



DIÁLOGO: MEMÓRIA MÍTICA DO POVO KARO E COLONIZAÇÃO DE RONDÔNIA

Dante Ribeiro Fonseca¹

Lucineide Rodrigues Monteiro²

Sebastião Kara'yâ Pew Arara³

Maria do Socorro Beltrão Macieira⁴

O mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada em perspectivas múltiplas e complementares. (Mircea Eliade).

RESUMO: O objetivo deste trabalho é verificar o mito cosmogônico de uma narrativa oral indígena da língua Tupi Ramarama do povo Karo, frente ao processo da colonização de Rondônia. Utilizamos como embasamento noções teóricas advindas de escritores como Eliade (1963), Strauss (1978), Menendez (1992), dentre outros. Os resultados encontrados contribuem para a compreensão da estrutura e função do mito na reorganização identitária dessa sociedade indígena e revela ainda o poder da linguagem como memória de uma face da cultura em diálogo com a História da Colonização.

Palavras-chave: História, Mito Arara, Reorganização identitária.

¹ Historiador (UFRJ), Dr. em Ciências: Desenvolvimento Socioambiental pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da Universidade Federal do Pará. Professor do Departamento de História da Universidade Federal de Rondônia.

² Mestre em Letras pela Universidade Federal de Rondônia. Professora da Secretária de Estado e Educação de Rondônia. Lucineidemonteiro2013@gmail.com

³ Professor de Língua Tupi ramarama. Graduando do Curso Intercultural da Universidade Federal de Rondônia.

⁴ Doutora em Letras pela Universidade Federal da Paraíba. Professora do Departamento de Línguas Vernáculas da Universidade Federal de Rondônia.



ABSTRACT: In this work we explore the cosmogony myth in an Amerindian narrative in Tupi language of Karo People who are facing colonization in Rondonia, Brazilian Northwestern region. As theoretical support we use the studies developed by Eliade (1963) Strauss (1978), Menendez (1992), among others. The results contribute to the understanding of the structure and function of the myth the re-organization of the society[s identity. It also reveals the power of language and memory of a culture that has suffered the burden of colonization.

Keywords: History, Myth, Colonization, Identity.

O homem histórico vê o mundo pela linguagem e coexiste nesta interação, entre os seus sonhos e totens, permeados de antepassados, ele se contrapõe a esse mundo de linguagem. Assim, através dos tempos pela descrição dos seus elementos cosmológicos, mantém a densidade dos mistérios da vida.

Em culturas mais complexas o homem pode ter o vento como a sua própria respiração; a natureza é parte integrada à sua existência e o mito pode-se revelar na árvore, pedra, água, no arco-íris, na lua e em qualquer elemento do cosmo que possua significância em uma sociedade. Como também, para o homem das sociedades arcaicas é aceitável que um antepassado seu tenha sido um animal.

Ao contar como certas coisas foram feitas, os mitos desvendam por quem e porque elas foram feitas e constituem uma história sagrada. Por isso, ao compreendermos a estrutura e a função dos mitos nas sociedades tradicionais, além de explicar uma etapa na história do pensamento humano, compreendemos também uma categoria dos nossos contemporâneos. De acordo com Eliade (2001, p. 24), “O mito não é uma



explicação destinada a satisfazer uma curiosidade científica, nas civilizações primitivas, o mito exerce a função indispensável ele exprime e realça e codifica as crenças” dessa forma, conforme o autor o mito salvaguarda os valores morais, garante a eficácia das cerimônias rituais e fornece regras práticas para o uso em comunidade.

Neste artigo, o mito apresentado pelo Professor Sebastião Arara é uma das versões da origem mítica da comunidade, a qual busca mostrar a cultura de seu povo ligada à natureza. Pois conforme ocorreu em outras regiões do Brasil, em Rondônia também a maioria dos povos da floresta foi expulsa de suas terras. Assim foi no passado, quando para abrir os seringais foram expulsos ou eliminados os nativos.

