

IMAGINÁRIO E REPRESENTAÇÕES: CONTATO INTERÉTNICO DA ETNIA INDÍGENA KARO/ARARA

Caroline Ribeiro Souza¹

Resumo: Este trabalho se realiza através de leituras de caráter multidisciplinar utilizando conhecimentos de história, filosofia, antropologia e sociologia para ler e interpretar as narrativas indígenas aqui expostas. Pretendemos com este trabalho compreender as diversas representações do contato interétnico e suas consequências.

Palavras-chave: Imaginário, Karo/Arara, etnicidade.

Abstract: This work if carries through character readings to multidiscipline using knowledge of history, philosophy, anthropology and sociology to read and to interpret the aboriginal narratives displayed here. We intend with this work to understand the diverse representations of the interétnico contact and its consequences.

Keywords: Imaginary. Karo/ARARA. Ethnicity.

Os estudos do Contato Interétnico

Um dos grandes desafios ao se estudar as populações indígenas é compreender o processo de resistência diante do contato interétnico, pois geralmente, esse momento é acompanhado das mais diversas formas de violência e cooptação.

Os princípios indutores de análise das narrativas estão baseados nas teorias do Imaginário francês, aqui representado nas obras de Gilbert Durand. Dialogamos com os trabalhos de Fredrik Barth com o conceito de grupos étnicos, onde destaca a impossibilidade de se apreender os diversos grupos étnicos apenas por meios de um conjunto de traços culturais distintivos, uma vez que as fronteiras culturais são responsáveis pela definição da organização social de cada grupo, e a etnicidade corresponde a identidades coletivas de cada grupo. Para João Pacheco de Oliveira Filho é necessário perceber a existência de um determinado “fato histórico”, pois instaura novas relações do grupo com o território e deflagra várias transformações, o que proporciona uma visão mais adequada das diversas situações históricas. Utilizamos a idéia de fronteira através da obra de José de Souza Martins, onde o

autor destaca a existência de fronteiras, que não são físicas, mas sim imaginárias, geralmente são caracterizadas e definidas como situação de conflitos.

Em Rondônia, o processo de colonização é um acontecimento recente, que ganhou força no início do século XX, quando a ação de expansão do capitalismo na América Latina se intensificou. Através de políticas estatais para assegurar o projeto de ocupação e colonização na região, o Estado brasileiro assegurou a criação de empresas para incentivar a incorporação da Amazônia na economia nacional.

Desde o início da Conquista foi a Amazônia foi objeto de diferentes movimentos de penetração: na caça e escravização do índio, na busca e coleta das plantas conhecidas como “drogas do sertão”, na coleta do látex e da castanha. A partir do golpe de Estado de 1964 e do estabelecimento da ditadura militar, a Amazônia transformou-se num imenso cenário de ocupação territorial massiva, violenta e rápida, processo que continuou, ainda que atenuado, com a reinstauração do regime político civil e democrático em 1985.²

Os processos econômicos também chamados “ciclos”, incentivados pelo Estado, foram responsáveis pelo grande fluxo migratório na região, uma vez que os discursos propagavam a idéia de “ocupar os espaços vazios”, a Amazônia era vista como uma região desabitada e pronta para ser colonizada. A partir dos diversos “surto” econômicos e a crescente migração, resultaram grandes mudanças tanto na geografia, quanto na vida daqueles que aqui viviam, sobretudo, as populações indígenas, onde muitas delas não tinham passado sequer pelo contato interétnico inicial. Tais populações sofreram invasão de seus territórios, e foram submetidas às mais diversas formas de exploração e abuso, processos que até hoje pouco se conhece.

Os seringais estavam situados nas ilhas e terras marginais, mais próximas dos postos de exportação. Nestas áreas sobreviviam alguns grupos indígenas já experimentados no combate com a civilização, remanescentes de tribos que desde tempos coloniais mantinham contato com neo-brasileiros. Eles se integravam na economia regional como fonte ocasional de mão-de-obra preservavam, todavia, sua economia tribal de subsistência baseada na lavoura, na caça e na pesca e sua autonomia étnica.³

Darcy Ribeiro afirma que no século XX os índios da Amazônia se encontram em condições de vida muito semelhantes àsquelas do tempo dos descimentos para as missões religiosas e para o trabalho escravo no Brasil colonial. A intensificação da exploração da borracha na Amazônia suscitou uma série de conflitos nos diferentes núcleos de povoamento, gerando um cenário de conflitos e violência.

