

SOBRE LIMITES E ASSIMETRIAS: ALGUMAS NOTAS SOBRE OS BRANCOS E SUAS CIDADES PARA OS KARAJÁ

EDUARDO S. NUNES

R E S U M O Os dados do censo do IBGE de 2000 chamaram atenção, dentre outras questões, para o volume da população autodeclarada indígena que se encontrava em “situação de domicílio” urbana (38,5%). Por um lado, esses números são mais efeito do momento histórico que indicativos de uma mudança de situação: a presença indígena nas cidades brasileiras não é, certamente, recente. Mas, por outro, eles não dizem muito, pois tomam como dado o que seria uma “situação de domicílio urbana”. Ou, para fugir dos termos técnicos, eles tomam como dado o que seria uma cidade. E o que é, afinal, uma cidade? E o que é uma cidade do ponto de vista indígena? Ou então, no que precisamente uma cidade difere de uma aldeia e vice-versa? É sobre algumas dessas questões que esse texto se debruça. Tomando o caso de algumas aldeias karajá como foco de análise, gostaria de evidenciar não apenas a perspectiva desse grupo específico sobre o espaço urbano, como também a maneira como são confrontados pelos entendimentos e práticas dos brancos vizinhos. As cidades à beira do rio Araguaia surgiram, quase sem exceção, sobre sítios de ocupação karajá e, por isso, são entendidas pelos índios como estando dentro de seu território; ao mesmo tempo, elas são um limite para eles, criando constrangimentos de naturezas diversas. A convivência de índios e regionais tensiona diferentes modos de habitar e produzir lugares. Mais, porém, que dar conta dessa diferença, o que gostaria de fazer nesse texto é apontar como se trata, com efeito, de uma tensão; se há confluências, ainda que equívocas, mesmo essas são assimétricas.

P A L A V R A S - C H A V E Índios em cidade. Iny-Karajá. Conflito. Território.

ON LIMITS AND ASYMMETRIES: SOME NOTES ON WHITES AND THEIR CITIES FOR THE KARAJÁ

ABSTRACT *Data from 2000's Brazilian demographic census drew attention, among other things, to the volume of the indigenous population in "urban residence" situation (38,5%). By the one hand, these numbers respond more to the historical momentum than to a changing situation, for indigenous presence in Brazilian cities and towns are by no means a new phenomenon. By the other hand, though, they have little to say, for they take for granted what is such thing as "urban residence situation". To put it in non-technical terms, they take for granted what is such thing as a city or a town. What is it, after all? What is a city or a town from the indigenous perspective? Moreover, in what precisely a city or a town differ from an indigenous village and vice versa? This paper addresses to some of these questions. Taking the case of some of the Central Brazilian Karajá's villages as the analytical focus, I would like to account for this particular indigenous group's perspective on urban space but also for the way these Indians are confronted by their neighboring non-indigenous practices and understanding. With almost no exception, towns by the Araguaia riverside grew over sites formerly occupied by the Karajá and are therefore thought of by the Indians as standing within their own territory; at the same time, though, they are a limit to them, creating constraints of diverse natures. The living together of Indians and regional people stresses different modes of inhabiting and making places. Beyond accounting for this difference, I would like to point that it is indeed a tension; if there are mutual understandings and agreements, although equivocal, these are still asymmetrical.*

KEY WORDS *Indians in cities. Iny-Karajá. Conflict. Territory.*

INTRODUÇÃO

O censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 1991 apontava que a população indígena no Brasil somava 294.131 pessoas, sendo que, deste total, 71.026 (ou seja, quase 25%) tinham "situação de domicílio" urbana. O número é bastante significativo. Como é bem sabido, o cômputo geral subiu bastante desde então. O censo de 2010 apontou uma população total de 817.963 indígenas, sendo que 315.180 habitando em área urbana. Percentualmente, isso indica que 38,5% dos índios no Brasil morariam em cidades! Esses números são tão instigantes quanto enigmáticos. Por um lado, o que o salto de um censo para o outro revela não é tanto um crescimento populacional vertiginoso, mas que os dados de 1991 subnotificaram a popu-

lação indígena no país. Havia muitas pessoas, redes e grupos que não se reconheciam enquanto indígenas em 1991 (ou que assim não se declararam para fins do recenseamento) e que passaram a fazê-lo depois. E vários desses casos, certamente, em áreas urbanas. Lembremos que após o censo de 2010, muitas reflexões surgiram sobre os motivos do aumento da migração indígena para as cidades – um fluxo, ao que tudo indica, que está de fato aumentando. Esse pode ser um fenômeno relativamente recente, mas presença indígena nas cidades certamente não é.

Por outro lado, entretanto, os números colocados dessa maneira tomam como dado o que seria uma “situação de domicílio urbana”. Ou, para fugir dos termos técnicos, eles tomam como dado o que seria uma cidade. E o que é, afinal, uma cidade? E o que é uma cidade do ponto de vista indígena? Ou então, no que precisamente uma cidade difere de uma aldeia e vice-versa? Essas perguntas aparentemente simples nos remetem, com efeito, a um conjunto denso de questões envolvendo perspectivas diversas. Pois as situações de “domicílio urbano” são elas próprias muito diversas; pois os usos indígenas de espaços urbanos são confrontados, quase a todo tempo, por um imaginário nacional que, promovendo uma ruptura ontológica entre floresta e cidade, rural e urbano, entende a presença indígena na cidade como uma contradição em termos; pois conceitos como “cidade”, “aldeia”, “índio”, “branco”, “cultura”, “modernidade”, entre outros, são usados frequentemente pelos índios tanto quanto pelos brancos, ainda que cada um desses conceitos encubra equívocos, i.e., não são a mesma coisa para os índios que para os brancos.

É sobre algumas dessas questões que gostaria de refletir aqui. Retomando reflexões anteriores¹ e trazendo elementos de minha etnografia entre os Karajá, gostaria de traçar uma narrativa que dê conta não apenas da perspectiva desse grupo específico sobre o espaço urbano – o que inclui não somente o que dizem sobre as cidades que frequentam, mas também sua dinâmica territorial específica, ou seja, como habitam lugares seus e transitam por lugares Outros – como também da maneira

¹ Reflexões anteriores e, devo dizer, ainda muito iniciais sobre a questão da presença indígena nas cidades – ver Nunes (2009, 2010).

² Caberia, logo de início, uma advertência ao leitor ou à leitora: meu objetivo nesse texto é sobretudo etnográfico e, por isso, me eximo aqui de um diálogo mais detido com outros trabalhos sobre indígenas em cidades – um exercício que, de outro modo, poderia ser bastante frutífero. A literatura antropológica dedicada ao tema cresceu bastante desde a virada nos anos 2000, constituindo um corpo de trabalhos que, embora ainda não muito extenso, tem se mostrado bastante profícuo. Caberia mencionar sobretudo um número de teses e dissertações que tomam essa questão como foco – para citar apenas alguns exemplos, ver Albuquerque (2017), Andrade (2012), Horta (2018) e Pereira (2010) –, um bom índice do interesse crescente sobre essas situações. Entretanto, por mais que os trabalhos se avolumem, ainda não se pode dizer que configuram um ‘campo de estudos’ bem definido – ao contrário, a diversidade de abordagens predomina, em paralelo à diversidade de situações. Um trabalho de síntese sobre essa literatura resta ainda a ser feito.

³ Os Karajá – ou Iny, como se identificam – são habitantes imemoriais da calha do rio Araguaia, que corta o Brasil central fazendo a divisa entre os estados de Goiás e Tocantins, de um

como são confrontados pelos entendimentos e práticas dos brancos vizinhos. As cidades à beira do rio Araguaia surgiram, quase sem exceção, sobre sítios de ocupação karajá e, por isso, são entendidas pelos índios como estando dentro de seu território; ao mesmo tempo, elas se configuram para eles como um limite, criando constrangimentos de naturezas diversas. A convivência de índios e regionais tensiona diferentes modos de habitar e produzir lugares. Mais, porém, que dar conta dessa diferença, o que gostaria de fazer nesse texto é apontar como se trata, com efeito, de uma tensão; se há confluências, ainda que equivocadas, mesmo essas são assimétricas².

DEFINIÇÕES, LIMITES

A grande maioria das aldeias karajá³ está situada muito próxima às cidades regionais – em alguns casos, mesmo pegadas a elas ou dentro delas. Ou melhor, seria mais preciso dizer que as cidades ribeirinhas do Araguaia, quase sem exceção, surgiram na vizinhança de aldeias karajá ou em sítios outrora ocupados pelo grupo. Por um lado, se poderia dizer que isso é, ao menos em parte, coincidência, pois os barrancos altos à beira do Araguaia são os únicos pontos imunes à inundação durante a cheia, de modo que são e sempre foram os locais visados para assentamento (andando-se pelo rio, praticamente todas os barrancos altos são ocupados, seja por aldeias, seja por cidades, ambas em menor quantidade, seja por sedes de fazendas, essas mais abundantes). Mas seria mesmo uma enorme coincidência que esse seja o caso de praticamente todas as cidades! Algumas narrativas de fundação relatam a escolha do sítio de assentamento como uma decisão do líder do grupo migrante. Ele chegou com sua família em certo ponto e disse que ali seria um bom lugar para eles ficarem. A presença dos Karajá nesses relatos quase nunca é notada – ou é sistematicamente apagada –, ainda que eles estivessem nesses locais há muito tempo, e que fazendas e cidades sejam marcadas

por topônimos, cemitérios e aldeias antigas. As histórias de ocupação não-indígena na calha do Araguaia são histórias de desbravadores do sertão, muitos deles nordestinos migrando lentamente, passando de lugar a lugar, à procura de um pedaço de terra que pudessem chamar de seu e sobre o qual pudessem ganhar a vida e prosperar. No espírito da ocupação da Amazônia – ou da invasão, seria mais preciso dizer –, os que ali chegaram viam uma terra “vazia”: as marcas que os Karajá deixavam sobre o chão não lhes eram visíveis, ou eram desconsideradas como evidências de que aquilo era uma terra ocupada, viva. Eram apenas uma meia dúzia de índios!

Um desses casos diz respeito a minúscula cidade de Luciara-MT, junto a qual está a aldeia karajá de São Domingos, ou *Krè hãwa*. Em 1934, um grupo de migrantes nordestinos sobe o rio, vindo de um local chamado de Furo de Pedra, no Pará. Sob liderança de Lucio Pereira da Luz, originário de Barreira de Campo (PA), o grupo se estabelece a 10 de maio em local de antiga ocupação karajá (do grupo territorial da atual aldeia São Domingos⁴) conhecido como Mato Verde. Havia pelo menos dois grupos que ocupavam aquela área, os de Mahau e Hãdori. Segundo uma história contada na região, Lucio teria trocado com os Karajá o lugar onde estavam por rapadura e farinha, tendo, então, os índios se estabelecido a aproximadamente dois quilômetros rio acima, local onde estão ainda hoje.