A situação em Rondônia começa a ser amenizada, após a concretização em 19 de abril de 2004, do Decreto n.º 5.051, promulgando a Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, já aprovada na Constituição Federal de 1988, com a finalidade de resgatar e proteger as comunidades tradicionais, o que, de forma acanhada, tem proporcionado um apoio ao que ainda resta desta população em termos de cultura local. Assim para compreender o mito arara faz-se necessário entender a relação de conflitos ocorridos neste espaço em Rondônia.

1 Espaço e conflitos

Desde 1616, quando inicia efetivamente a colonização da Amazônia pelos portugueses, os povos indígenas foram objeto de um



acentuado decréscimo populacional provocado pelas guerras, tanto contra o europeu, como contra grupos indígenas rivais aliados aos europeus, como também pelas mortes causadas por epidemias trazidas pelo neocolonizador e a escravidão. Aos sobreviventes dessa catástrofe multissecular no mundo colonial restou o desenraizamento, a perda de parte de sua cultura e o surgimento de novos tipos populacionais como o tapuio e o caboclo. De fato esses tipos são representantes de uma gradação de sincretismo entre diversas culturas indígenas no mundo colonial e destas com a cultura europeia e africana. Aqui, a desagregação das sociedades que davam suporte às várias dimensões da vida indígena causa, paralelamente, a mistura ou o desaparecimento dos seus dados culturais.

O avanço do colonizador europeu sobre a região dos rios Madeira e Guaporé, região onde hoje existe o estado de Rondônia, iniciou-se já no século XVII, através da penetração missionária religiosa e das expedições de coleta florestal prosseguindo no século XVIII com a descoberta do ouro no rio Guaporé. Desde o princípio os grupos nativos ocupantes dessas áreas, entre eles os Torá, os Parintintins, os Matanawi e, sobretudo, os Muras, reagiram ferozmente ao avanço colonizador. Contudo, esse primeiro avanço ainda é orientado por um extrativismo nômade, ou seja, o novo colono não ocupa realmente a terra. Assim, sobre a ocupação colonial do rio Madeira informa-nos Menéndez que:

Afora a presença esporádica de “tropas de resgate” ou de expedições ocupadas na extração das “drogas do sertão”, apenas os aldeamentos religiosos dos jesuítas vão ser uma



presença constante entre 1680 e 1775 (Menéndez, 1992, p. 281).

De fato a região somente inicia a ser intensivamente colonizada com o chamado Primeiro Ciclo da Borracha (1850-1912). Mas a ação desagregadora do neocolonizador sobre as populações indígenas do rio Madeira inicia já no século XVII, através das tropas de resgate, das expedições de coleta florestal e das missões religiosas.

Sob o gentílico arara o Mapa Etno Histórico, de Curt Nimuendaju aponta diversos grupos nativos em diversos rios da Amazônia: Oiapoque, Xingú, Tocantins e Içana. Contudo, Mauro Leonel em sua Etnodicéia uruêu-au-au (pp. 43 e segs.) declara: *Outra denominação genérica, pouco esclarecedora, é a relativa a grupos denominados araras, também vagas referências.* Embora afirme, que a maioria das informações contidas no mapa de Nimuendajú não contenham grande precisão, o autor esclarece não pertencerem os araras do rio Madeira ao mesmo grupo daqueles do Tocantins e Xingu, de língua caribe. Mesmo no rio Madeira há motivo para confusão e está em que: *Esta claro que arara é mais uma denominação genérica dada pelo colonizador, na maioria dos casos, a grupos de diferentes famílias tupis da região do Madeira, cavaíva, monde e ramarama* (Leonel, 1995, p. 44). Na região onde hoje está situado o estado de Rondônia os araras são localizados no Mapa de Nimuendaju no baixo Madeira, também nos rios Machado e Mamoré e por outros autores, ao longo dos séculos, em diversos outros rios do estado. O grupo de que trata esse artigo está claramente identificado: *Um grupo arara (caro) da região do rio Machado, hoje identificado, é um*

92



grupo tupi-ramama, reunificado no PI Lourdes.