O domínio da civilização nas terras da margem esquerda do rio Amazonas e das que se seguem, ao longo do rio Madeira e do rio Tapajós somente se consolidou depois de um século de lutas contra os índios. Diversas tribos ali enfrentaram os brancos opondo-lhes a mais tenaz resistência. Quando a vitória e a subjugação de uma delas parecia indicar que a região fora, afinal, conquistada, surgia outra, descendo dos altos cursos daqueles rios para ocupar o lugar da vencida e fazer repetirem-se os trucidamentos recíprocos.⁴

Neste contexto de violência e cooptação, se inserem o grupo étnico Arara que Auto denomina-se “Karo rap” – “Nós Arara”. Pelo critério lingüístico, são classificados como grupo pertencente à família Rama Rama do tronco Tupi.⁵ Habitam a terra indígena Igarapé Lourdes, distribuídos em duas aldeias a Iterap e a Paigag, localizadas no município de Ji-Paraná. Dividem esse território com outra etnia, os Gavião, e é visível o mal estar entre os dois povos, já que são conhecidas as histórias de conflitos entre si.

De acordo com relatos, os primeiros contatos dos Arara com a sociedade nacional, se deu no fim século XIX, através de garimpeiros e missionários, mas foi no período de expansão das linhas telegráficas na Amazônia, compreendido entre 1940 e 1960 e a crescente atividade de extração de seringa, que tal fenômeno se intensificou. De acordo com Medeiros:

Nos estudos realizados sobre os Arara, consta-se que seu habitat imemorial parece ter sido, segundo os pesquisadores, ao longo do rio Ji-Paraná, onde foram contatados pela primeira vez em 1853.[...] No final do séc. XIX estes índios já haviam contraído doenças como: gripe, coqueluche, varíola, tuberculose e outras que dizimaram grande parte deste povo.⁶

Visando aumentar extração e a produção da borracha, os seringalistas estabelecidos nos barracões, iniciam a exploração da mão de obra indígena, os índios foram desaldeados e grande parte deles passou a trabalhar nos seringais em regime de semi-escavidão. A partir de então, os Arara criaram uma relação de conflito e dependência com seringalistas, que muitas vezes beirava o paternalismo. Foram inseridos no consumo de materiais industriais, bem como facões, espelhos, roupas e determinados gêneros alimentícios. Segundo Isidoro:

As relações desse povo com os seringalistas, assim como os outros trabalhadores, foram pautadas pelo conflito e dependência. Este povo sofreu com a imposição de uma nova forma de vida, com as explorações, com o trabalho semi-escravo e com as doenças. Nos seus relatos, deixam

claro terem consciência da exploração a que foram submetidos nos seringais. Entretanto, ainda há alguns indígenas que têm uma outra visão dos seringalistas, a ponto de chamá-los de “pais”. Este posicionamento deve-se ao fato de que os seringalistas supriam, de certa forma, as necessidades que eles adquiriram após o contato, como por exemplo, o uso de remédios e de determinados alimentos como café, açúcar, arroz, etc.⁷

Viveram sob a influência dos seringalistas até o re-aldeamento feito pelo então Serviço de Proteção ao Índio – SPI, onde os seringalistas foram retirados das terras indígenas e os índios voltaram a viver em comunidade, re-elaborando novas formas de vida de acordo com a realidade posta. De acordo com Isidoro:

Alguns conseguiram preservar os núcleos familiares. Acreditamos que este fato foi marcante para a preservação da língua e da cultura Arara, fato constatado ao verificarmos que os únicos a não falarem Arara na comunidade são os que viveram longe de suas famílias. Ao retornarem para a aldeia, começaram a conviver com seus parentes, casaram-se com mulheres Arara, as maiores responsáveis por eles, hoje, compreenderem e falarem razoavelmente a língua Arara.⁸

As etapas da Etno-história Arara

Com a intenção de sistematizar os principais momentos históricos do grupo, a etno-história dos Arara foi dividida em etapas no decorrer do projeto Karo/Ikoló⁹ e discutida em reuniões com a comunidade indígena. Desta forma, foram estabelecidas as seguintes etapas: Tempo das malocas; Primeiros contatos e vida nos seringais; Re-aldeamento; Luta pela terra; Venda de Madeira e Os Arara hoje.

Tempo das Malocas:

Nós antigamente, não tinha facão, tinha arco, não tinha espingarda, não tem nada, nós anda por aí na beira do rio pescando, matando bicho, peixe, antigamente. (Nhombeu)¹⁰

Corresponde ao período anterior ao contato, os Arara, antes da chegada do colonizador tinham na maloca, a maior representação da sua vida social, onde eram organizados por parentesco, faziam uma grande construção para abrigar todos os membros da família, de acordo com relatos dos indígenas, o líder era a pessoa que construía a maloca e, portanto, não existia um cacique fixo até o contato com os colonizadores.

