anda, barrado somente por Outros indomesticáveis, as fronteiras estão sempre se atualizando e fazendo vaziar a potência da T/terra. Assim, por mais que o limite-contorno e a permanência mais longa em aldeias tenham efeitos deletérios na vida dos meus anfitriões, a fixação permanente dos corpos é impossível¹⁸. Os Karo-Arara inventaram novas formas de

andar que possibilitam o exercício de seu modo de ocupar a T/terra, que se faz entre movimentos e paradas. Houve mudanças severas na intensidade desses trânsitos, é verdade, mas as pessoas seguem caminhando. As expedições para a coleta de castanha no inverno, por exemplo, esvaziam as aldeias e colocam os grupos familiares em movimento.

Deslocamentos no espaço da própria aldeia também são bastante ordinários. Ao longo dos últimos doze anos, o núcleo original de Iterap vem sendo paulatinamente abandonado por diferentes famílias. Pequenas aldeias, habitadas em geral por um grupo doméstico, não param de surgir. Além disso, a maioria das famílias tem o que chamam de *sítios*, roças mais distantes para onde se dirigem com frequência para passear, trabalhar e passar uma temporada. A ocupação reiterada dessas roças traz em si a possibilidade de abertura de futuras aldeias, o que já vem acontecendo.

Em Paygap, onde vivem o grupo familiar de Pedro e o de seu sogro, as casas são mais próximas umas das outras, mas já andaram algumas vezes desde que Pedro abriu o lugar por volta de 1992, depois de desentendimentos em Iterap. Os cunhados do cacique afastaram-se poucos metros, mas o suficiente para marcar alguma distância do marido da irmã. Os dois irmãos assentaram suas casas praticamente coladas uma a outra, marcando no chão da aldeia do cunhado um outro *tap*. Os grupos de parentes seguem constituindo seus lugares, no mato ou na aldeia.

Há, todavia, algo de insuficiente nessa variação atual. Ainda que a criatividade de meus anfitriões possibilite inúmeras atualizações da alternância entre *estar junto* e *estar separado*, cujo modelo é o do espaço-tempo da maloca, algumas são consideradas mais bem realizadas do que outras. O período em que habitam as colocações familiares sem a presença dos patrões é narrado, por exemplo, como um momento de alegria e plenitude. Ele assemelha-se à maloca ao menos em dois níveis: a oposição colocação familiar/aldeia é análoga à oposição mato/maloca e as visitas entre diferentes colocações corresponde às visitas entre malocas. Embora modificada, a oposição junto/separado pode se atualizar.

Algo diferente se passa quando olhamos para as aldeias atuais. Quando se vive muito mais parado do que andando – seja porque a escola ou o limite da TI aprisiona os corpos –, a distinção andar/parar não serve mais como costumava servir para engendrar a oscilação entre viver *junto* (entre outros) e *separado* (entre si). Do ponto de vista dos que vivem em Iterap, uma proximidade excessiva e invariável entre os *tap* perturba as relações. Hoje em dia “é todo mundo junto”, dizem os velhos. Antigamente, no espaço-tempo da maloca e do seringal, “era separado”, afirmam, tendo em mente a distância maior que as famílias impunham em relação aos lugares umas das outras, vencida somente por um longo caminhar. Tudo se passa como se a proximidade praticamente permanente entre os *tap* não permitisse diferir claramente os movimentos de juntar-se e separar-se. A impressão que tenho é que, em algumas ocasiões, é impossível decidir se a aldeia é o momento da dispersão ou da concentração no pêndulo da sociomorfolgia karo-arara.

É assim que entendo em parte o malogro de um *Wayo 'at Kanã*, Festa do Jacaré, realizado em setembro de 2011, que teria como convidados os moradores de Paygap. Os donos da festa tiveram dificuldades de mobilizar os coaldeões para os preparativos do ritual. Os rumores eram de que “a comunidade estava muito dividida”. As pessoas que não residiam no núcleo central da aldeia estavam se colocando como convidadas e não anfitriãs da festa. A confusão quanto a essas posições inviabilizou uma recepção adequada dos convidados de Paygap, que acabaram retornando para casa antes da data acordada inicialmente.

Desenvolvi o tema da proximidade excessiva e suas consequências sobre a socialidade ritual (entendida aqui não como um evento extraordinário, mas como essa vida entre outros) alhures (Otero dos Santos 2016, p. 157-9). Importa dizer que os velhos são unânimes em afirmar que antigamente – na maloca, no seringal, e nas andanças pós-SPI –, os *tap* viviam espalhados e longe uns dos outros, visitando-se com alguma frequência. A fixação por muito tempo em Iterap e Paygap aproxima demasiadamente os *tap*. A dialética entre *estar junto* e *estar separado* é desequilibrada, pois estão todos juntos demais o tempo inteiro, abolindo a diferença requerida para se estar entre outros.