Já em 1693, existia a Missão Jesuítica de São Francisco, no rio Madeira. Estava encarregada da pacificação dos Torás e Araras. Em 1714 o padre jesuíta Bartolomeu Rodrigues identifica-os ocupando a foz do rio então denominado Ipitia, possivelmente o rio Machado ou rio Preto, na bacia do rio Madeira (Menéndez, 1992, p. 283). Ao longo do tempo, certamente fugindo ao contato com o neocolonizador, esses grupos migraram para as cabeceiras desses rios.

Contudo, o contato desses grupos indígenas com a dura realidade da colonização será sentido em toda sua plenitude apenas a partir da segunda metade do século XIX, com a expansão da exploração da borracha por esses rios. Contrariamente às formas de exploração dos produtos florestais praticadas anteriormente nessa área, a extração do látex exigiu a constituição das propriedades rurais extrativistas, colocando as populações indígenas em contato constante com o colonizador. Os conflitos passaram a fazer parte do cotidiano dessas populações. Intensificou-se então o processo de desagregação desses grupos, conforme relata Loureiro (1990, p. 44):

O das entradas, razias contra vidas, malocas e plantações, aplicadas contra os mais indomáveis, num processo que foi largamente utilizado contra os araras e parintintins, e o escolhido, no desbravamento e posse dos chamados rios da borracha.

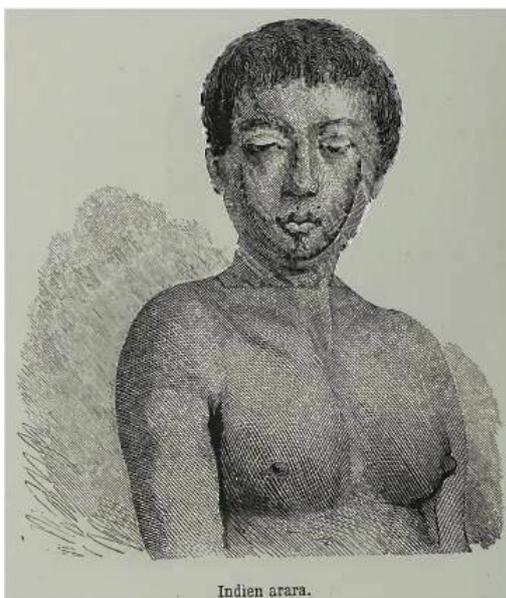
Von den Steinen situa os araras entre 1847 e 1872 na bacia do rio Madeira: no salto do Girau, no afluente Jamari, praticando a agricultura,

a caça e a pesca e ainda vivendo em guerra contra os muras. (Leonel, 1995, p. 43). Já em 1852 Araújo e Amazonas (1984, p. 139 e 121) os localiza na margem direita do rio Madeira, entre os rios Maturá e Aripuanã e deles proveio, ainda no período colonial, a população de Araretama. Vinculada a uma longa história de povoamento colonial no rio Madeira Araretama tem sua origem mais longínqua na fundação da missão de Santo Antonio, em 1728, nas proximidades do desaguadouro do lago Aponiã, logo abaixo da cachoeira de Santo Antonio. Sucessivamente esse aldeamento foi descendo o rio para a foz do rio Jamari, para a foz do rio Ji-Paraná (afluentes do rio Madeira) e para o rio Baetas, onde tomou o nome de Trocano. Posteriormente desceu o rio e em 1756 por ação do Diretório Pombalino assumiu a denominação de Borba.

Em 1833 foi rebaixada a freguesia tendo retornado a denominação de Araretama. Nessa localidade, em meados do século XIX, vivia da agricultura e do extrativismo uma população composta de diversos grupos indígenas, araras, ariquemés, bares, toras e urupás. Seu distintivo étnico consistia em traços oblíquos das fontes para os cantos da boca. Naquele momento, em meados do século XIX, alguns grupos araras já estavam a maior tempo convivendo entre os neocolonizadores, pois possuíam “*. relações de parentesco com os civilizados, e até brancos de sua descendência.*” (Araújo e Amazonas 1984, p. 139).