Lucio da Luz chegou em Mato Verde no início da década de 1930. Na época morava, segundo alguns informantes, um grupo karajá (família extensa?) liderados por Handorí [sic.]. “Amansado” por “seu” Lucio, Handorí concordou em trocar o local onde viviam (segundo alguns informantes, segundo outros era apenas o local onde mantinham suas roças) pelo local denominado São Domingos (2 léguas, 12 km. aprox., a montante de Luciara). Nessa época os índios ainda eram “bravos” e não sabiam falar português (como fazem questão de afirmar). Ganharam, com a transação, “um

lado, e Mato Grosso e Pará, de outro. São falantes de uma língua classificada como pertencente ao tronco Macro-Jê (DAVIS, 1968) que apresenta uma diferenciação da fala pelo sexo do falante (ver RIBEIRO, 2012). As variantes feminina e masculina das palavras aparecem indicadas no texto por meio dos símbolos ♀ e ♂, respectivamente.

⁴ No cais de Luciara, há uma fileira de pés de manga aparentemente centenárias. Os Karajá de São Domingos contam que, precisamente ali, havia uma aldeia antiga, e que foram seus avós que plantaram aquelas árvores.

par de rapadura e alguns litros de farinha” como observam com amargura seus descendentes (TORAL, 1982, p. 10-11).

A troca, ao que consta, realmente ocorreu. Mas o tema de um pioneiro de “amansa índios bravos” e os engana tem um tom de folclore, aproximando a figura de Lucio a de tantos outros desbravadores do sertão, como dizia. Registros históricos, por exemplo, mostram que os Karajá de Mato Verde já eram, à época, falantes de português e bons comerciantes, distinguindo inclusive papel moeda (id., *ibid.*, p. 11). Aumentando a passos lentos, Mato Verde tornou-se município em 13 de maio de 1964. Lucio da Luz foi o primeiro prefeito, e a cidade foi batizada de Luciara em sua homenagem – o nome vem da junção de “Lucio” e “Araguaia” (PRELAZIA, 1973). Hoje, porém, Luciara continua uma pequenina cidade (o município somava, em 2010, segundo censo do IBGE, 2.229 habitantes), e os Karajá continuam na aldeia à jusante da cidade, agora em uma Terra Indígena demarcada. E é justamente por um detalhe no início do processo de demarcação de área que trago esse caso.

Os Karajá dessa aldeia, então liderados por Carlos Waximauri, começaram a demandar da Fundação Nacional do Índio (Funai) a demarcação de suas terras logo no início da década de 1980. Em meados de 1982, o órgão envia uma equipe para realização de estudo para a delimitação de São Domingos. Isso, é claro, não veio sem resistência da população regional. Em 1983, representantes da prefeitura e da câmara municipal de Luciara vão à sede da Funai, em Brasília, reivindicar a não demarcação da área. Tendo suas solicitações negadas, o então prefeito José L. Luz – filho de Lucio da Luz, note-se – tenta uma manobra administrativa visando emperrar o processo demarcatório. Em 1987, ele cria o perímetro urbano de Luciara, avançando sobre 350 hectares da área indígena. O plano diretor da cidade já previa sua ampliação e listava uma série de infraestruturas urbanas que supostamente já teriam sido construídas (uma Unidade Integrada de Saúde, torres de TV e telefone, um ginásio, residências etc.) mas que, de

fato, nunca foram. No ano seguinte, ele cria uma lei para ampliar os limites do perímetro urbano, avançando sobre mais 2.700 hectares da terra karajá. A manobra fracassou: após o Ministério Público Federal entrar com uma ação civil pública contra a prefeitura de Luciara, a justiça federal concede uma liminar que cancela os atos administrativos de criação e ampliação do perímetro urbano da cidade, e a Terra Indígena São Domingos é homologada em 1991⁵. Sua estratégia, porém, não deixa de ser instigante. Nada do que ocorreu criara impedimentos legais para a demarcação – com ou sem plano diretor e perímetro urbano definido, a terra era caracterizada como “tradicionalmente ocupada”, segundo o artigo 231 da Constituição. Mas tudo se passou como se o avanço do perímetro da cidade sobre a área indígena criasse, por si mesmo, um impasse; como se tornasse, de um só golpe, a posse karajá da terra algo menos que um fato, algo que careceria de legitimidade. Aldeia e cidade, nessa lógica, seriam não só distintas como mutuamente excludentes.

O caso da demarcação de Buridina, aldeia mais ao sul do território habitado pelos Karajá, apresenta um detalhe similar. A aldeia é de ocupação bastante antiga, anterior ao estabelecimento dos brancos na região, segundo a memória dos seus moradores. Neste local, ponto final de uma importante rota terrestre de bandeirantes e exploradores, foi construído em 1850 um presídio chamado Santa Leopoldina⁶. Os presídios eram um misto estabelecimento militar e colônia agrícola que serviam para proteger e abastecer as embarcações que navegavam pelo Araguaia. Quando o presídio foi desativado em 1879, a colônia que ali existia deu origem a um pequeno vilarejo, que veio a se tornar cidade, sede de município, em fins da década de 1950, ganhando seu nome atual: Aruanã. Até esse período, aldeia e cidade existiam lado a lado, tendo seus espaços divididos por um córrego. Na década de 1970, porém, o aumento do fluxo de turistas impulsiona o crescimento da cidade, que se expande muito rapidamente e acaba englobando a aldeia. Hoje, Buridina, mantendo a configuração comum às aldeias karajá (fileiras

⁵ Para um apanhado detalhado dessa querela, ver Barros (2012). Para mais elementos sobre a história de ocupação karajá na região, ver Toral (1992a).

⁶ A historiografia oficial não registra a presença de uma aldeia quando da construção do presídio, e isso provavelmente está relacionado à mobilidade da ocupação territorial karajá, que ocupavam os barrancos altos quando da cheia do rio e se dispersavam em acampamentos familiares nas praias de areia branca do Araguaia, à medida que a água cedia. Os Karajá são enfáticos em dizer que eles já estavam ali, que os brancos chegaram depois. Há registros de uma ocupação à beira de um lago no interflúvio dos rios Vermelho e Araguaia, a algumas centenas de metros do centro da cidade de Aruanã. Isso, inclusive, foi motivo de contestação por parte de alguns quando da demarcação da T.I., já que, supostamente, a aldeia não teria sido exatamente no local onde está hoje. Os Karajá, por outro lado, afirmam que esse local antigo não era uma aldeia, e sim um acampamento da época da seca – a aldeia teria sido sempre ali.

⁷ A questão é complexa e, por vezes, nem mesmo os índios, ainda que com outros entendimentos e interesses, assim o desejariam – ver adiante, por exemplo, o caso do conflito entre os Karajá da aldeia Santa Isabel e o dono de uma fazenda vizinha à cidade de São Félix do Araguaia-MT.

⁸ A Gleba II foi demarcada do outro lado do rio Araguaia, em uma área alagável de mata alta, e a Gleba III no limite norte da cidade, em uma região ocupada por fazendas. Sobre o processo demarcatório, ver Braga (2002).

de casas à beira do rio), está bem no centro de Aruanã, entre a principal avenida da cidade e o rio Araguaia, tendo de um lado o centro histórico e, de outro, mansões de veraneio e pousadas de alto padrão. Em meados da década de 1980, os Karajá demandam da Funai a demarcação de suas terras. O processo foi lento e cheio de percalços, mas a T.I. Karajá de Aruanã foi finalmente homologada no ano 2000.

O próprio fato da aldeia se encontrar em meio uma cidade foi uma complicação para o processo. Pois como desapropriar (parte de) uma cidade para a criação de uma T.I.?⁷ Com efeito, a T.I. foi dividida em três glebas, uma única e a menor delas dentro da cidade⁸. A desintrusão das áreas – todas com ocupantes não-indígenas à época da homologação – ocorreu ao longo dos anos 2000, exceto a Gleba I. Dentro de seus 14 hectares estão ainda hoje, além da própria aldeia, a casa do prefeito da cidade (um político com bastante proeminência local e regional), um colégio estadual, um guarda-barcos, mansões de veraneio e pousadas e algumas casas de regionais. O processo foi judicializado, tendo muitos desdobramentos que não cabe comentar em detalhes – ver Lima Filho (2005). O que gostaria de apontar aqui é a natureza de comentários e críticas que os interessados e outros moradores da cidade fizeram à época sobre os limites estabelecidos para a área I. O que os Karajá queriam com pousadas e mansões? Isso não é “coisa de índio”! E eles nem mesmo saberiam cuidar daquelas belas e valiosas propriedades, logo estaria tudo em ruínas! Terra de índio tem que ter mato, lugar para pescar... E, com efeito, houve uma negociação para que as áreas ocupadas por não-indígenas na Gleba I fossem trocadas por uma fazenda à beira do rio vermelho, onde havia áreas de mata e muitos lagos. O proprietário de uma das mansões, dono de um importante grupo televisivo goiano, se voluntariou a cobrir a parte de qualquer outro dos interessados que não estivessem dispostos a pagar. O problema, certamente, não era o ônus financeiro.

Voltando ao caso de Luciara, a ideia de “perímetro urbano” vale alguns comentários. Sua delimitação, como vimos, é um ato

administrativo; mas o que é o “urbano” que se situa? Vejamos uma definição apresentada pelo IBGE.

Como situação urbana, consideram-se as áreas urbanizadas ou não, correspondentes às cidades (sedes municipais), às vilas (sedes distritais) ou às áreas urbanas isoladas. A situação rural abrange toda a área situada fora destes limites, inclusive os aglomerados rurais de extensão urbana, os povoados e os núcleos e outros aglomerados (IBGE, 2005, p. 16 – grifos meus).