Como seguir vivendo quando o modo de vida instaurado pela Terra Indígena –com seu modelo de aldeamento que pretende fixar os corpos e as fronteiras – e imposto pelos brancos dificulta a reprodução da socialidade karo-arara? Além dos afastamentos operados nos interiores das aldeias, que fazem os assentamentos multiplicarem-se, tornando o aprisionamento dos corpos muitas vezes pouco efetivo, as trocas de festa entre Iterap e Paygap são uma forma breve de criar pausas na vida entre si. Desde 2010, as duas aldeias revezam-se na realização de um *Wayo 'at Kanā* anual, com alguns mais e outros menos bem sucedidos. Os Karo-Arara seguem testando e inventando formas de (bem) viver *no meio dos brancos* e seus aparatos.

Notas

- ¹ Agradeço a Marcela Coelho de Souza e Andressa Lewandowski, pela leitura e comentários ao texto, bem como ao parecerista anônimo, que, com muita generosidade e conhecimento, apontou caminhos promissores e elencou sugestões pertinentes. Como de costume, qualquer inconsistência é responsabilidade da autora.
- ² Essa grafia, adotada no projeto *T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas* coordenado por Marcela Coelho de Souza e com o qual colaboro, é inspirada na equívocidade Terra/terra anunciada por Nodari (2014): “[...] tanto a terra é um *oikos* quanto a Terra é um *ego*, um sujeito”. Seu uso pelo projeto busca marcar o caráter polissêmico da terra, entendida de maneiras diversas pelos coletivos indígenas e pela ordem legal e estatal com a qual esses coletivos precisam se haver.
- ³ Desde 2010, desenvolvo pesquisa nas aldeias Paygap e Iterap, essa um conjunto de várias pequenas aldeias, cuja maior e mais central atende por esse nome. Ambas situam-se na Terra Indígena Igarapé Lourdes. A primeira abriga 77 moradores e a segunda conta com uma população de 248 (Sesai, setembro de 2017). A maior parte do trabalho de campo ocorreu entre 2010 e 2013, período em que permaneci cerca de 12 meses (divididos em diferentes etapas) entre as duas aldeias no âmbito da pesquisa de doutorado. Em maio e setembro de 2016, retornei às aldeias, com o apoio financeiro do Museu Paraense Emílio Goeldi, que me recebeu para um estágio pós-doutoral.
- ⁴ No período de minha pesquisa de doutorado, Arara era a autodenominação utilizada por meus anfitriões frente aos brancos e outros grupos indígenas. Recentemente, um movimento para serem chamados de Karo-Arara tem ganhado força. Karo é a palavra para arara na língua. Optei por manter a forma original com que as pessoas se autodenominavam, respeitando a criatividade e as transformações inerentes à constituição de uma identidade étnica. A autodenominação na língua é *I'tárap*, “nós todos”, “palavra formada pela junção do pronome pessoal de primeira pessoa do plural inclusivo *I'tâ* ‘nós’, seguido da palavra com significado de ‘coletivo’ *tap*” (Gabas, 2012).
- ⁵ Povo Tupi Mondé com o qual compartilham a TI Igarapé Lourdes.