Eram caçadores, coletores, pescadores, agricultores, tinham sua economia baseada na troca com as outras famílias. Quando chegava a época da colheita era celebrada com festa, muita comida e a bebida fermentada à base de macaxeira, milho ou batata doce, a chamada “macaloba”. Os casamentos eram acertados entre os membros da família, o noivo assumia o papel de guardião da eleita desde criança, até ela crescer e virar mulher. O dia do casamento era decidido pelo pai da noiva. A união era efetivada pelo ato do noivo, no dia escolhido, colocar sua rede acima da rede da moça com quem estava comprometido.¹¹

A mulher era responsável pela preparação da alimentação e da “macaloba”, produção de artefatos, cuidar das crianças, e coletar lenha. Os homens eram responsáveis pela caça, pesca, colheita, plantio, construção das malocas, instrumentos musicais e a organização das festas. Os Arara viviam por algum tempo em um mesmo local, só mudavam quando havia escassez dos alimentos ou a morte de alguém.

Primeiros contatos e vida nos seringais

Começaram a amansar dando algumas coisas para eles, mercadoria, trabalhava para eles, cortava , tirava borracha pra eles e com isso eles foram tendo contato com o branco, aliás eles faziam borracha e ele pagava em dinheiro , dava as coisas, mercadorias, outras coisas que as vezes eles precisavam, eles mesmo pediam , queriam alguma espingarda, uma roupa, aí ele comprava, era seringalista, mexia com negócio de borracha e tanto trabalhava com o branco como com o índio trabalhava para ele. E ele dando as coisa, pagando o trabalho do índio, e fazia borracha para dar para ele.(Irineu)¹²

Corresponde ao período em que foram estabelecidos os primeiros contatos com os seringalistas e o conseqüente trabalho nos seringais em troca de materiais industriais e alimentos. Foi nessa época que houve a desestruturação, e a quase dizimação da etnia. Alguns índios foram “adotados” pelos seringalistas e outros passaram a viver nas cidades, foram dispersos por vários lugares a ponto de quase perderem as referências da sua cultura.

Realdeamento

Aí depois apareceu SPI, agente tava primeiro tudo espalhado aí nos branco, nós trabaiano, trabaia lá primeiro no seringal, cortava a seringa como eu, arruma mulher eu deve estar trabalhando aqui que era tempo do finado Barroso.(Nhombeu)¹³

A partir de 1966, através do trabalho do SPI, os Arara voltaram para o convívio em comunidade, onde começaram a reestruturar a sua cultura, resgatando as antigas tradições, a língua e o aumento populacional, que segundo estudos realizados eram cerca de 50 pessoas no período do re-aldeamento e em 2004 tinham uma população de mais de 190 pessoas.¹⁴

Luta pela terra

O único salvo dos índio foi a FUNAI, que tiro o Firmino, que tava com terras dentro da área que os índios já morava a muito tempo. Depois que a FUNAI tirou os seringalistas que fez o PI Lurdes, em 1959 depois do ataque dos Gavião e antes da chegada dos missionários 1966.(Dutra)¹⁵

Após o re-aldeamento, os Arara tiveram de lutar pela posse de suas terras, que na época estavam ocupadas por posseiros de Rondônia e do estado do Mato Grosso, havendo divergências quanto à delimitação do território. Em 1976 foi homologada a terra dos Arara. Mas tiveram que dividir esse território com a etnia Gavião, que foram expulsos de sua terra, e conviver com a presença constante dos madeireiros.

39

Venda da madeira

A partir da década de 80 do século passado, os Arara passaram a ter um contato maior com os madeireiros que começaram a fazer a exploração ilegal na região, seja de madeira ou de outros recursos naturais da região. Numa tentativa de cessar o desmatamento na região, os indígenas interromperam o comércio com os madeireiros, gerando conflitos internos que resultou na divisão da terra em duas aldeias, a Iterap e a Paigap.

Os Arara hoje

Agora a gente vive bem na mão do branco, agora a gente vive bem na mão da Funai.(Nhombeu)¹⁶

Atualmente, os Arara vivem em duas aldeias, com cerca de 200 pessoas em um constante processo de re-laboração cultural, procurando valorizar e ensinar para os mais jovens, as antigas tradições, resgatando sua língua, e, sobretudo, no desafio de responder as novas formas de lidar com novas realidades.

Fronteiras e Etnicidade

A visão que parte das pessoas tem sobre os povos indígenas é comumente a de que eles são seres “exóticos” e “extravagantes”, fisicamente humanos, mas em escala cultural de “barbárie”. Nesse sentido, são vistos como carentes de “civilização”, para se tornarem seres de fato, humanizados. E sabe-se que as idéias e os preconceitos consolidados são difíceis de extinguir, muitas vezes, cria-se um conflito entre uma tradição previamente estabelecida e o próprio desafio do conhecimento a ser constituído.