O que se define positivamente, nesse contraste, é apenas “urbano”, ao passo que o “rural” é a imagem que aparece em baixo relevo, sendo definido por aquilo de que carece. O caráter hierárquico da oposição fica evidente. A cidade – principalmente sua “infraestrutura urbana” (asfalto, energia elétrica, abastecimento, saneamento, transporte público etc.), à qual se associa um conjunto de hábitos e estilos, de socialidades particulares – é pensada dentro de uma teleologia do progresso para a qual o não-urbano (o rural, o campo, o mato, a floresta) é, por necessidade, extemporâneo; até uma grande cidade, supõem-se, já foi um vilarejo, uma vila de agricultores, uma aldeia indígena... Mas não é mais! Nesse sentido, a “passagem” – assim entendida – dos índios ao ambiente urbano é pensada como uma contradição em termos. A manobra administrativa do então prefeito de Luciara parecia supor um efeito simpático, ou contagioso: o avanço da área urbana ou tornaria os Karajá “nossos irmãos de verdade” – i.e., não mais índios⁹ –, ou os expulsaria para fora da cidade.

Passagem entre aspas pois, como os dois exemplos acima mostram, a presença dos índios nas cidades é, em muitos casos, não uma migração, mas o resultado de relações com os brancos travadas em um dado ambiente regional ao longo de décadas, quando não de séculos; é o resultado da superposição de processos históricos distintos, superposição essa que implica tanto um

⁹Veja-se o curioso trecho de uma carta encaminhada pelo prefeito ao presidente da Funai em 1983: “Durante minha primeira gestão como Prefeito, por Decreto doei uma área de 16.000 mts² aonde moravam, ‘Torrão dos Karajás’ e ainda destinei uma reserva para as suas roças, sempre preocupado com eles, eram um grupo isolado, porque não dizer um grupo nosso?” (apud BARROS, 2012, p. 93-94 – grifos meus).

imbricamento mútuo quanto equivoicações (*sensu* VIVEIROS DE CASTRO, 2004), processos recursivos tanto de assemelhamento quanto de diferenciação entre índios e regionais. Mas cabe notar, é claro, que a correlação de forças entre esses distintos processos históricos, indígenas e não-indígenas, é marcadamente assimétrica. Voltarei a essa assimetria mais adiante.

* * *

Uma cidade pode já ter sido uma aldeia, provavelmente já foi mato, mas não é mais. E o que isso quer dizer? Que o leitor ou a leitora me permitam trazer duas anedotas interessantes quanto a isso, antes de continuarmos com os Karajá.

Marilyn Strathern relata a ocasião em que uma trupe de dançarinos da Nova Guiné visitou Londres. Eles foram levados por um *tour* completo pela cidade, contemplando a altura dos arranha-céus, o caos do trânsito etc. Eles conheciam esse tipo de coisa por frequentarem Port Moresby, a capital da Nova Guiné, mas nada comparado em escala à Londres. “De todo modo, quando perguntados sobre o que acharam de Londres, eles foram educados; as árvores são esplêndidas, eles disseram, muito altas e fluorescentes! As árvores? É claro. Londres, claramente, é uma cidade rica, e todos sabem que, em última instância, a riqueza vem da terra. Mas porque as árvores? Porque elas fornecem evidência de quão boa é a terra. A terra pode estar coberta por prédios que são signos de riqueza, mas você pode vislumbrar a própria terra nas árvores que também crescem nela, signos de sua fertilidade” (2009, p. 21-22).

Há algum tempo, eu conversava com uma aluna de uma disciplina, uma indígena do Baixo Tapajós, sobre a terra e seus habitantes. Ela contava sobre o curupira e outros seres encantados. Cada um deles tem sua morada, e não se pode passar por esses lugares de qualquer modo: é preciso pedir licença. E a falta de respeito com suas moradas desperta a raiva desses seres, que podem castigar as pessoas – o que pode variar de um tapa

na cabeça a um adoecimento grave. E isso também na cidade, ela dizia. Por vezes as pessoas das comunidades vizinhas vêm para a cidade fazer algo e se perdem nas ruas. A pessoa pode estar em frente ao endereço que procura, mas fica dando voltas e não encontra. “Às vezes a gente fica judiado de curupira aqui na cidade”. A pessoa está perdida não porque não conhece o lugar, mas porque entrou em um local habitado por um encantado sem pedir licença. Judiado de curupira na cidade?! Sim, pois ali onde hoje se deitam ruas de asfalto e se erguem casas e prédios, ali já foi mata. O crescimento da cidade destruiu as árvores, mas os encantados ainda se lembram, e ainda transitam por ali.

O valor urbano pode não ser tão óbvio nem tão unívoco quanto parece; e a mata ou a aldeia que ali já existiu pode não ser passado, mas continuar passando.

HÃWA

Quando eu comecei minha pesquisa na aldeia de Buridina, em meados de 2008, havia uma crescente tensão política entre duas parentelas. Discordâncias rapidamente se transformaram em acusações, e algumas acusações em agressões. Oscilando entre momentos de calma e erupções conflituosas, essa tensão entre famílias perpassou praticamente todo meu campo ali – foi só a partir de 2013 que as coisas se amornaram. As origens do conflito remontavam a desavenças de décadas atrás entre dois chefes de família extensa, e se expressava naquele momento como uma possível fissão. O grupo dissidente dizia querer criar uma aldeia nova, ao que as pessoas do grupo majoritário¹⁰ se opunham duramente. Mas não era exatamente à separação que eles se opunham, e sim ao sítio escolhido para a construção das casas. “Se eles querem separar, podem separar, mas tem que ir para longe. Aí tem que subir ou descer o rio e achar um lugar para abrir a aldeia deles. Mas aqui não pode ficar, não!” O lugar escolhido, com efeito, parecia muito mais uma provocação:

¹⁰ Uso aqui o contraste entre majoritário e dissidente para descrever os dois lados da disputa na falta de termos melhores. Mas se há algo que justifica o uso desse contraste é, de um lado, o tamanho das duas parentelas e, de outro, seus movimentos políticos opostos: o grupo dissidente era numericamente menor e dizia querer se separar, ao passo que o grupo majoritário era, obviamente, maior e não pretendia sair de onde estava.

¹¹ Ainda que fosse sim um problema, e não dos menores; além dos motivos óbvios, é necessário distância, dizem os Karajá, para que se possa esquecer das ofensas (ver NUNES, 2012, p. 155-160).

a nova aldeia seria erguida ao lado, separada apenas por uma pequena lagoa, da casa de uma mulher do grupo majoritário com a qual uma série de conflitos recentes haviam ocorrido. Mas essa proximidade excessiva não era o único problema¹¹. Aquela área pertencia ao “território” (*hāwa*) de Buridina.

A cada aldeia, *hāwa*, é associado um território, que circunscreve basicamente os locais por onde sua população circula, com fins diversos: áreas não alagáveis usadas para plantio, os trechos do rio e lagos onde pescam, as áreas de mata onde coletam materiais ou caçam. Os limites desse território são definidos com precisão e respeitados pelas outras aldeias. Há, por exemplo, um furo chamado *wayry tōla* na parte sul da Ilha do Bananal, no curso do Araguaia, que é um ponto de pesca coletiva de tartaruga utilizado por várias aldeias. Mas como o lugar “é do pessoal de Fontoura”, são os homens dessa aldeia que tem a prerrogativa de fazer a primeira despesca anual lá; apenas depois disso está “liberado”, como os Karajá dizem, para as demais aldeias. *Hāwa*, com efeito, designa tanto uma aldeia quanto o território a ela associado (cf. também RODRIGUES, 2008, p. 247, nota 7). Além de “aldeia” e “território”, uma outra tradução para o termo oferecida pelos Karajá é, de modo mais genérico, “lugar”. *Hāwa*, portanto, é uma aldeia/território/lugar; é um território associado a uma aldeia, ou uma aldeia associada a um território – a polissemia do termo, com efeito, parece residir justamente na implicação recíproca entre uma aldeia e seu território. Se aquelas pessoas quisessem abrir uma nova aldeia, portanto, elas teriam que fazê-lo fora do *hāwa* de Buridina.

O caso do desmembramento da aldeia de Santa Isabel, na Ilha do Bananal, traz questões semelhantes. Em algum momento entre as décadas de 1980 e 1990, um pequeno grupo saiu de Santa Isabel e fundou uma aldeia nova ali onde se encontram as ruínas do Hotel JK – uma das ações da Operação Bananal executada por Juscelino Kubitschek na Ilha do Bananal em 1960 (ver NUNES, 2016, p. 92-96; LIMA FILHO, 1998) –, a pouco menos de dois quilômetros da grande aldeia. Poucos anos depois, a

aldeia Wataú foi fundada ao lado de JK, que herdou o nome do hotel – as duas são literalmente coladas uma a outra. Mais recentemente, uma terceira aldeia foi aberta, Wàrebia, distando 30 ou 40 metros à jusante de JK. Enquanto JK teve, depois de um tempo, um cacique próprio, o caso de Wataú apresenta uma particularidade curiosa. Até 2006, o fundador da aldeia, Iwàraru, era cacique de Santa Isabel “abrangendo Wataú, onde sua família morava” (CAMPOS, 2007, p. 38). Substituído do cargo em 2007, Iwàraru passou a ser reconhecido depois como cacique da aldeia Wataú, onde ainda hoje mora. De lá para cá, esses três sítios se consolidaram como aldeias, cada uma contando com um cacique e todas sendo reconhecidas pelos órgãos estatais indigenista e de assistência à saúde. Ainda assim, Santa Isabel continua sendo o centro ritual e político em relação às aldeias novas vizinhas¹². “Quem comanda lá é Santa Isabel!”, como me disse certa vez o cacique de Buridina, Raul Hāwakati. As três novas aldeias podem ser reconhecidas como tais, mas, dizia ele, estão dentro do *hāwa* de Santa Isabel; em certo sentido, portanto, não são aldeias independentes¹³.

Voltando ao caso de Buridina, o tamanho reduzido da área ali demarcada cria ainda uma outra particularidade. Vimos que as aldeias que surgiram de Santa Isabel colocaram questões análogas. Mas a totalidade da Ilha corresponde a três Terras Indígenas (Karajá e Javaé) demarcadas, de modo que os fundadores das novas aldeias poderiam ter escolhidos outros sítios. Mas não em Buridina, dada à exiguidade de espaço e ao tamanho diminuto da T.I., de modo que “as três áreas [glebas da T.I.] são parte dessa aldeia aqui”, como me disse um homem. Em certo sentido, portanto, os Karajá parecem ter identificado a T.I. demarcada ao *hāwa* de sua aldeia. Mas apenas em certo sentido, pois o *hāwa* de Buridina não se resume à terra demarcada. Parte dele coincide com a malha urbana da cidade de Aruanã.