- ⁶ Pelo que pude depreender das instanciacões de grupos traçadas por meus interlocutores em nossas conversas, um grupo que caminha junto é, em geral, composto por um homem sênior e suas mulheres, seus filhos com suas esposas, filhos e filhas solteiras. O que temos, pois, é um grupo doméstico com inflexão virilocal, mas passível de ser contornada por chefes poderosos, que irão reter suas filhas e atrair os genros. Esse esquema se repete no regime residencial do seringal e pode ser observado nas aldeias de hoje, com algumas variações relacionadas à unidade habitacional e às distâncias geográficas entre os grupos, variações essas fundamentais nos regimes nativos de autodescrição.
- ⁷ Por erro durante o processo de abertura das picadas e instalação dos marcos demarcatórios, essa área ficou fora da TI. Embora os Karo-Arara sempre apontem esse equívoco, no momento não há reivindicações dessa parte do território.
- ⁸ Os mortos também impulsionavam as andanças. Quando alguém morria enterravam o corpo (na própria maloca ou longe dela, segundo diferentes versões) e deixavam o lugar por um tempo. Permanecer significava ser assombrado pelo *'oraxexe* (espectro do morto) e pelas lembranças evocadas pelo falecido. Era preciso partir por um tempo para esquecer e ser esquecido.
- ⁹ Bebida feita do milho mole ralado.
- ¹⁰ *Marixa* é uma variedade de macaxeira, que dá nome à bebida considerada genuinamente karo-arara e raramente produzida na atualidade. É feita a partir do cozimento da macaxeira ralada e reportada como tendo baixo teor alcóolico quando comparada à receita gavião, onipresente nas casas karo-araras no presente, porém, em sua versão doce.
- ¹¹ Soares-Pinto (2017) mostra como a posição da chefia entre os Djeoromitxi é constituída pelas capacidades de um homem de abrir um lugar, identificando os locais para roça, pesca, caça e mediando a relação com os donos não humanos. A descrição da autora sobre a dinâmica de extensão territorial estabelecida por um dispositivo que coloca o irmão mais velho como o futuro chefe e, portanto, fundador de lugares novos, e o irmão mais novo como aquele que se identifica e permanece com o pai também se assemelha ao desenvolvimento do grupo doméstico karo-arara ao longo do tempo.
- ¹² A parceria entre Pedro e Cícero é exemplar nesse sentido. Pedro, que passou a juventude *no meio dos brancos* com a mãe, é um dos poucos homens mais velhos sem qualquer poder xamânico. Mesmo morando em aldeias diferentes, o cacique de Paygap e Cícero mantêm uma sólida aliança, que inclui o casamento da filha mais velha do pajé com o filho mais velho do cacique, parceria em rituais e trocas de visita. Como escutei de uma mulher de Iterap sobre o período pós-SPI, “Pedro era cacique, mas pajé que mandava. Eles combinavam as coisas”.
- ¹³ Coordenado por Alfredo Wagner e desenvolvido desde 2005, o projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PPGSCA/UFAM – FUND. FORD) tem como objetivo realizar um mapeamento social dos Povos e Comunidades Tradicionais na Amazônia. Iniciado entre os Karo-Arara em 2010, o projeto, contudo, acabou não se concretizando, mas uma série de conversas foram gravadas com os mais idosos nesse mesmo ano. Eu participei de algumas delas e traduzi com diferentes colaboradores alguns dos depoimentos.
- ¹⁴ Cacique de Iterap na época da gravação.
- ¹⁵ Embora *wero* signifique “fala” ou “língua”, não se pode afirmar com certeza que *xawero* tenha alguma relação com essa faculdade, pois o significado de *xa* é desconhecido, segundo me informou o linguista Nilson Gabas por correio eletrônico. O estudioso

da língua karo acredita ser até possível que *xa* seja um outro morfema ou palavra, pois o /p/ diante de /w/ muda para /h/ ou pode até sumir. De toda a forma, a língua karo relaciona as faculdades dos sentidos. *Wero toy* é ouvir, escutar. *Toy* é ver, olhar, cuidar, conhecer. Dentro desse conjunto, seria perfeitamente cabível que a palavra que designa a ideia de ser visto (pela primeira vez) tivesse alguma relação com a fala.

¹⁶ Em fuga dos ataques dos Surui Paiter e dos fazendeiros que tomavam suas terras do outro lado da Serra da Providência, os Gavião chegaram ao igarapé Lourdes provavelmente no início da década de 1940, onde encontraram alguns Karo-Arara ali vivendo. Houve trocas matrimoniais e intercâmbio cultural, com os dois povos chegando a assumir uma estética corporal bastante similar. As relações ficaram estremecidas após os Gavião começarem a adquirir doenças decorrentes do contato com os brancos do Santa Maria, que era intermediado pelos Karo-Arara. Foi a vingança pelas doenças contraídas que levou os Gavião a matar alguns seringueiros. Segundo Leonel (1983), o ataque ocorreu em 1959. A partir dos relatos de meus interlocutores e daqueles disponíveis em Mindlin et al. (2001), creio que esse episódio tenha acontecido alguns anos antes e seja o mesmo mencionado por Schultz (1955), que esteve por cerca de dois meses em uma maloca Gavião em algum momento entre 1953 e 1955.

¹⁷ Segundo Pedro, os homens “pararam de tirar seringa quando o governo parou de comprar”. Após o chamado segundo ciclo da borracha, os seringais contaram com subsídios do governo, os quais foram retirados em 1985 (Schiel, 2004, p. 58), justamente o ano em que passaram a morar permanentemente em Iterap.