O artista plástico francês François Auguste Biard, que viajou pela Amazônia em 1859 registra ter encontrado no baixo rio Madeira um

grupo de índios araras, que segundo registrou eram: “... *tribus perigosas e hostis aos Mundurucus.*” (BIARD, 1862, p. 529). Com base nos croquis que Biard fez desses nativos, posteriormente E. Rioux os desenhou para a publicação da obra *Deux années au Brésil* conforme vemos abaixo:



Índio Arara do Baixo Madeira.
Fonte: Biard, 1862, p. 548.

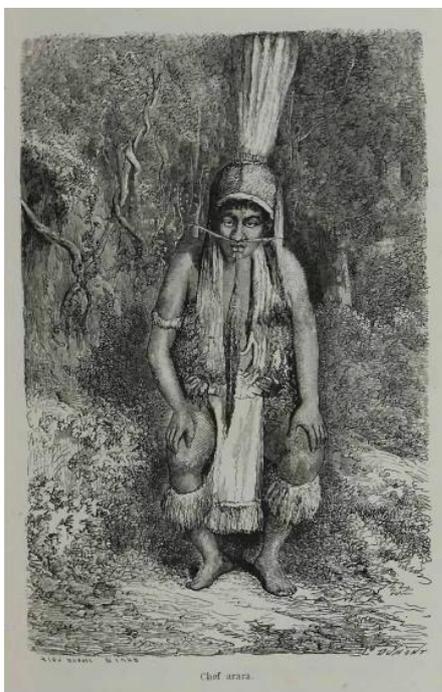


Mulher Arara do Baixo Madeira.
Fonte: Biard, 1862, p. 551.

Pode-se observar o distintivo do grupo marcado no rosto do casal acima, uma linha que inicia na lateral de um olho passando por debaixo do queixo e terminando na lateral do outro olho.

Já o Page apresenta duas penas

atravessadas no nariz.



Chefe Arara do Baixo Madeira.
Fonte: Biard, 1862, p. 549.

A grande migração a partir dos anos de 1970 acelerou o contato e as perdas desses grupos para a sociedade nacional. Diferentemente do Ciclo da Borracha, de natureza extrativista a nova migração distinguiu-se quantitativa e qualitativamente da anterior. Primeiramente por uma quantidade de neocolonos nunca antes vista em qualquer região do país e, em segundo lugar, agora eram agricultores e pecuaristas (além de mineradores) que disputavam as terras com os nativos.

Atualmente, os arara vivem em aldeias localizadas no Posto Indígena Igarapé Lurdes. Desenvolvem um admirável esforço de organização com a finalidade de recuperar suas origens e tradições, de forma a reconstituir a sua comunidade e a sua cultura. Como parte desse



processo há a busca de afirmação no campo do conhecimento acadêmico, eles participam de um curso de graduação intercultural oferecido pela Universidade Federal de Rondônia.

Nesta aldeia arara, todas as crianças falam somente na língua materna tupi ramarama, o português vem sendo aprendido como segunda língua, a partir do terceiro ano escolar. O povo arara se autodenomina Karo, eles são parte dos grupos de indígenas sobreviventes aos vários ciclos da colonização.

Os arara pertencem ao tronco linguístico Tupi rama rama. Eles compartilham a Terra Indígena Igarapé Lourdes, demarcada em 1976, com o povo Gavião, no município de Ji-Paraná, no centro geográfico de Rondônia. Como todos os povos indígenas de Rondônia, eles quase foram extintos no auge da colonização do Estado. Na época da demarcação da sua área, estavam reduzidos a menos de oitenta pessoas. Em 2010, somam aproximadamente trezentos indivíduos e ainda preservam bastante da sua cultura. Fazem as suas festas tradicionais, tomam "*macaloba*" (chicha) feita de mandioca, cará ou batata doce. Todos falam a língua Tupi ramarama, a língua portuguesa é mais utilizada para o diálogo com os não-indígenas.