Foi na década de 1970, como disse, que a cidade atravessou o córrego que a separava da aldeia e se expandiu para o norte, fagocitando o próprio espaço aldeão. Essa expansão, é claro, foi

¹² Não havendo pátio ritual e “casa dos homens” em nenhuma das três aldeias menores, é no ritual feito em Santa Isabel que os pais iniciam seus filhos, por exemplo; e reuniões importantes são sempre realizadas em Santa Isabel, contando com a presença das pessoas dessas aldeias vizinhas, dentre outras questões que se poderia apontar.

¹³ Nos últimos dez anos, surgiu uma grande quantidade de novas aldeias nesses moldes, i.e., um pequeno núcleo familiar que abre um sítio novo pegado à aldeia antiga – algo que, com efeito, não é exclusivo dos Karajá (ver, por exemplo, o caso Kayapó em MORAES PASSOS, 2018) –, e isso tem implicado transformações, como não poderia deixar de ser, para a dinâmica territorial do grupo. Aldeias novas e pequenas, que de início podem ser contestadas por estarem pegadas à aldeia-mãe, passam com o tempo a ser reconhecidas e a própria dinâmica de habitar aquele lugar imprime suas marcas (casas, memórias, afetos, relações) naquele chão, constituindo algo que só poderia ser qualificado como *hāwa*. A dinâmica de transformação implicada nesse movimento de fissão de sítios antigos e criação de pequenas aldeias é um tema que mereceria maior atenção.

gradual. Há um bairro ao norte da cidade que faz limite Gleba III da T.I. chamado Taboca. Até a década de 1990, o bairro ainda era pouco habitado e, dividindo o espaço com as casas, ainda havia parte do tabocal nativo que lhe emprestou o nome. Ali era uma região de cerrado por onde, até a década de 1970, os Karajá ainda perambulavam para a coleta de matérias primas (como a própria taboca) e frutos nativos. Os mais velhos ainda se lembram de, quando crianças, andar por lá com seus pais e avós. Com efeito, área da Gleba II, contígua ao antigo tabocal, também era bastante utilizada pelos índios, para pescar em seus lagos, caçar, recolher brotos e frutos nos buritizais à beira dos lagos e pequenos cursos d'água, coletar pequi, murici e outros frutos, retirar barro para a produção de cerâmica etc. Hoje, a Taboca é habitada principalmente pelos moradores mais antigos, ribeirinhos que, muitos deles, cresceram conhecendo bem os Karajá. Moradores mais antigos e mais pobres da cidade, deveria dizer, pessoas que mantêm um vínculo muito forte com o rio através da pesca – essa não é uma questão menor, e voltarei a ela mais adiante. Aqueles que compartilham um passado ribeirinho, mas que se firmaram no comércio ou em outro tipo de atividade financeira mais rentável, tendo construído um patrimônio, esses, em sua maioria, são os moradores do centro histórico da cidade – ali onde ela nasceu a partir da colônia agrícola vinculada ao presídio de Santa Leopoldina (ver *supra*). O Centro, que hoje é também um bairro, é onde se concentram os turistas que vão à cidade durante todo o ano, mas que inundam ruas e praias durante a Temporada de Praias, no mês de julho. Alguns desses são pessoas de alto poder aquisitivo que moram em capitais do centro-sul do país, em sua maioria, e mantêm casas de veraneio em Aruanã.

Os Karajá percebem com agudeza o perfil contrastante dos moradores de ambos os bairros, o que é evidenciado, dentre outras coisas, por seus hábitos alimentares. Os moradores da Taboca, muitos deles pescadores, são ditos “comedores de tartaruga”, como os Karajá. Mas, por serem mais pobres¹⁴, alguns indígenas chamam-nos, jocosamente, de “comedores de mandi”, um peixe

¹⁴ Ainda que muitos sejam pescadores, nem sempre tem uma dieta farta sobre a mesa. A região de Aruanã foi intensamente explorada nas décadas de 1960 e 1970, de modo que o estoque pesqueiro é ali bastante reduzido. Boas pescarias demandam ir para locais mais distantes, o que demanda combustível, que é caro; as redes de pesca, muito comuns, são de uso proibido por serem consideradas predatórias; muitas das espécies que se aprecia – pirarucu, filhote, tartaruga – são também de pesca proibida; ainda que apenas em momentos específicos do ano, tudo isso é alvo de fiscalização; e praticamente todos os lagos ricos em peixe estão dentro ou da T.I. Karajá, ou de uma reserva ambiental próxima a ela ou de fazendas.

pequeno, que se pega de vara em qualquer lugar à beira do rio e, talvez por isso mesmo, um dos espécimes mais desvalorizados. Come-se mandi, quando “não tem peixe”, poderíamos dizer, um sinal de escassez absoluta de proteína animal em uma casa. Até ovo frito é melhor! Já os moradores do centro são chamados de “comedores de carne de vaca”, o que sinaliza seu maior poder aquisitivo.

Os moradores desses dois bairros da cidade, nobres ou pobres, tem suas maneiras próprias de habitar – assim como há outros bairros, com outras características. Mas, de uma maneira ou de outra, seus fluxos de vida na cidade imprimiram, ao longo de décadas, marcas sobre esse chão, produzindo lugares como seus, produzindo lugares que, do ponto de vista karajá, só poderiam ser qualificados como um *hāwa*, uma aldeia, ou um território. Se os Karajá podem se referir às suas próprias aldeias como *inỹ hāwa* – *inỹ*, “nós”, “gente”, é o termo de autodesignação utilizado pelo grupo –, as cidades são chamadas de *tori hāwa*, “aldeia/território/lugar (*hāwa*) dos brancos (*tori*)”. E o fato de a cidade ser uma *aldeia dos brancos* implica que ali há formas particulares de relação, que não se pode relacionar-se com os habitantes daquele lugar da mesma maneira como ocorre em sua própria aldeia. A cidade tem suas “leis”, e os Karajá falam da “lei da cidade”, da “lei do branco”, da “organização lá de fora”, utilizando estes termos para contrastar com a “cultura”, o “jeito cultural”, o “nosso jeito” ou a “lei do índio”. Renan Hāburunatu, por exemplo, me explicou certa vez que

quando a gente vai pra cidade, quando atravessa o portão [da aldeia] ali, tem que tirar a memória indígena, guardar no bolso e colocar a memória de não-índio no lugar [gesticulando com as mãos como se tirasse e colocasse pequenos chips de memória em sua cabeça]. Quando chega pra cumprimentar alguém é “bom dia”, “como vão os senhores?”, se for uma mulher abraça e dá um beijo no rosto, ou então dá um beijo nas costas da mão. Aí vão saber que quem está ali é um

cavalheiro. Por que os índios não se cumprimentam assim, é na distância, não se encostam. Aí quando passa do portão pra dentro tem que tirar a memória do não-índio da cabeça e colocar a memória indígena, que estava guardada [no bolso], no lugar. Aí volta a funcionar do nosso jeito. Então a gente tem que ter essas duas memórias, e as duas são muito importantes para a gente.

Cada microchip com sua configuração própria. Ainda assim, a cidade é parte do *hāwa* de Buridina, pois cresceu em uma área antiga de ocupação karajá, e bairros, guarda-barcos, córregos canalizados, logos e matas dentro de fazendas, por exemplo, retêm a memória da presença indígena no local. Pensando nessa questão, certa vez perguntei a um Karajá se era a aldeia que estava dentro da cidade, ou se era o contrário; se a cidade fazia parte da aldeia, ou se era o inverso, ao que ele me respondeu: “É a cidade que faz parte da aldeia! Estamos no centro da cidade, mas é a cidade que faz parte da aldeia!” Ele seguiu dando um exemplo: quando os Karajá da Ilha do Bananal dizem “vou para Aruanã”, estão falando da aldeia, não da cidade.

Aqui poderíamos também lembrar o caso da pequenina cidade de São Félix do Araguaia (MT), distante apenas cerca de cinco quilômetros da aldeia de Santa Isabel, na margem oposta do rio. Os Karajá circulam por ali cotidianamente, seja para fazer compras no comércio local, para frequentar o colégio estadual (como é o caso de cada vez mais jovens), para trabalhar (vários deles são empregados do Distrito Sanitário Especial Indígena – DSEI Araguaia), para vender artesanato, para competir em campeonatos esportivos, para participar de festas na cidade ou simplesmente para passear. Com efeito, quem anda pelas ruas do centro de São Félix vê índios em todo lugar. E os Karajá gostam dessa proximidade.

A cidade, como disse, é *tori hāwa*, a “aldeia” ou “território dos brancos”. Entretanto, São Félix está em um espaço densamente ocupado pelos Karajá até a chegada do SPI em 1927 – o primeiro

habitante da cidade, considerado seu fundador, só chegou ali em 1941. “Aqui, antigamente, era aldeia”, dizem os índios. No alto do morro que é o limite norte da cidade há um cemitério utilizado até recentemente; ali havia uma aldeia chamada Hāwalòlaby; a pouquíssimos quilômetros do limite sul da cidade, há outro cemitério, que pertencia a uma aldeia chamada Latèni Ixèna; na praia imediatamente em frente à cidade, havia outra aldeia, Kòtirara ♀, Òtirara ♂, cujo ponto de agremiação no inverno era um outro morro, ao sul do centro de São Félix, onde hoje há um bairro; além disso, há um brejo entre as partes velha e nova da cidade no qual há um grande buritizal, e lá era, como ainda é, um dos bons locais onde os karajá extraem olho de buriti; por fim, a mata na encosta norte do morro de Hāwalòlaby, onde hoje há uma fazenda, é o local onde os homens de Santa Isabel cortam o mastro ritual *tòò* pelo menos desde a chegada do SPI. Em vista de tudo isso, os Karajá dizem que o lugar onde está a cidade “é nosso” – e disso não há dúvidas. “Se a gente quiser tomar a cidade, a gente toma, porque aqui é de Santa Isabel”, me disse um amigo diversas vezes, sempre esclarecendo que poderiam tomar, mas não irão, pois não querem. Com efeito, na única ocasião (de que tenho conhecimento) em que os Karajá começaram a se mobilizar para solicitar ao órgão indigenista a demarcação de uma terra na margem mato-grossense, onde está a cidade de São Félix, sua intenção não era demandar uma área grande, que abarcasse toda a cidade, mas apenas um perímetro diminuto – a mata de onde tiram o mastro ritual *tòò*¹⁵. E enfatizaram, justamente, que não queriam “tomar São Félix”. Para eles, como dito, a proximidade com a “aldeia dos brancos” é em geral apreciada, ainda que apresente seus problemas. Assim como Aruanã e São Félix do Araguaia, há muitas “aldeias dos brancos” dentro de *hāwa* de aldeias karajá.