¹⁸ O perigo de uma fixação excessiva não se restringe aos movimentos coletivos. Ele também se faz sentir no nível da pessoa. Andar ou permanecer parado são disposições que indicam o estado psicofísico das pessoas e sua abertura para os outros. Os adultos mostram-se preocupados com o que concebem como uma estagnação dos corpos dos jovens, que muitas vezes preferem ficar em casa do que sair em expedições na mata ou trabalhar na roça. Permanecer no interior da casa faz “mal para a vista”, explicou uma mulher, triste por ver suas netas dias e dias em frente à televisão. Além de serem considerados antissociais, aqueles cujos corpos não se movimentam e se ocultam da vista dos outros ficam *buchudos*. Por outro lado, é preciso um controle sobre o movimento. Dizem que uma senhora de Iterap matava seus filhos por ser incapaz de parar quieta na hora do parto. Andava de um lado para o outro, bebia água e só conseguia parir quando o bebê estava morto. Mulheres que andam muito pela aldeia em lugar de cuidarem de suas casas e crianças também não são bem vistas. O mesmo pode ser dito de homens que costumam ir muito à cidade sem motivo aparente ou visitar outras aldeias com frequência.

Referências

BONILLA, Oiara. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 41-66, 2005.

COELHO DE SOUZA, Marcela. Dois pequenos problemas com a lei: terra intangível para os Kisêdjê. **R@u – Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 9, n. 1, p. 109-130, 2017.

- COELHO DE SOUZA *et al.* T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas projeto de pesquisa. **Entreterras**, [S.l.], v. 1, n. 1, 2017.
- DE PAULA, Jania. **Karo e Ikoleng**: escolas e seus modos de vida. 2008. 225p. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2008.
- DINIZ, Renata. Outra vez, *me deixa em paz!* Crônicas de um desencontro tupi-guarani no Maranhão. **R@u - Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 9, n. 1, p. 83-108, 2017.
- GABAS JR., Nilson. **A grammar of Karo, Tupí (Brazil)**. 1999. 297p. Tese (Doutorado em linguística) – University of California, Santa Barbara, 1999.
- GABAS JR., Nilson. **Karo – Enciclopédia dos Povos Indígenas do Brasil**. 2012. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/karo>. Acesso em: 31 out. 2017.
- LEONEL JR., Mauro de Mello. **Relatório de Avaliação da Situação dos Gavião (Digüt) – P.I. Lourdes**. Ministério do Interior e Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas (FIPE), novembro de 1983.
- LIMA, Tânia Stolze. **Um peixe olhou para mim**: o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: UNESP/ISA/NUTI-MN-UFRJ, 2005.
- MATOS, Beatriz. Caminhos e malocas: Conjuntos na Amazônia Ocidental. **R@u - Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 9, n. 1, p. 37-60, 2017.
- MINDLIN, Betty; DIGÜT, Tsorobá; CATARINO, Sebirop. **Couro dos espíritos**: namoro, pajés e cura entre os índios Gavião-Ikolen de Rondônia. São Paulo: Terceiro Nome e Senac, 2001.
- MOORE, Denny. **Relatório PI Igarapé Lourdes**. Manuscrito, 1978.
- MUNN, Nancy. Excluded Spaces: The Figure in the Australian Aboriginal Landscape. **Critical Inquiry**, [S.l.], v. 22, n.3, p. 446-65, 1996.
- NODARI, Alexandre. **A () terra(r)**. Manuscrito, 2014.
- NODARI, Alexandre. Limitar o limite: modos de subsistência. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 68-102, 2019.
- OTERO DOS SANTOS, Júlia. Bebida, roça, caça e as variações do social entre os Arara de Rondônia. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 10, n. 2, p. 118-161, 2016.
- OVERING, Joanna. The Aesthetics of Production: The sense of community among the Cubeo and Piaroa. **Dialectical Anthropology**, [S.l.], v. 14, n. 3, p. 159-175, 1989.

SCHIEL, Juliana. **Tronco velho**: histórias Apurinã. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, 2004.

SCHULTZ, Harald. Vocábulos Urukú e Digût. **Journal de la Société des Am  ricanistes**, [S.l.], v. 44, p. 81-97, 1955.

SOARES-PINTO, Nicole. De coexistências: sobre a constitui  o de lugares djeoromitxi. **R@u – Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 9, n. 1, p. 61-82, 2017.

STRATHERN, Marilyn. Novas formas econ  micas: um relato das terras altas da Nova Guiné. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 109-139, 1998.

WAGNER, Roy. Are there Social Groups in the N  w Guinea Highlands? *In*: LEAF, Murray (org.). **Frontiers of Anthropology**. Nova York; Cincinnati; Toronto; Londres; Melbourne: D. Van Nostrand Company, 1974. p. 95-122.

Recebido em 05/11/2017

Aceito em 13/01/2019

Julia Otero

Doutora em Antropologia Social, professora da Universidade Federal do Pará (UFPA) .

E-mail: juliaoterosantos@gmail.com