Os arara vivem de roçados onde plantam mandioca, cará, inhame, batata doce, banana, milho, arroz, feijão, mamão, pupunha. Criam animais como galinhas, ovelhas, porcos e algumas cabeças de gado. Caçam, pescam e coletam produtos da mata para a subsistência. A área ainda é bastante preservada, tendo recursos de caça, embora o peixe já



seja pouco. A terra indígena está próxima a uma unidade de conservação chamada Reserva Biológica do Jaru (Rebio-Jaru). São poucas as áreas da região de Ji-Paraná onde ainda há mata. Além desta área, o restante já foi transformado em pastagens ao gado, por isso há muito cobiça, seja por caçadores, pescadores, palmiteiros ou madeireiros. De vez em quando, ocorre invasões. Em alguns locais os pastos de fazenda invadem limites da área.

Além do plantio das roças e pequena criação de animais, os araras, especialmente as mulheres, produzem artesanato. O artesanato ajuda a mostrar como vivem, como se expressam, se organizam e como se enfeitam. Esse artesanato também serve para uso doméstico coletivo e para vender e difundir realidades sobre sua cultura concreta. Destacam-se os artesanatos feitos de cocos da Amazônia, sementes, penas e de palhas de palmeiras da região e algodão. São matérias extraídas da floresta, retirada com cuidado, para não destruí-la.

Cultivam algodão que é plantado no início do período da chuva. No verão do ano seguinte ele já começa a produzir. Depois de feito o fio do algodão, as mulheres fazem redes e tipóias. Em geral, todas as mulheres arara sabem fazer artesanato, esse conhecimento é passado de mãe para filha. Com a venda do artesanato elas compram materiais necessários para a manutenção da vida, como alimentos, roupas, utensílios domésticos e o próprio material para fazer o artesanato, como facão e lixas.

2 Mito Arara

O mito que abaixo transcrevemos, o qual toma a árvore de jatobá como centro, foi narrado e escrito, na Língua Tupi ramarama e em seguida traduzido para a Língua Portuguesa pelo professor Sebastião Kara'yá Pew Arara, que ensina língua materna e informática na escola da aldeia.

*Mây mãm ma'pây ña' 'et to' út pâra kanãy ña' 'et to xakĩn
nã to'út xit takâga.
Kanãy ña' 'et mate 'oa to'a kanãy mapây 'et towûya ña' xere
ay to'wa 'õn ikap karo at mate pára owã to'wa i'tâ kõam.
Kanãy ña' 'et to mèn kây i'tâ xit takâga i'ke 'wet to'wa
kopât xit takâga 'wet to'wa.
Kanãy ña' 'et to mèn ta'a yeket to'wa .
Kanãy 'at to'a ña' pik, kanãy ña' 'et toyã paramu to'wa, teri
to'wa to xere péga,
kanãy yét mapây 'et towûya ña xere ay
kanãy ña' mèn wa'ye' totia yét mapây piapéya paraĩttem pãñ
pãñ to'wa,
kanãy tap 'et tona'wara a'péw nãn i'kûy to'wa,
xãk mãm ña' mèn at awe wa'ye to'a a'péw nãn ahyâ wa okay
to'wa.
Kanãy 'at totia i'târap wero yãn kotoba
kanãy 'at to'a yurug to'wa, kanãy yét i'târap wa'ye kûra owã
ña' tokõna
to'wa, owã ña tatia ña' xĩm 'ot nãt te'et mât tatia to'wa.
Kanãy ña' 'et i'ke ã to'wa wat owè tap i'ke tap nãn to'wa.
Kanãy ña' 'et kõam mât to' tĩña íttem.
Tap páy mòm aro tén tap 'et aro tén yahmãm tâp péñ
nã to bexéba to'wa, kanãy tap 'et aro téra tap i'tâp nã to'wa.*

Na tradução deste mito, consta que:

Os mais velhos contam para nós que antigamente havia uma mulher grávida... portanto ela vivia magra durante a

Literatura, Educação e Cultura: Caminhos da Alteridade

gestação... até que um dia ela resolveu ir na mata juntar jatobá... quando ela se agachou saiu um arco-íris de sua vagina e se esticou na árvore... falando para ela: _ Mãe pode deixar que eu apanho jatobá para você. Daí, ela ficou com medo e sem entender. Quando saiu para ir embora o arco-íris entrou de volta para dentro dela. Então ela foi embora para casa dela e contou para seu marido, que o filho que ela carregava dentro dela, não era gente, era um bicho. Mas o marido dela não acreditou. Para ele acreditar ela convidou-o para acompanhá-la ao local onde ela havia ido, dai os dois foram.