Isso, entretanto, não é uma particularidade dos brancos. Todos os seres têm sua morada, seu território: seu *hāwa*, em suma. Voltemos ao caso de Buridina. A Gleba II da T.I. é um bolsão de mata alta em uma área alagável localizada bem de frente à aldeia,

¹⁵ Em mais de um momento, na verdade, os Karajá conversaram entre si sobre isso, sempre motivados por conflitos com o proprietário da fazenda onde se localiza tal mata. Em nenhuma dessas vezes uma demanda formal foi apresentada ao órgão indigenista, a iniciativa esfriando em passo paralelo ao apaziguamento do conflito.

na margem oposta do rio. Os Karajá transitam nesse local para coletar frutas nos pomares deixados pelos antigos posseiros, para coletar coco de tucum e outros materiais e, principalmente, para pescar nos lagos que há ali – sobretudo no lago do Santana, o maior dentro da T.I., à beira do qual foi construída uma palafita de madeira maciça, onde se pode pernoitar. Nessas idas e vindas pelas trilhas no mato, uma presença frequentemente notada é a das onças. Para quem anda por ali, uma experiência comum é ver as marcas deixadas por suas presas nas cascas das árvores e, sobretudo, escutar seu esturro¹⁶ – vê-las é toda uma outra questão (cf. NUNES, 2013). Isso acontece, como me disse uma mulher, por que “elas moram ali, ali é a aldeinha delas”; ali, os Karajá dizem, é *hālòdè* ♂ *hāwa*, *hālòkòè* ♀ *hāwa*, “aldeia/território/lugar (*hāwa*) das onças (*hālòdè* ♂).

Também os *wakuràsỹ* ♀, *woràsỹ* ♂, a coletividade anônima dos mortos, têm seu território (*hāwa*). Nas palavras de Sòkròwè, xamã da aldeia de Santa Isabel, os *woràsỹ* “têm uma aldeia. O cemitério é a terra deles, fica no fundo do cemitério”. Segundo Donahue, essa aldeia é “igual à aldeia karajá, com casas” (1982, p. 162-5; ver também LIMA FILHO, 1994, p. 153). E os cemitérios são, em geral, pegados às aldeias, de modo que são espaços nos quais, ou nas proximidades dos quais, as pessoas sempre transitam¹⁷. Em Santa Isabel, por exemplo, o cemitério fica a cerca de 50 metros à jusante da aldeia, bem no caminho de um dos locais de pescaria mais utilizados na cheia do rio. Do mesmo modo, há uma gama variada de seres chamados de *anõni* ♀, *aõni* ♂ que habitam lugares no mato e no rio. O contato com esses seres é inerentemente perigoso, precisando, sempre que inevitável ou desejado, ser mediado xamanicamente. Exemplos não faltariam aqui, mas basta enfatizar que o espaço ocupado pelos Karajá é cravejado de territórios (*hāwa*) Outros. Há diversos relatos de encontros de homens – pois são principalmente eles que transitam no mato para fins diversos – com algum *aõni* em uma ocasião em que o primeiro passava pelo território do segundo, quer por que motivo seja. Encontros com poucas consequências

¹⁶ “Esturro” é um som gutural que as onças produzem para se comunicar; é diferente do rugido.

¹⁷ Buridina, nesse sentido, é uma exceção. O cemitério antigo ficava imediatamente à jusante da aldeia. Quando do processo de expansão da cidade, porém, a área foi patrolada, ossos e urnas foram lançados dentro do rio, para a construção de um guarda-barcos. Depois disso, já com a T.I. demarcada, os Karajá fizeram um novo cemitério na Gleba II.

– como avistar um *aõni* ao longe, ou mesmo apenas ouvi-lo –, e alguns com consequências importantes ou severas – como o ataque de um *aõni*, que pode levar a um adoecimento iniciatório à carreira de xamã ou mesmo a adoecimentos graves, até fatais. E o mesmo vale para o ambiente aquático. Andando por trechos do rio e nos lagos, os Karajá estão sempre alerta aos habitantes desses lugares e aos perigos que podem representar. Em vários momentos, ouvi-los dizer que “aqui tem *aõni*”. Alguns homens evitam mesmo ir a certos lugares por conta disso.

Poderíamos dizer que, dentro do *hãwa* de uma aldeia qualquer, estão diversos outros *hãwa*, seja de brancos, de onças, de mortos ou de outros seres. Mas sendo esses *hãwa* Outros, eles estão, em certo sentido, fora. A cidade de Aruanã, por exemplo, ao mesmo tempo que é parte do *hãwa* de Buridina, como vimos, é um espaço dotado de “leis” e de uma “organização” própria, sendo um *hãwa* para os brancos. Como pensar, então, essa conjunção? Antes que tratá-la como uma contradição, ou algo do gênero, cabe levar a sério a multiplicidade constitutiva dos lugares. Um *hãwa* não é um mosaico, um território único cuja composição é uma bricolagem com (partes de) outros territórios; pois um *hãwa* karajá engloba territórios (*hãwa*) de outros seres sem, no entanto, colapsar as diferenças que há entre eles e seus habitantes. Um *hãwa*, sendo um, é muitos. As diferenças de perspectiva (*sensu* VIVEIROS DE CASTRO, 2002) entre os múltiplos seres que o habitam o crivam internamente e o constituem. Os lugares, assim, possuem uma densidade ontológica própria, sendo ‘a um só tempo’ *hãwa* diferentes para diferentes seres. Não se trata de uma soma, nem de uma partilha, nem de uma estratificação, nem de qualquer tipo de operação extensiva; a superposição de *hãwa* diversos em um ‘único’ território é um estado, ou um evento, intensivo. As cidades estão tão dentro quanto fora dos *hãwa* de aldeias karajá, constituindo-os ao mesmo tempo que operando como um limite para eles. De modo que acessar a cidade implica, antes de mais nada, estabelecer uma relação com os seres que

¹⁸ Recupero aqui um argumento que desenvolvi alhures (NUNES, 2019).

a habitam, os seres para os quais aquele espaço é um território (*hāwa*). E o mesmo vale para as onças, os mortos e outros seres. Habitar a terra, para os Karajá, é uma delicada cosmopolítica¹⁸.

IMAGENS

Gostaria agora, fazendo uma nova rotação de perspectiva, de discutir algumas imagens que os regionais e os turistas nutrem a respeito dos Karajá de Buridina, i.e., como estes indígenas aparecem como índios para os brancos. A relação entre índios e brancos se estabilizou depois da desintrusão das Glebas II e III e adquiriu um tom ameno de concidadania, ou mesmo de amizade. Quem chega à Aruanã não encontra um clima hostil em relação aos índios, comum em cidades vizinhas a Terras Indígenas. Mas isso encobre uma ambiguidade na maneira como os Karajá são vistos pelos regionais, bem como pelos turistas. Se por um lado a presença da aldeia ali, no centro da cidade, é valorizada, por outro, os karajá são vistos por muitos como “aculturados”. Para explorar a questão, vou me ancorar em trechos de entrevistas realizados por Olga M. F. Motta e publicados em sua dissertação de mestrado (2004). As imagens que as falas fazem aparecer remetem a elementos comuns no imaginário nacional sobre os índios, e aqui reencontraremos também aquela com a qual iniciei o texto: a ideia de que a presença indígena na cidade é uma contradição em termos.

Por um lado, a aldeia é valorizada como um atrativo turístico *da cidade*. Essa valorização, como dizia, está relacionada com o momento atual no qual as relações com os brancos estão relativamente estabilizadas e com a atuação do poder público municipal ao longo dos últimos 15 anos no sentido do fortalecimento do turismo em Aruanã. Em vários sites voltados ao turismo na internet, a compra de artesanato indígena ou o “turismo étnico” aparecem como opções aos que desejam visitar Aruanã. No conhecido portal de reserva de hospedagem

tripadvisor, a página do Sesi Aruanã coloca em seu leque de imagens de divulgação, entre fotos do rio, das praias e da infraestrutura hoteleira da instituição, uma foto do Museu¹⁹ e do portal da entrada de Buridina (uma estrutura de metal em formato de cocar) com a legenda “Aldeia Karajá Moderna”. Motta cita a seguinte fala de um morador de Aruanã: “É bom ter a aldeia, é um cartão postal da cidade” (2004, p. 48). Vale notar que a maioria dos turistas não vai para Aruanã por causa dos Karajá, e sim pelo lazer e pelas festas que a cidade oferece. Não é raro, por exemplo, ver algum carro entrar em Buridina por engano e pedir informação, sem tomar conhecimento de que se trata de uma aldeia indígena. Quando chegam à cidade, porém, os turistas ficam sabendo da presença da aldeia: a grande maioria visita o Museu e muitos compram artesanato indígena. Há aqueles que se encantam com o lugar, com o “projeto de resgate cultural” e/ou com as peças à venda e os divulgam para outros turistas. Algumas pessoas se tornam visitantes assíduos. Motta cita a seguinte fala: “vou na aldeia para mostrar o artesanato, a tribo, para os amigos que vêm em Aruanã. [...] (Turista procedente de Goiânia, freqüentador há mais de 35 anos, possui uma casa em Aruanã – homem, 55 anos)” (id., p. 54). Para os turistas – muitos deles estrangeiros – que vão a Aruanã em agosto e setembro, depois que o grande movimento da Temporada já se dissipou, a aldeia é certamente um fator a mais para a decisão de visitar o local. Muitos tomam conhecimento da aldeia ainda em seus países de origem.

Por outro lado, a grande maioria dos regionais e dos turistas vê os índios como “aculturados”, e assim, como “iguais a nós”, como igualmente “civilizados”. Vejamos as falas de alguns turistas.

– São superprotegidos pela Funai, não têm vida própria. Acho que deviam ser deslocados da cidade, tem comida, remédio, luz, então, não são mais índios. [...] – Eles têm uma vida muito promíscua. Não tem vida de índio é um bairro de

¹⁹ O “Museu”, como os Karajá o chamam, é uma construção localizada ao lado do portão principal da aldeia, e que funciona como um misto de museu e ponto de venda de artesanato. O local é parte do Projeto de Educação e Cultura Indígena Maurehi, financiado pelo Museu do Índio-Funai e executado pela UFG, ao qual os Karajá comumente se referem como um projeto de “resgate cultural”.

Aruanã, então, a Funai tinha que direcionar uma área para eles mais apropriada. [...] (Turista procedente de Goiânia, freqüentadora do Araguaia há mais de 20 anos – mulher, entre 31 a 40 anos) [Motta, 2004, p. 54].