As teorias freqüentemente partilham de certos pressupostos, remetem a pontos nodais que não se esgotam na menção a um autor específico. Tais elementos se constituem em pressupostos básicos de evidências, garantia do avanço do conhecimento. Cristalizam-se concomitantemente como um novelo de resistências às novas formas de elaboração conceitual, transformando-se no que a filosofia chamou de “obstáculo epistemológico”.¹⁷

40

Com relação às pesquisas realizadas sobre populações indígenas e estudos do contato é imprescindível abordarmos alguns pontos cruciais: denominação, classificação e caracterização do contato. É necessária muita atenção para não cair nas generalidades.

Um primeiro fator que deve ser encarado com cuidado é o da denominação, cada termo deve ser usado em seu momento propício, ou pode gerar uma impressão preconceituosa e pejorativa. Palavras como “índios”, “selvagens”, “nativos” ou “primitivos”, geralmente estão carregados de uma visão evolucionista, onde tais populações são citadas como “atrasadas” e “sem cultura”. Tem-se a necessidade de mudar a visão sobre o indígena, visão esta que perdura desde os tempos coloniais.

Os discursos dos autores dos manuais examinados assemelham-se ao dos cronistas e dos missionários do século XVI. Fala de superstições,

poligamia, canibalismo, guerras, sem nada explicar. O índio é visto como pagão o que legitima o extermínio dos grupos e sua conversão.¹⁸

As classificações merecem cuidado especial na pesquisa. Ao longo do tempo, vários pesquisadores criaram suas próprias formas de classificar as diferentes etnias indígenas. Muitas vezes, essas classificações por falta de estudos mais aprofundados caem na visão mais simplificada ou tornam-se genéricos.

Conhecer uma sociedade significa proceder a um ato de enquadramento daquele exemplar empírico em um tipo lógico delineado pelo investigador. A partir disso, o caminho do conhecimento social aponta para a construção de tipologias, direção tão criticada por alguns antropólogos atuais.¹⁹

João Pacheco de Oliveira Filho, trabalha com o conceito de “situação histórica”, diante dos diversos contextos, onde se constroem alianças, conflitos e adesões aos diversos tipos de códigos culturais que são construídos nos diversos processos sociais, uma vez que é comum implantar na literatura a chamada “etnologia das perdas”, onde se prega a noção de que no decorrer dos processos históricos, os diversos grupos étnicos foram perdendo a etnicidade. Dessa forma o autor assinala:

- 1) os povos indígenas hoje estão tão distantes de culturas neolíticas pré-colombianas quanto os brasileiros atuais da sociedade portuguesa do século XV, ainda que possam existir, nos dois casos, pontos de continuidade [...];
- 2) não é possível descrever os fatos e acontecimentos dentro de uma temporalidade única e homogeneizadora – a longa duração [...];
- 3) seria extremamente empobrecedor despojar as intervenções verbais dos nativos de uma dimensão crítica e explicativa que esteja associada a “comunidades de argumentação” [...];
- 4) as culturas não são coextensivas às sociedades nacionais, nem ao grupo étnicos, alguns autores sugerem abandonar imagens arquitetônicas de sistemas fechados e passar a trabalhar com processos de circulação de significados.²⁰

Ao se estudar o contato, é necessário que se especifique qual tipo de contato será abordado: contato interétnico de índios e não índios, colonizadores, missionários, seringueiros, ou o contato entre índios e as demais etnias. Cada uma dessas relações, tendo suas características próprias, deve ser tratada sob especificidades. O pesquisador deve analisar as teorias estabelecidas, e se for o caso, partir para o trabalho de campo, em uma busca dialética entre teoria e prática.

Trabalhamos com o conceito de Grupo Étnico para se pensar os diversos grupos em interação social. Em *O guru, o iniciador e outras variações*

antropológicas, Barth destaca a impossibilidade de se apreender os diversos grupos étnicos apenas por meios de um conjunto de traços culturais distintivos, uma vez que a diversidade étnica pode existir na ausência de traços culturais específicos. Dessa maneira, para Barth, os grupos étnicos não são somente caracterizados por diferenças entre valores culturais, linguagem ou perpetuação da espécie. Sua proposta é caracterizar a etnicidade como categoria atributiva e identificadora empregadas pelos próprios atores mediante contextos específicos, em sua maior parte de conflito, desta forma, Barth assinala que:

O termo grupo étnico serve geralmente, na literatura antropológica, para designar uma população com grande autonomia de reprodução biológica, que compartilha valores culturais fundamentais que se atualizam em formas culturais com unidade patente, que constitui um campo de comunicação e interação, que tem um modo de pertencer cultural que o distingue e que é distinguido pelos outros enquanto constitui uma categoria distinta das outras do mesmo tipo.²¹