Chegando lá, o marido da mulher ficou escondido para ver se era verdade. Quando ela se sentou de novo o arco-íris saiu e se esticou na árvore, quando o arco-íris retornava para mulher, nessa hora, o marido veio e cortou o arco-íris em pedaços e foram embora. No dia seguinte o irmão do marido dela, foi ver o que havia acontecido. Chegando lá ele encontrou muita gente e casas construídas da noite para o dia. Entretanto, ele resolveu ir para ver o que estava acontecendo. Lá as pessoas pediram para ele dar recado para mãe deles, que ela fosse lá levar artesanatos para eles, e comer carne.

A história conta que ela levou poucos artesanatos e distribuiu entre eles, aqueles que ganharam artesanatos ficaram sendo indígenas e os que não ganharam, ficaram como não índios. No final da historia eles derrubaram a árvore de jatobá matando a mulher.

A partir da teoria do mito e do contexto histórico faremos algumas reflexões sobre o mito. Arara Pode-se dizer que o tema da fecundação relaciona-o ao mito cosmogônico por relatar a origem tanto do índio, como do não índio. Geralmente, o mito de criação tem como princípio um mito de origem. No caso deste mito a mulher simboliza a fecundação, a origem, o berço, a caverna que protege a semente, o sêmen que dá vida, que ao ser entrelaçada a árvore no seu estado de grávida estabelece a relação com o universo, a criação e a reprodução, com o elo criado no elemento do fantástico pelo arco-íris.

Segundo Campbell (1992, p.249), o primeiro efeito das cosmogonias é a formação do estágio de espaço do mundo. O segundo é a produção da vida dentro da estrutura assim formada: a vida polarizada para a auto-reprodução, sob a forma dual do macho e da fêmea, podendo ser representada em termos sexuais, com gravidez e nascimento. E ainda, conforme o esse autor (1992, p.257-274), o cosmo é um organismo vivo que se renova periodicamente. O mistério da inesgotável aparição da vida corresponde à renovação rítmica do cosmos. É por essa razão que o cosmo foi imaginado sob a forma de uma árvore gigante: o modo de ser do cosmos e, sobretudo, sua capacidade infinita de se regenerar, é expresso simbolicamente pela vida da árvore.

A narração mítica oferece elementos essenciais da criação do mundo e a configuração na criação do índio e do não índio. Nesse pensamento, Campbell (1992), afirma que para o homem religioso das sociedades arcaicas o mundo existe porque foi criado por deuses, e sua própria existência quer dizer que ele não é inerte, o cosmo vive e fala e os deuses se revelam por meio da vida cósmica, neste caso, em nossa análise foi revelado pelo arco-íris.

A mulher no contexto mítico arara pode-se ser assimilada à gleba, as sementes ao *sêmen virille* e o trabalho agrícola à união conjugal. Como podemos ver este fato retoma textos antigos em várias culturas: “Esta mulher veio como um terreno vivo: semeai nela, homens, a semente”. (Athava Veda, XIV, 2,14), e “Vossas mulheres são como campos para vós” (Corão, II, 225).

Assim, quando o mito arara concebe o filho como arco-íris, pode-se considerar a relação cosmológica transfigurada e vivida num plano trans-humano, pois o mesmo corpo que habita a mulher relaciona-se com a natureza, e pode ser relacionada à simbologia do território tribal.