– Estão miscigenados, os brancos trouxe muita corrupção, que acabou tirando a originalidade da cultura. – Não justifica falar que área civilizada é deles. [...] (Turista procedente de Goiânia, terceira vez que acampa na Praia do Cavalo – mulher entre 41 e 50 anos) [id., ibid. – grifos meus].

– Sei muito pouco deles, sei que é normal, vivem como a gente mesmo, quando vejo não faço distinção. (...) – São muito protegidos, não entendo vivem no meio de nós, igual a gente mesmo, mas não tem punição nenhuma. Eles já tão civilizados frequenta os mesmos lugares que a gente. (Turista proveniente de Goiânia, frequenta a seis anos as praias, entre 51 e 60 anos) [id., p. 55].

– A aldeia aqui não é como mostram na TV pois são de tijolos. [...] (Turista Proveniente de Santa Catarina, primeira vez em Aruanã, mulher, entre 31 e 40 anos) [id., ibid.].

Quanto aos regionais, diz Motta, “mesmo que estas pessoas convivam cotidianamente com a presença dos Karajá, muitos não os consideram como índios. Para isto usam termos como ‘misturados’, ‘mestiços’, ‘igual a nós’” (id., p. 41). Para eles, os direitos diferenciados garantidos constitucionalmente aos indígenas aparecem como simples “privilégios”. Alguns exemplos disso são: os Karajá não sofrem várias das restrições à pesca que pesa sobre os não-indígenas; os indígenas têm uma terra para seu usufruto, ao passo que os regionais têm que pagar aluguel ou comprar o imóvel e pagar IPTU; os indígenas recebem “ajuda” de vários órgãos (a atuação da Funai e Sesai), ao passo que os regionais contam apenas com seu próprio trabalho para se sustentar. Vejamos as falas de alguns moradores de Aruanã.

Eu acho assim, se os índios tinha a área deles, não tem que desapropriar nada não, pra o povo não ter prejuízo. O governo federal tinha que dar umas terras em outro lugar que não tem problema. A cidade foi muito prejudicada com tudo isso, não fizeram nada por causa deles [dos Karajá], a Funai embargou o porto e o esgoto. (homem, entre 31 a 40 anos) [id., p. 45].

Eles [os Karajá] queriam toda a beirada do rio, mas os moradores [de Aruanã] não deixaram não, porque eles acharam que tinham mais direito do que os índios. Ai a prefeita ligou para o governador e resolveu tudo (como?) não deu a terra para eles. (homem, entre 15 a 20 anos) [id., p. 47].

Eles tem a liberdade de caçar e de pescar, tem o apoio do governo, com verba, com saúde, com advogado, eles são preguiçosos até! (...) A lei está toda do lado deles, eles não tem problema com a lei. (homem, entre 31 a 40 anos) [id., ibid. – grifos meus].

Vivem da pesca. O que a natureza dá e dependem da Funai, porque não trabalham. (mulher, entre 21 a 30 anos) [id., p. 48].

Nos últimos anos, como disse, as relações entre índios e regionais adquiriram um tom ameno – o trabalho de campo de Motta é de 2003, anterior, portanto, ao último conflito decorrente da demarcação da T.I., a desocupação da Gleba III ocorrida em 2005. No contexto político local, aumentam as vozes que reconhecem os direitos dos Karajá sobre a terra e o fato de que eles têm um modo de vida diferenciado, baseado na pesca e, hoje, também na produção (e comercialização) do artesanato. Esses discursos, porém, não impedem a emergência eventual dessas imagens negativas que acabo de descrever. Os regionais conhecem os Karajá e, em geral, tem uma boa relação

com eles; Mas como valorização ou simples tolerância, esse reconhecimento tem certos limites; ou antes, depende de que os índios não passem de certos limites.

Não importo [que a aldeia se localize no centro da cidade], eles não me atormentam. Eu fico pra cá eles ficam pra lá. (mulher, entre 41 a 51 anos) [id., p. 45].

Se ficasse só no lugar deles, mas eles querem tomar a cidade e daqui uns dias só vai ter índio aqui dentro. (mulher, entre 31 a 40 anos) [id., ibid.].

Essa última fala faz referência à demarcação da T.I.: uma vez a terra demarcada, o lugar de uns e outros estabelecido, e desde que os Karajá não coloquem isso sobre questão, não há conflito. O período da piracema e a subida anual dos cardumes bem ilustra isso.

Os Karajá são acusados pelos regionais de “destruírem a natureza” por conta da utilização de materiais de pesca predatórios (redes e tarrafas) e pelo fato de não sofrerem maiores restrições em relação à atividade. Na piracema, período de desova dos peixes no qual a pesca é proibida²⁰, os Karajá podem pescar livremente: sua terra, afinal, é demarcada para que possam viver segundo seus “usos e costumes” e, como dizem, “piracema é coisa de *tori*, Iny não tem piracema, não!” A ideia de que os índios são “depredadores da natureza” é tão enraizada que mesmo as crianças da cidade a sustentam. Em junho de 2011, alguns representantes do ICMBio (Instituto Chico Mendes) fizeram um extenso trabalho de conscientização ambiental nas duas escolas públicas de Aruanã. Na conversa com os alunos, a equipe perguntava “quem é que destrói mais a natureza?”, e eles respondiam em coro: “os índios!”. “As crianças da cidade já vêm desde pequenas com essa imagem de nós”, comentou Beré, que me contava esse episódio.

²⁰ Os pescadores não-índigenas cadastrados ganham inclusive um auxílio governamental para não fiquem sem rendimento durante os quatro meses de defeso.

Mas é apenas durante um período circunscrito que isso provoca uma certa tensão na relação entre os Karajá e os regionais: a subida anual dos cardumes. Durante esse período, a pesca possui uma regulamentação rígida para que se garanta que os peixes cheguem aos seus locais de desova. É proibido aportar a canoa e pescar sobre o cardume, sendo necessário respeitar uma margem de distância acima e abaixo da mancha de peixes. E, nessa época, há sempre fiscais ambientais rodando o rio. Já quando o cardume passa dentro da T.I., os Karajá pescam livremente, e à vista de todos. Por mais de uma vez, os pescadores regionais formalizaram denúncia contra os Karajá – em uma delas, uma filmagem foi anexada como prova. Há a ideia de que os índios pescam “ilegalmente”, e de que a Funai os “protege” – os direitos indígenas aparecem, aqui como em outras situações, como privilégios. Mas essas acusações, muito aquém de qualquer preocupação com a preservação ambiental e a manutenção dos recursos pesqueiros, tem uma motivação política muito específica.

O problema, para dizer claramente, não é que os Karajá pesquem, mas que o façam às vistas de todos. O prefeito de Aruanã (hoje em seu terceiro mandato nos últimos quatro períodos eleitorais) fez algumas tentativas sutis de intervir na situação, dizendo que isso “pega mal para a cidade”. Como Renan disse certa vez, o problema é que eles pescam “ao vivo”. Prova disso é que, depois que os cardumes passam, esse clima de tensão se dissipa e as relações entre índios e regionais voltam a ter um tom ameno de concidadania. Essas acusações, os Karajá notam, são muito mais uma questão de inveja; pois o que os índios fazem despreocupados, os regionais têm que fazer escondidos, e correndo uma série de riscos. A maioria dos que fazem as denúncias e acusações nessa época são eles próprios pescadores. Eles esperam os fiscais terminarem seu turno – as canoas de fiscalização navegam desde o nascer do dia até as seis da tarde, quando são recolhidas – para partir em jornadas de

pesca madrugada a dentro, retornando quando suas caixas de isopor já estão cheias ou quando o raiar do dia se aproxima. Esse pescado é comercializado ilegalmente na própria cidade. Em uma operação de fiscalização em julho de 2011, por exemplo, foram apreendidos cerca de 150 kg de pirarucu congelado na casa de um único pescador da Taboca, além de apreensões em restaurantes que chegaram a 300 kg de pescado e caça ilegais (pirarucu, filhote, jacaré, arraia, capivara, paca, tartaruga, dentre outros)²¹. Não poderia deixar de notar a ironia da acusação dos regionais de que os Karajá “destroem o meio ambiente”, de que estão “acabando com os peixes e com as tartarugas”. Todos em uma mesma canoa, por assim dizer, mas ônus e bônus diferencialmente distribuídos.

²¹ Uma busca rápida na internet mostra que, ao longo da última década, apreensões similares têm sido noticiadas anualmente, seja diretamente na cidade de Aruanã seja nas barreiras de fiscalização rodoviárias, interceptando os muitos turistas que levam peixe congelado, e eventualmente carne de caça, para consumo próprio em suas cidades de origem – ainda que essas apreensões não representem senão uma fração muito pequena do pescado comercializado ilegalmente em Aruanã.

Um ponto importante dessa questão diz respeito ao uso de material de pesca considerado predatório, sobretudo as redes. Até alguns anos atrás, o Batalhão Ambiental (PM-GO) da cidade abordava os karajá no rio e tomava seus equipamentos de pesca. Os índios muitas vezes protestavam – ainda que não resistissem à apreensão – dizendo que os fiscais não poderiam recolher o material de pesca porque eles eram, justamente, índios. Por mais de uma vez, a resposta dos fiscais foi que, se assim o era, porque pescavam de rede, e não de flecha? Comunicado da apreensão, o chefe de posto da Funai ia até o batalhão e, via de regra, reavia o material. A questão foi se transformando em um cabo de guerra e só encontrou solução em uma reunião com um juiz do estado de Goiás, na qual ficou decidido que os Karajá poderiam pescar livremente pelo rio e que os fiscais não poderiam abordá-los, posto que a pesca é uma atividade tradicional do grupo e que seu direito de viver segundo seus “usos e costumes” é constitucionalmente garantido.