Barth objetiva a constituição dos grupos étnicos e os mecanismos de manutenção de suas fronteiras, chamando a atenção para as características empíricas que as constituem. Segundo o autor, o isolamento geográfico não pode ser representado como fator decisivo para a existência da diversidade cultural, uma vez que mesmo em situações de contato entre diferentes grupos étnicos as distinções étnicas são mantidas nesse sentido, são as fronteiras étnicas que definem a organização social do grupo e a etnicidade corresponde a identidades coletivas de cada grupo, como assinala Barth:

Em primeiro lugar, torna-se claro que as fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. Em outras palavras, as distinções entre categorias étnicas não dependem da ausência de mobilidade, contato e informação, mas implicam efetivamente processos de exclusão e de incorporação, através dos quais, apesar das mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida individuais, estas distinções são mantidas. Em segundo lugar, há relações sociais estáveis, persistentes e freqüentemente vitais que não apenas atravessam essas fronteiras como também muitas vezes baseiam-se precisamente na existência de status étnicos dicotomizados.²²

No sentido de compreender a questão do intenso movimento migratório, apresentamos aqui as idéias do sociólogo José de Souza Martins que trabalha com o conceito de fronteira, utilizado como algo além da fronteira geográfica ou a

fronteira de mercado, mas sim o local de disputas e diferenças étnicas e de concepções variadas, ou seja, “a degradação do Outro nos confins do humano”. Segundo Martins:

A fronteira é, sobretudo, no que se refere aos diferentes grupos dos chamados civilizados que se situam “do lado de cá”, um cenário de intolerância, ambição e morte. É também, um lugar da elaboração de uma residual concepção de Esperança. Já no âmbito dos diversos grupos étnicos que estão “do outro lado”, e no âmbito das respectivas concepções do espaço e do homem, a fronteira é, na verdade, ponto limite de territórios que se redefinem continuamente, disputados de diferentes modos de por diferentes grupos humanos.²³

Para José de Souza Martins, a Amazônia se encontra em situação de fronteira, pois se em situação de expansão territorial e demográfica nos chamados “espaços vazios”. Este processo muitas vezes é acompanhado por diversas formas de violência e cooptação, o que caracteriza e define a fronteira como situação de conflito social. Como assinala o autor:

A história contemporânea da fronteira, no Brasil, é a história das lutas étnicas e sociais. Entre 1968 e 1987, diferentes tribos indígenas da Amazônia sofreram pelo menos 92 ataques organizados, principalmente, por grandes proprietários de terra, com a participação de seus pistoleiros, usando armas de fogo. Por seu lado, diferentes tribos indígenas realizaram pelo menos 165 ataques a grandes fazendas e a alguns povoados, entre 1968 e 1990, usando muitas vezes armas primitivas como bordunas e arco-e-flecha. Houve ocasiões em que diferentes tribos fizeram ataques em diferentes lugares no mesmo dia.²⁴

Lembramos que nossa pesquisa se situa no contexto do projeto nacional brasileiro de integração da Amazônia, que abrange principalmente os últimos quarenta anos e culminou em nossa região, na criação do atual estado de Rondônia.

Temário

Ao considerarmos a forma como se deu as primeiras formas de contato dos Arara com a sociedade ocidental, por cooptação e recrutamento, podemos destacar as primeiras formas de violência sofridas pela etnia diante do contato interétnico “Os brancos faziam antigamente com a gente. Eu não sei, eu acho que antigamente os pais sabiam. Eu não sei como os antigos conheceram o branco, antigamente, eu estou dizendo, amansaram os brancos aqui na Santa Maria, antigamente”.

(Nhombeu). Em grande parte das narrativas, os índios trazem a idéia de amansar como forma de conhecer “e o branco chamando pra amansar nós” (Nhombeu), “Meu pai viu os brancos faz tempo, ele andava amansando eles, andava, amansando o Barro, antigamente”, (Cida Yari) “Aqui mesmo branco conheceu a gente, eles dizem (os índios). Depois os seringueiros conheceram nós, antigamente. O velho Barro que amansou e conheceu nós primeiro, eles falam. Quando o velho Barro amansou nós, nós ficamos todos espalhados pra lá, eles falam”. (Firmino Hotxana). Esta violência é representada através da invasão das terras indígenas pelos seringalistas, e a descrição das mortes causadas pelo branco e trazem a idéia de reação “o branco nos matou antigamente, nós ficava cantando, batendo timbó, no Igarapé Ya’Mm. Depois os brancos vieram atrás deles (os índios), para matá-los, e amarraram eles os índio, acho que assim fizeram antigamente” (Paulo Orok Mãn). Pela distribuição de “presentes”: “Primeiro conhecer os branco, pai vovô que carrega para ele ai ele pega coisa pra ele pra distribui pro povo aqui” (Procópio Na’xot wet), e a forma de trabalho que os índios foram inseridos, onde trabalhavam para os seringalistas “O pajé trazia as coisas para a gente escondido, no começo, falaram”, (Procópio Na’xot Wet), “começaram a amansar dando algumas coisas para eles, mercadoria” (Irineu de Oliveira Silva) em regime de semi-escravidão em troca de materiais industrializados.