Outro aspecto relevante é dado pelo fato da mulher dizer ao marido estar grávida de um bicho, isso integra o mito de duas formas a cosmogonia, tanto como animal, por considerar o filho um bicho, quanto elemento cosmológico arco-íris, fenômeno aceitável na simbologia do mito indígena. Segundo Eliade (2007), para os indígenas isso reforça a relação com os antepassados, como na forma vegetal: mulher e árvore integram a criação através do arco-íris e do fruto.

O arco-íris é extremamente simbólico no mito cosmogônico, porquanto em todas as culturas teogônicas ou cosmogônicas existe um sentido relacionando-o ao poder da criação entre o céu e a terra.

Reverendo a narrativa mítica verifica-se no fragmento: “vivia magra durante a gestação até que um dia ela resolveu ir na mata juntar jatobá. Quando ela se agachou saiu um arco-íris de sua vagina e se esticou na árvore”. A árvore do jatobá apresenta uma forte relação com o mito cosmogônico sendo muito representativa para a comunidade dos arara, pois a comunidade pode usufruir de seus frutos, da sua seiva e da sua madeira

Eliade (1992, p.124), reflete que o cosmo é um organismo vivo renovado periodicamente e por essa razão foi imaginado sob a forma de uma árvore gigante, assim, a capacidade infinita do cosmo de se

regenerar é expresso simbolicamente pela árvore gigante.

Noutras palavras, pode-se deduzir que a árvore no mito arara representa a ligação ao cosmo com ideais de vida e renovação, pois a natureza possui o poder da criação, da transformação e da recriação, sendo também imortal, com a representação das suas sementes e frutos; ou melhor: o próprio fruto do jatobá é uma semente. A árvore de jatobá guarda, portanto, o mistério da criação ao estabelecer de forma dinâmica um jogo com a criação humana pela forma da mulher, ao mesmo tempo em que o seu filho, o arco-íris, pode ser associado ao seu fruto.

Dessa forma, o arco-íris é um bicho, tem espírito – e, portanto, vontade, senso e humor, mas também é um bicho fluído, que se esvai como a luz, como um espírito fantasma, por isso ele pode se enrolar na árvore. Em boa parte de culturas indígenas da América do Sul, a árvore é uma mulher e vice-versa. Ao enrolar-se na árvore também a fecunda. Como a terra engravida do céu, através do arco-íris.

No trecho “e no final da historia eles derrubaram a árvore de jatobá matando a mulher”, verificamos que o ventre, a caverna, o fato de na antropofagia o primitivo ser devorado, significa o ideal de renovação e ao mesmo tempo de iniciação. São esses rituais de passagem que indicam a iniciação do guerreiro. No caso, derrubaram “arvore de jatobá” e “mataram a mulher” pode estar relacionado ao mito da passagem, à fusão do cosmo ao ser humano, tanto dos índios como não índios. Logo, aqueles que não receberam o artesanato são os não índios. Nisso, como narra o texto do Professor Sebastião – índio arara –, através do



artesanato há uma relação direta do artefato com a identidade arara. Outra relação marcante é dada pelo fato de os indígenas serem os responsáveis pela criação do não índio.

Considerações finais

Os mitos são recortes de memória dos mais velhos da aldeia, e são narrados, apenas quando solicitados, pois os atravessamentos culturais são intensos e apesar de falarem a língua materna tupi ramarama, na comunidade não há mais o costume de contar histórias e vivenciam pouco os rituais míticos.

Relacionado mito aos aspectos da colonização européia, sobre a região dos rios Madeira e Guaporé, onde hoje, situa o estado de Rondônia, iniciada no século XVII, com a penetração missionária logo seguida, no século XVIII com a descoberta da borracha e do ouro e ainda o embate dos Torá, os Parintintins, os Matanawi e, sobretudo, os Muras, contra ao avanço colonizador.

Considerando ainda, os registros de 1833 de que essa localidade, em meados do século XIX, que as comunidades já viviam da agricultura e do extrativismo sendo uma população composta de diversos grupos indígenas, araras, ariquemés, bares, toras e urupás. Como também, que alguns grupos araras, já estavam em boa parte do tempo convivendo entre os neocolonizadores, pois possuíam “relações de parentesco com os civilizados, e até brancos de sua descendência.” (Araújo e Amazonas

1984, p. 139).