Com as mudanças recentes no cenário político nacional, entretanto, esse quadro se reverteu a partir de 2019. O Batalhão Ambiental voltou a abordar os índios no rio, coibindo sua pescaria *mesmo dentro da T.I.* e ameaçando apreender seu material de pesca. O evento que parece ter desencadeado tal situação foi a prisão, em maio daquele ano, de um jovem karajá acusado de

pesca predatória²². Depois disso, as abordagens passaram a ser recorrentes. Várias delas foram filmadas pelos índios com seus celulares, e eles se queixam da atuação intimidatória dos fiscais, que em algumas ocasiões chegaram com armas apontadas para o grupo de pescadores, contanto com crianças de colo. Diante do impasse, os Karajá se viram obrigados a fazer como os pescadores regionais, i.e., a pescar escondidos, à noite. O mais espantoso é que isso foi uma proposição “conciliatória” do próprio órgão de fiscalização. Ainda em maio de 2019 ocorreu uma reunião entre a comunidade, a Funai (CTL-Cidade de Goiás), o Batalhão Ambiental da PM-GO e outros órgãos, na qual ficou “acordado” *informalmente* – friso, não houve documento oficial de registro do “acordo” – que os Karajá poderiam sim pescar dentro da T.I., mas à noite, de maneira “discreta”. Pouco tempo depois, os Karajá registraram em vídeo um fiscal reafirmando o referido “acordo” em uma nova abordagem de fiscalização, desta vez no próprio porto da aldeia, quando os índios pescavam em suas canoas, ancoradas à margem. Ora, ou bem sua atividade pesqueira infringe a lei, sendo passível de coibição, ou não infringe. A solução de compromisso proposta pelo órgão revela, mais uma vez, que a questão não é tanto a pesca karajá, quanto seu impacto para a imagem da cidade.

As boas relações que os regionais mantêm com os índios, portanto, parecem depender de certas condições. Para eles, é certamente a aldeia que está dentro da cidade, não o contrário, o que coloca os Karajá em uma situação de englobamento: eles são objetivados pelos Tori como *índios*, esse estereótipo genérico sobre o qual se emprega um trabalho de captura ou domesticação. O ideal para os brancos, me parece, é encapsular os Karajá de Buridina em uma espécie de mostruário, ou cativo, extraíndo de sua “atração turística” os benefícios que eles geram, mas sem que eles comprometam seu bem-estar. A presença karajá ali é muito bem-vinda, desde que... Tem-se para com eles quase a mesma admiração e benevolência que se tem para com os cativos animais, a não ser quando estes “passam de seus limites” – veja-

²² Faço referência ao cenário político atual pois, até onde pude acompanhar, não houve qualquer mudança legal que amparasse a atividade de fiscalização do Batalhão Ambiental. A prisão do rapaz, ao que tudo indica, foi uma resposta do órgão a pressões locais diante de mais uma leva de acusações sobre a pesca karajá no período da subida dos cardumes. Um oficial gravou um vídeo em que se gabava – não há outra palavra – da atuação do órgão, afirmando a efetividade de sua fiscalização e respondendo diretamente às acusações de “conivência”, enquanto o rapaz karajá aparecia de costas, algemado e com a cabeça baixa – o oficial se identifica nominalmente, mas não aparece no vídeo.

se, por exemplo, o horror causado por um animal supostamente domesticado que ataca seu cuidador. Englobamento, no sentido forte do termo.

TERMOS, RELAÇÕES

Tudo estaria bem, ou bem melhor, se os Karajá se mantivessem dentro de certos limites, eu dizia. Como em uma das falas registradas por Motta (2004), citada acima: “O governo federal tinha que dar umas terras em outro lugar que não tem problema. A cidade foi muito prejudicada com tudo isso”. Deixei-me então, já me encaminhando para a conclusão desse texto, aproveitar a deixa e retomar uma última história. Uma vez mais, sobre Buridina.

Como já mencionado, em 1986, diante da pressão territorial que vinham sofrendo, o grupo liderado por Jacinto Maurehi passa a demandar do órgão indigenista a demarcação de suas terras. A Funai atendeu a demanda, mas não sem tentar dissuadi-los. À época, Aruanã era uma pequena cidade, mas já um importante ponto turístico na região, e os índios eram poucos – 26 pessoas, segundo o relatório de identificação da área (Pechincha; Silveira, 1986, p. 7). Funcionários do órgão sugeriram, depois insistiram, que os Karajá se mudassem para junto de seus parentes na Ilha do Bananal, onde já havia uma T.I. demarcada. Mas Jacinto insistiu em não sair dali, enfrentando persistentemente a pressão do órgão. Afinal, ele havia nascido e sido criado ali, acompanhado seus pais e avós em andanças ao longo do rio, e posteriormente ensinando a seus filhos e netos as histórias de cada um daqueles lugares. Outra terra, outro *hãwa*, não serviria, pois era ali que seu umbigo estava enterrado.

Naquele tempo, quando uma criança nascia, sua placenta era enterrada no mato, nas proximidades da aldeia. Alguns dos mais velhos de Buridina apontam o local com precisão: “meu umbigo está enterrado debaixo daquela mangueira ali”,

me contou um homem – o termo “umbigo”, em português, é usado para se referir tanto ao umbigo e ao cordão umbilical (*binōti*) quanto à placenta (*saa*). Patrícia Rodrigues aponta que “o lugar de direito de uma pessoa é aquele onde foi enterrada a placenta (*saa*)”, direito esse referido pela expressão *wasaabòròna* “o lugar onde se enterrou ou tampou a minha placenta” (2008, p. 558). Mais ainda, dizem os Karajá, “o umbigo chama”: uma pessoa pode andar muito, mudar várias vezes de aldeia, mas acaba escutando a esse chamado e voltando para o lugar onde seu “umbigo” foi enterrado. Justamente por isso, era costume que a mãe guardasse o pequeno pedaço do cordão umbilical que se desprende da barriga da criança depois de seco até que seu filho tivesse idade suficiente para memorizar os acontecimentos. Então, ela lhe mostrava seu umbigo, para depois enterrá-lo junto à placenta e ao cordão – ver também Donahue (1982, p. 113-4).

Por isso, outro lugar não serviria para Jacinto Maurehi e sua família, pois um *hāwa*, ao contrário de uma T.I., não é delimitado por um ato administrativo. O umbigo enterrado no chão é uma imagem potente das conexões metonímicas – participações, diria Lévy-Bruhl – entre pessoas e lugares, ou mais especificamente, entre um grupo de pessoas e o *hāwa* no qual estão implicadas. Uma imagem, pois não se resume a isso. É a vida sobre a terra – quer essa terra seja terra, cerrado ou asfalto – que constitui certos lugares como um ‘território’ para um grupo específico de pessoas, ao mesmo tempo em que esses lugares constituem tais pessoas. Pessoas e lugares, com efeito, se constituem reciprocamente (CASEY, 1996; GOW, 1995); demonstrar isso fugiria demais aos propósitos desse texto, mas acredito que afirmá-lo basta para se ter noção de o quanto está em jogo em uma simples afirmação como “eu sou original daqui”, ou na persistência silente de continuar habitando um lugar (*hāwa*), mesmo que ele tenha se transformado radicalmente.

O contraste entre um espaço vivido e que, portanto, supõe e implica pessoas, e um espaço abstrato constituído pelo estabe-

lecimento de limites e fronteiras me remete à expressão “índios urbanos”. A essa altura, o leitor ou a leitora talvez já possam concordar que a ideia não tem nada de óbvia. No caso karajá, como em muitos outros, a presença indígena na cidade é resultado de processos históricos distintos mas paralelos, mutuamente implicados, e não de uma migração, uma transposição de uma situação a outra radicalmente diferente. Cidades surgiram de sítios de ocupação karajá, e seu crescimento resultou em aldeias coladas, próximas ou mesmo dentro da área urbana. E essas cidades estão a um só tempo dentro e fora dos territórios (*hāwa*) das aldeias karajá; são parte de sua multiplicidade constituinte, ao mesmo tempo que um limite. Em bom português, é difícil dizer quem é de quem, se são os índios que são da cidade (“urbanos”) ou se é a cidade que é dos índios. E esse é um problema central da expressão citada: ela coloca o problema em termos substantivos, como uma questão de “identidade”, de “ser” – um outro fraseamento que volta e meia se escuta é “ser índio na cidade”²³; ela opera dando ênfase aos termos em detrimento das relações, como se fosse possível resumir tudo à definição de quem é ou não é o que. Mas se a expressão “índios urbanos” não se presta para operar como um conceito analítico, ela nos diz algo sobre a lógica dos Tori, os brancos.

²³ Para uma crítica do aspecto substantivista, tipológico dessa expressão, ver Nunes (2010).

As metáforas ocidentais do discurso social e da dominação tomam como dado uma interlocução entre seres pensantes e atuantes. O resto é ‘representação de papéis objetificados’ ou ‘estruturas abstraídas’. O que a lógica da commodity promove é uma diversidade e uma complexidade percebidas não nas relações, mas nos atributos das pessoas enquanto selves e agentes (STRATHERN, 1988, p. 312 – tradução minha).

Para os Karajá, eu diria, não há pessoas ou lugares que possam ser definidos em si mesmos. Pessoas são pessoas *vis a vis* outras pessoas, seus estatutos sendo não atribuídos, mas

evidenciados pelos efeitos das ações de uma pessoa sobre outra, e suas relações são desdobramentos de outras relações (ver NUNES, 2012); e os lugares só possuem limites e fronteiras como efeito da vida das pessoas sobre a terra, pessoas só podem reivindicar “direito” sobre determinados lugares por estar já implicadas neles. A imagem do umbigo enterrado no chão poderia sugerir o contrário, uma relação definitiva e individual de uma pessoa para com um lugar – algo como um título de propriedade –, mas não é o caso. Para começo de conversa, ninguém enterra seu próprio umbigo. Ele é sempre enterrado pela mãe ou pela avó, ou seja, seu enterramento é já o desdobramento de um nexo de relações em outro nexo de relações. As conexões metonímicas entre pessoas e lugares para as quais ele serve de imagem são, assim, sempre plurais, coletivas; ainda que colocado em termos individuais, umbigos enterrados objetificam a relação de um coletivo de parentes com um determinado lugar (*hāwa*). E são esses nexos de relações entre parentes que vão implicar a pessoa na terra ao longo do tempo; acompanhando seu pai ou avô em uma pescaria ou em uma ida ao mercado, acompanhando sua mãe em uma expedição de coleta, ou escutando as histórias contadas por seus avós, pessoas e lugares se tornam mutuamente implicados tanto pela experiência direta quanto pelo efeito da implicação anterior de seus ascendentes que possibilitou que estivessem juntos ali (cf. GOW, 1995).

É claro que, para os Karajá, as definições precisas e absolutas dos limites de suas T.I. são, em certos momentos, cruciais, instrumentalizando várias de suas lutas políticas – o enfrentamento à pesca, à caça e ao desmatamento ilegais ou à construção de uma estação de tratamento de esgoto dentro de sua área, como aconteceu em Buridina. Mas se esses limites hoje existem, é também porque passaram a ser vividos pelos Karajá, evidenciados por suas ações, bem como por aquelas de brancos diversos (de pescadores não-indígenas a indigenistas de Estado).