Naquele tempo meu pai que já foi conhecer primeiro branco, o finado Barro né? Nós antigamente meu pai não tinha facão, tinha arco, num tinha espingarda, num tem nada, nós anda tudo jogado por ai na beira do rio pescando, matando bicho, peixe antigamente. (Nhombeu)²⁵

Dizem que os brancos antigamente não se mostravam para os nossos parente. O vovô velho que conheceu primeiro as coisas do branco, traziam os facões para os seus parentes. Á primeira vez para o branco nos ver os parentes, antigamente, depois os parentes conheceram os brancos, os parentes deles, os parentes nossos que não são pajés. O pajé trazia as coisas para a gente escondido, no começo, falaram. (Procópio)²⁶

Em grande parte das narrativas, os índios começam o relato a partir dos primeiros contatos e da apresentação do espaço inicial, nomeiam e quantificam as antigas aldeias, “Tem vários lugares, muitas aldeias que deu nome de esses lugar, que tem vários nomes que ninguém decora na cabeça tudo. Tem a que falei lachigui, lamorati, tem Notachi lá pra cima, tem kimerêngá que é lá pra cima, Kiawalhava” (Firmino Hotxana) “Naquele tempo meu pai que já foi conhecer primeiro branco, o

finado Barro né? Finado Barro que teve primeiro aqui em Santa Maria.” (Nhombeu), “nós moramos só aqui mesmo. Depois nós fomos embora lá para o Igarapé Ya’kôm, depois, para o Igarapé Kowã. Lá é aonde nós anda vamos mais de verdade. Lá pra cima no igarapé também, pra cima do Riachuelo também.”(Firmino Hotxana), “A gente não sabe aonde nós moramos, aqui é o lugar aonde nós crescemos, na Aldeia I Perot Ká’ (Pedra Cascalhenta), eles moraram na Aldeia Kanã Op (Terra Vermelha), na A Ideia Wáâg é aonde nós morávamos mesmo, na Aldeia Xapya Korokõi Ká’ a gente morava. Eles mudaram muito de lugar fazendo as malocas”(Maria Ora Yô). algumas narrativas trazem a idéia de que antes do contato, eles viviam abandonados:

Se a gente andasse hoje, (como antigamente), acabava, acabava, a gente vive assim mesmo com os brancos, se a gente vivesse escondido nós tínhamos acabado. A gente não ia existir, eles contam, os nossos pais, antigamente. Antigamente, eles fizeram muitas casas aqui no Prainha. A gente não tinha flecha também antigamente. A gente comia só o babaçu também, andando pelo mato, aqui mesmo, antigamente. Agora a gente vive bem na mão do branco. (Benedito Nhombeu)

A figura do seringalista “Barros” aparece como a representação mais significativa no momento do contato, pois segundo as narrativas, “Barros” teria sido responsável pelos primeiros recrutamentos dos índios para o trabalho nos seringais, “O Barro que nos amansou e nos viu pela primeira vez, ele nos viu faz tempo Viu os nossos pais. E o Barro andou amansado os nossos pais há muito tempo” (Firmino Xit Xabat), “Meu pai viu os brancos faz tempo, ele andava amansando eles, andava, amansando o Barro, antigamente. Eu não conheci meu pai antigamente. Só o meu pai que conheceu o Barro, andando.” (Cida Yari). Nas narrativas, ele aparece sob diversas faces, ora como a figura do colonizador que traz as primeiras formas de contato através da violência proliferador de doenças “O Barro trouxe doença para nós, matando nós todos eles disseram, acabando de matar o resto de nós”, (Firmino Xit Xabat) “Antigamente, o finado Barro vivia querendo nos matar ele mesmo, na maloca, faz tempo” (Benedito Nhombeu), “O Barro andou nas matas, antigamente, para apagar nossos rastros” (Cida Yari) e com ela as representações de uma vida ocidental e que nas palavras de Durand²⁷ pode nos remeter ao simbolismo da “queda”, ou seja que traz a desestruturação da etnia que leva á perda da terra e a sua quase dizimação:

O Barro que nos amansou e nos viu pela primeira vez, ele nos viu faz tempo. Viu os nossos pais. Meus pais viviam antigamente por aqui mesmo, por perto... Hoje em dia nós moramos sendo brancos, no meio dos brancos. Antes de nós termos o branco, nós já morríamos todos antigamente. Depois nós conhecemos o Barro. O Barro trouxe doença para nós, matando nós todos eles disseram, acabando de matar o resto de nós. (Firmino)²⁸