Diante desses fatos evidenciados pode-se perceber uma relação entre o mito narrado e os fatos históricos, remontados a antes a antes da colonização e que busca pelo mito cosmogônico explicar o surgimento do povo arara e sua diferença em relação aos outros nativos. Como também, possibilita a interpretação do mito ter sido readaptado para explicar o surgimento dos *não índios* como resultado dos *índios*.

Conforme Campbell (p.268-269), "O primeiro efeito das emanções cosmogônicas é a formação do estágio de espaço do mundo; o segundo é a produção da vida dentro da estrutura assim formada: a vida polarizada para a auto-reprodução, sob a forma dual de macho e da fêmea". Segundo Campbell (p.257), o mito como o sonho permanece numa intemporalidade e o ciclo cosmogônico costuma ser representado como algo que se repete a si mesmo, um mundo sem fim.

Vemos assim, por meio do mecanismo do enredo mítico-ritual da criação que o arco Iris destruído pelo marido da índia deu origem aos índios e não índios, formando um novo corpo, a não forma, "cosmo" (arco-íris), para a forma humana, e a sua fecundação interligada a mulher (representativa do sujeito- o embrião), é ligada à árvore (espaço vida).

Como também é possível considerar por analogia que as influências geradas pelas missões religiosas presentes neste espaço, desde o século XVII, tenham influenciado a reconstrução mítica. Uma vez que a árvore de jatobá e o seu fruto oferecido pelo arco-íris gerou a consciência- do *outro* - *o eu*. Consolidados após a morte do arco íris,



seguida pelos presentes de artesanatos a fronteira cultural espacial-tribal.

Dessa forma, os assuntos apresentados e discutidos nesta análise possibilitou-nos a compreensão da importância do mito para a (re)memorização cultural do povo Karo e revela-nos ainda, o poder da linguagem como memória ritualística em diálogo com a colonização. Em conformidade com Campbell⁵, o qual esclarece: os mitos ajudaram a forma civilizações ao longo dos Milênios e têm a ver com problemas internos e umbrais de passagens. Para ele, através dos mitos buscamos a experiência de nos sentirmos vivos.

Assim sendo, esta análise não buscou uma explicação científica, mas sim, conhecimento e reconhecimento de uma sociedade de base primitiva em diálogo com as interferências da colonização. E além das possibilidades oferecidas pela nossa discussão, ainda pode-se deduzir: A árvore poderia ser a natureza, destruída após o surgimento dos não índios? A destruição do arco Iris e do jatobazeiro, não poderia significar a perda das crenças e costumes após o surgimento dos não índios?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

⁵ "A Mensagem do Mito", Vimeo.com/ 16395054.



BIARD, Auguste François. *Deux années au Brésil*. Ouvrage illustré de 180 vignettes dessinées par E. Riou d'après les croquis de F. Biard. Paris: Librairie de L. Hachette et Cie. 1862.

CAMPBELL, Joseph. *O Herói de mil faces*. São Paulo: Círculo do Livro, 1992.

ELIADE, Mircea. *Aspectos do Mito*. São Paulo: Martins Fontes, 1963.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Pontes, 1995.

STRAUSS, Claude Levi. *Mito e Significado*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

MENÉNDEZ, MIGUEL A. *A área Madeira Tapajós: situação de contato e relações entre colonizador e indígenas*. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992, 281-296.

LEONEL, Mauro. *Etnodicéia uruéu-au-au: o endocolonialismo e os índios no centro de Rondônia*. São Paulo: Iedusp/Iamá/Fapesp, 1995.

LOUREIRO, Antônio José Souto. *O Amazonas na Época Imperial*. 2ª ed. Manaus, 1990.

Vol. 01, capítulo "A Mensagem do Mito", [Vimeo.com/ 16395054](https://vimeo.com/16395054).