ASSIMETRIAS

Para encerrar esse texto, gostaria de voltar à questão do perímetro urbano. Sua definição, assim como a de uma T.I., é realizada por um ato administrativo. Mas diferentemente de uma T.I., em que se *identifica* (toda demarcação começa por um relatório de “identificação”) o perímetro de uma terra tradicionalmente ocupada que por definição já existe, o perímetro urbano é *criado*, e posteriormente *redefinido*, respondendo tanto a situações de fato quanto em potência. Cria-se um perímetro urbano onde já existe uma cidade, mas sua ampliação pode responder a motivos diversos: ela pode incluir uma área que, um dia uma ocupação irregular, hoje é já uma extensão da malha urbana; ou ela pode avançar sobre uma área periférica não-urbana visando a transformação futura daquele espaço em malha ou infraestrutura urbana (um programa de construção de casas populares ou a construção de um porto, por exemplo). O que quero ressaltar com isso é que, sendo literalmente *instituído* por um ato administrativo, a definição e as alterações de um perímetro urbano são atos fundamentalmente políticos que aparecem, entretanto, como um mero reconhecimento de um estado de fato – uma cidade sem um perímetro urbano está simplesmente em não conformidade com as exigências da administração pública. Por outro lado, entretanto, é preciso levar a sério esse ato de *instituição*, que, criando limites, definições e marcos regulatórios (i.e., direitos, obrigações, proibições e sanções) absolutos, contraproduz uma teleologia do progresso que aparece a seus moradores como um análogo do umbigo karajá enterrado no chão: o direito de habitar aquele espaço. Aqui pode já ter sido uma aldeia, mas não é mais...

Já para os Karajá, como argumentei, perímetros não se instituem; são os efeitos das ações das pessoas, sendo já o desdobramento das ações de outras pessoas, que fazem os lugares aparecerem como “de” alguém (singular ou coletivo). E o fato de

que a cidade está dentro do *hãwa* de uma aldeia não implica uma neutralização por englobamento, mas sim uma síntese disjuntiva: a cidade ‘faz parte’ da aldeia enquanto a “aldeia dos brancos”, não enquanto um espaço propriamente karajá, sendo a diferença de perspectiva entre seus habitantes aquilo que conecta um espaço a outro.

Mas não basta apontar diferentes regimes de territorialidade; é preciso pensar sobre que tipo de relação há entre ambos. E é justamente por isso que retomei, à guisa de conclusão, a questão do perímetro urbano. Pois a relação entre índios e brancos, e entre as distintas terras produzidas por suas socialidades, é política, e assimétrica. Por um lado, é claro, há acordos pragmáticos (ALMEIDA, 1999). Como no caso da troca aventada entre a parte ocupada da Gleba I da T.I. Karajá de Aruanã por uma fazenda nas proximidades: para ambas as partes, coisas muito diferentes estavam em jogo. Mas a pragmática, naquele caso, não resultaria em um meio termo – se é que isso fosse possível –, mas em um desfecho altamente assimétrico.

Os donos das mansões de veraneio e pousadas incidentes sobre a área não pararam de construir benfeitorias em suas propriedades desde que a T.I. foi homologada, quem dirá desde que o processo de demarcação teve início. Muito pelo contrário, alguns parecem ter investido deliberadamente em obras – benfeitorias de má fé, no rigor da lei – na convicção tranquila de que não sairiam dali. Para estes, o acordo implicaria simplesmente confirmar sua convicção, com prejuízos mínimos. Para os Karajá, por outro lado, aquela fazenda não era um lugar no qual estavam implicados. Nunca ouvi histórias de pessoas que pescaram nesses lagos tempos atrás, na companhia de seus parentes, por exemplo – ao contrário, os karajá falavam explicitamente da fazenda como um lugar com o qual eles não tinham conexão. Já a área ocupada pelas mansões e pousadas, não seria necessário dizer, é toda uma outra história. Os Karajá não viam o acordo com uma possível conciliação de interesses; mas eles conhecem bem a morosidade

²⁴ A desintrução está ainda hoje aguardando o desfecho dos processos judiciais movidos pelos ocupantes da Gleba I da T.I. Ao longo do último ano, segundo informações da CTL-Cidade de Goiás, alguns desses processos foram concluídos, todos os requerentes tendo perdido a causa e, assim, ficando obrigados a desocupar a área. No momento em que o restante dos processos for julgado – o resultando sendo o mesmo, ao que tudo indica –, a desintrução poderá finalmente ser efetuada. Pessoalmente, não sei o quão esperançosos podemos ficar com o avanço relativo do processo. A desintrução talvez esteja relativamente próxima; mas pode bem ser que ainda leve anos.

do Estado, e temiam que essa fosse sua melhor possibilidade – talvez a desintrução da área nunca acontecesse, como de fato até hoje, mais de dez anos depois, não aconteceu²⁴. Os Karajá sabiam que, mais que um acordo pragmático, se tratava de um mal negócio. Mas eles não saíam dali; pois ali, e não outro lugar qualquer, é seu *hāwa*, pois é ali que seus umbigos foram enterrados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Marcos A. S. *O regime imagético Pankararu: performance e arte indígena na cidade de São Paulo*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017.

ALMEIDA, Mauro W. B. Guerras culturais e relativismo cultural. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 14, n. 41. p. 5-14, 1999.

ANDRADE, José Agnello. *Indigenização da cidade: Etnografia do circuito sateré-mawé em Manaus-AM e arredores*. 2012. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas-USP.

BARROS, Edir Pina de. *Karajá: Antropologia e direito [II]*. Clube dos Autores, 2012.

BRAGA, André. G. *A demarcação de Terras Indígenas como processo de reafirmação étnica: o caso dos Karajá de Aruanã*. 2002. Monografia (Graduação) – Departamento de Antropologia-UnB.

CAMPOS, Sandra Maria C. T. L. *Bonecas Karajá: modelando inovações, transmitindo tradições*. 2007. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica-SP.

CASEY, Edward. How to get from space to place in a fairly short stretch of time: phenomenological prolegomena. In: FELD, S.; BASSO, K. (Org.). *Senses of place*. Washington: University of Washington Press, 1996, p. 13-52.

DAVIS, Irvine. Some Macro-Jê relationships. *International Journal of American Linguistics*, v. 1, n. 34. p. 42-47, 1968.

DONAHUE, George. *A contribution to the ethnography of the Karajá indians of central Brazil*. 1982. Tese (Doutorado) – Universidade da Virgínia.

GOW, Peter. Land, people, and paper in Western Amazonia. In: HIRSCH, E.; O'HANLON, M. (Orgs.). *The anthropology of landscape. Perspectives on place and space*. Oxford: Claredon Press, 1995, p. 43-62.

HORTA, Amanda. *Relações indígenas na cidade de Canarana (MT)*. 2018. Tese (Doutorado) – Museu Nacional-UFRJ.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira de. *Hetohokÿ: um rito Karajá*. Goiânia: Editora UCG, 1994.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira de. *Pioneiros da Marcha para o Oeste. Memória e identidade na fronteira do Médio Araguaia*. 1998. Tese (Doutorado) – Departamento de Antropologia-UnB.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira de. Entre a paixão e a técnica: reflexões sobre o processo de identificação das terras dos Karajá de Aruanã (GO). In: SOUZA LIMA, A. C.; BARRETO FILHO, H. T. (Orgs.). *Antropologia e Identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ LACED/ CNPq/ FAPERJ/ IIEB, 2005, p. 323-353.

MORAES PASSOS, João Lucas. *O movimento mēbêngôkre: andando, nomeando e assentando sobre a terra*. 2018. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Antropologia-UnB.

MOTTA, Olga Maria Fernandes. *Os Karajá, o Rio Araguaia e os Outros: territorialidades em conflito*. 2004. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Geografia-UFG.

NUNES, Eduardo S. Entre prédios e números: Sobre Dados Demográficos, Índios em Cidades e Indigenismo no Brasil. *Cadernos do LEME*, v. 1, n. 1. p. 82-104, 2009.

NUNES, Eduardo S. Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades. *Espaço Ameríndio*, v. 4, n. 1. p. 9-30, 2010.

NUNES, Eduardo S. *No Asfalto não se Pesca. Parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO)*. 2012. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social-UnB.

NUNES, Eduardo S. O território das onças e a aldeia dos brancos: lugar e perspectiva entre os Karajá de Buridina (Brasil Central). *Journal de la Société des Américanistes*, 99-2. p. 135-164, 2013.

NUNES, Eduardo S. *Transformações karajá: os “antigos” e o “pessoal de hoje” no mundo dos brancos*. 2016. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social-UnB.

NUNES, Eduardo S. Território e participação. Lévy-Bruhl no país dos Karajá. *Ilha*, v. 21, n. 1, p. 103-138, 2019.

PECHINCHA, Mônica S.; SILVEIRA, Ester M. O. *Relatório circunstancial de identificação de área indígena*. Brasília: Funai, 1986.

PEREIRA, Vicente C. *Tekoa ha'e tetã: lugar e modo de ser guarani mbya no Estado do Rio de Janeiro*. 2010. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais-UERJ.

PRELAZIA. “Luciara, Mato Grosso”. Autor não identificado. Arquivos da Prelazia de São Félix do Araguaia, 1973.

RIBEIRO, Eduardo Rivail. *A grammar of Karajá*. 2012. Tese (Doutorado) – Departamento de Linguística, Universidade de Chicago.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. *A caminhada de Tanÿxiwè: uma teoria Javaé da história*. 2008. Tese (Doutorado) – Departamento de Antropologia, Universidade de Chicago. Chicago, Illinois.

STRATHERN, Marilyn. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. London: University of California Press, 1988.

STRATHERN, Marilyn. 2009. Land: intangible or tangible property? In: CHESTERS, T. (Org.). *Land Rights. The Oxford Amnesty Lectures 2005*. New York: Oxford University Press, 2009, p. 13-44.

TORAL, André. 1982. Os Karajá de Luciara (MT). Em: Dossiê Karajá CEDI/SP, 1980-1981. 1982b. Os grupos karajá não assistidos pela Fundação Nacional do Índio (1980). In: *Dossiê Karajá*. CEDI/SP, 1980-1981.

TORAL, André. *Laudo pericial antropológico sobre área localizada no município de Luciara, comarca de São Félix do Araguaia*. São Paulo, 30 de julho de 1992, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 345-399.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n. 1. p. 1-22, 2004.

EDUARDO S. NUNES - Programa de Antropologia e Arqueologia, Universidade Federal do Oeste do Pará. E-mail: eduardo.s.nunes@hotmail.com