Agora primeiro que os branco apareceu com nós diz que ele matava a gente mais ate agora, daquele tempo estes seringalistas que andam cortando siringa eles nunca fez nada com a gente, agora os primeiro que apareceu aqui os branco eles gosta de mata a gente. (Paulo)²⁹

Em algumas narrativas, o Barro aparece como o seringalista que traz o progresso, muitas vezes, ele aparece como uma figura paterna “o pai Barro” que defende, adota, e cuida dos índios, e que troxe melhoria para os índios. Como se segue nas seguintes narrativas:

Agora a gente vive bem na mão do branco. Agora a gente vive bem na mão da Funai, se a gente andasse hoje, (como antigamente), acabava, acabava, a gente vive assim mesmo com os brancos, se a gente vivesse escondido nós tínhamos acabado. A gente não ia existir, eles contam os nossos pais, antigamente. Antigamente, eles fizeram muitas casas aqui no Prainha. (Benedito Nhombeu)³⁰

Só o Barro que defendeu nos antigamente, assim o pessoal fala. A gente não ia viver aqui se fosse outro branco que fizesse isso com a gente. Só o Barro que defendeu nós quando nós matamos um deles, desde o tempo que nós matamos um deles, antigamente. Foi o branco que nos defendeu, Só o Barro, quando matamos um deles, defendeu a gente dos parentes deles. (Procópio)³¹

Com o contato, os Arara passam a trabalhar nos seringais em regime de semi-escavidão “Aí depois de ter contato que foi outro seringueiro que depois de manso tudo que levaro daqui é pra eles trabalhar, pra eles, sem a troco de nada, sem dar comida, e não sei também” (Firmino Hotxana). “nós trabaiano, trabaia lá primeiro no seringal, cortava a siringa como eu, arruma mulher” (Benedito Nhombeu)

Cortava, tirava borracha pra eles e com isso eles foram tendo contato com o branco, aliás eles faziam borracha e ele pagava em dinheiro, dava as coisas, mercadorias, outras coisas que as vezes eles precisavam, eles mesmo pediam, queriam alguma espingarda, uma roupa, aí ele comprava. (Irineu de Oliveira Silva)³²

Com o estabelecimento do contato, perderam a posse de suas terras, muitos passam a viver nos seringais, outros são adotados e passam a viver nas cidades juntamente com os brancos “Aí é que esses casal de branco me pegaram para criar

aí eles me botaram na escola, estudei” (Irineu de Oliveira Silva). Essa situação só se reverterá com o trabalho de re-aldeamento feito pelo então SPI, que expropriou os seringueiros e os posseiros que ali se estabeleceram “Aí depois apareceu SPI, agente tava primeiro tudo espalhado aí nos branco, nós trabaiano” (Benedito Nhombeu), “Foi o Padre que mostrou os índios para o S.P.I., antigamente, começou andando, conhecendo os índios”(Procópio Na’xot Wet), “órgão SPI que começou a trazer o povo de novo pra aí, depois do SPI a FUNA1 como está até hoje, aí trazer de novo onde é o local deles mesmo onde ta até hoje aqui” (Firmino Hotxana), teríamos então a visão de ascensão da etnia, que passa a viver em comunidade étnica novamente, reeditando formas de sociabilidades e cooperação, diante do desafio das novas situações históricas.

Então foi o SPI começaram a organizar tinha índio em tal lugar com branco, eles foram ajuntando aqueles índios, foi através desse povo que eu ainda fiquei sabendo que eu ainda tinha parente no mato, foi recordando aquilo pra mim foi um sonho que eu não esperava que não tinha mais ninguém que não existia. (Pedro Agamenon)³³

Nós morávamos aqui mesmo, antigamente, os pais contam. Eles falam que ná somos daqui mesmo, os nossos pais Nós não viemos de outro lugar... Quando o velho Barro amansou nós, nós ficamos todos espalhados pra lá, eles falam. Nós não morávamos em outro lugar, eles dizem, nós moramos só aqui mesmo. O território é do povo daqui, que está aqui hoje, neste lugar aqui. Aí depois de ter contato com todos o SPI entrou, que o órgão SPI que começou a trazer o povo de novo pra aí, depois do SPI a FUNA1 como está até hoje, aí trazer de novo onde é o local deles mesmo onde ta até hoje aqui. (Firmino)³⁴

Ao estudarmos a etno-história Arara podemos perceber semelhanças com os atributos simbólicos do caminho do herói, com a representação da “queda”, no caso dos Arara, que passaram a conviver com a dicotomia da vida ocidental, utilizando materiais que até então não condiziam com a sua realidade como facões, machados, roupas. Sofreram com o desaldeamento, foram expulsos de suas terras originais e passaram a viver nos seringais. A ascensão viria com a retomada das terras, demarcação de seu território e o re-aldeamento, e a elaboração de formas para lidar com as novas realidades. A partir dessa compreensão, concluímos nosso trabalho sistematizando um olhar sobre o imaginário indígena sobre o processo interétnico visto em uma perspectiva da violência da colonização e de um imaginário da resistência.

NOTAS

¹ Discente do Curso de História. Membro do Centro de Estudos do Imaginário. Bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica – Pibic, sob a orientação do Professor Doutor Edinaldo Bezerra de Freitas.

² MARTINS, José de Souza. O tempo da fronteira. Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. **Tempo Social**; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 8(1): 25-70, maio de 1996.

³ RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. 5ª Ed. Vozes, 1986. p. 24

⁴ Ibid p. 24

⁵ RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. **Línguas Brasileiras**. São Paulo, Loyola, 1986.

⁶ MEDEIROS, Edilson Lucas. **Rondônia Terra dos Karipunas**. Porto Velho-RO: Rondoforms Indústrias Gráfica Ltda, 2003.p. 103.

⁷ IZIDORO, Edinéia Aparecida. **Situação sociolingüística do povo Arara: uma história de luta e resistência**. Dissertação de Mestrado, UFG, 2006.

⁸ Ibidem, p.20.

⁹ O projeto Karo/Ikoló foi realizado entre os anos 2000 e 2001, financiado pelo MEC, contou com a colaboração da Diocese de Ji-Paraná, Organização Panderej e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

¹⁰ Trecho retirado da narrativa de Benedito Nhombeu.

¹¹ IZIDORO, Edinéia Aparecida. **Situação sociolingüística do povo Arara: uma história de luta e resistência**. Dissertação de Mestrado, UFG, 2006.

¹² Trecho retirado da narrativa de Irineu de Oliveira Silva

¹³ Trecho da narrativa de Benedito Nhombeu.

¹⁴ IZIDORO, Edinéia Aparecida. **Situação sociolingüística do povo Arara: uma história de luta e resistência**. Dissertação de Mestrado, UFG, 2006. p. 21.

¹⁵ Trecho da narrativa de Dutra

¹⁶ Trecho da narrativa de Benedito Nhombeu.

¹⁷ OLIVERIA FILHO, João Pacheco de. **O nosso Governo**, São Paulo, Marco Zero/UFRJ, 1988.

¹⁸ SILVA, Aracy Lopes da. E GRUPIONI, Luis Donisete B.(org). **A temática Indígena na escola**. Brasília, MEC MARI UNESCO, 1995.

¹⁹ OLIVERIA FILHO, João Pacheco de. **O nosso Governo**, São Paulo, Marco Zero/UFRJ, 1988.

²⁰ Id. 1998.,p.68-69.

²¹ BARTH, Fredrik. **O Guru, O iniciador, e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2000. pp. 189-190.

²² Ibid.,p. 192.

²³ MARTINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano**. São Paulo, HUCITEC, 1997. p.11.

²⁴ Id. 1996. p.27.

²⁵ Narrativa de Benedito Nhombeu.

²⁶ Narrativa de Procópio Na'xot Wet

²⁷ DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

²⁸ Narrativa de Firmino Xit Xabat Arara.

²⁹ Narrativa de Paulo Mãn(Orok Mãn).

³⁰ Narrativa de Benedito Nhombeu

³¹ Narrativa de Procópio Na'xot wet.

³² Narrativa Irineu de Oliveira Silva

³³ Narrativa de Pedro Agamenon

³⁴ Narrativa de Firmino Xit Xabat Arara.

Referências Bibliográficas

BARTH, Fredrik. **O Guru, O iniciador, e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2000.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

FREITAS, Edinaldo Bezerra de. Fala de índio, História do Brasil: o desafio da etno-história indígena. In **Revista Brasileira de História Oral**.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano**. São Paulo, HUCITEC, 1997.

MARTINS, José de Souza. O tempo da fronteira. Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. **Tempo Social**; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, **8**(1): 25-70, maio de 1996.

MONTENEGRO, Antônio Torres. História Oral e memória: a Cultura Popular revistada. São Paulo: Contexto, 1994.

OLIVERIA FILHO, João Pacheco de. **O nosso Governo**, São Paulo, Marco Zero. 1988.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Revista Mana*, 4(1), 1998.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. **Línguas Brasileiras**. São Paulo, Loyola, 1986.

SAMUEL, Raphael. “História Local e História Oral”, in: **História em Quadro Negro**. *Revista Brasileira de História*. S.Paulo, ANPUH, nº19, 1990.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. Rio de Janeiro. Paz e Terra. 1988.