

Índios de Rondônia. Vozes da (des) integração e Imaginário da sobrevivência

Edinaldo Bezerra de Freitas *

Resumo:

A história da ocupação da Amazônia, a partir da condução estratégica dos militares nas décadas de '60 e '70, tornou-se de sobremaneira, um momento de extrema violência física e cultural imposta sobre as diversas populações indígenas. Fazer com que as vozes dos sobreviventes testemunhem sobre os acontecimentos, torna-se uma oportunidade de analisarmos complexos mecanismos de cultura, etnicidade e resistência. Nesse sentido, as narrativas do povo Arara de Rondônia, dão parâmetros para reflexões críticas sobre como os próprios indígenas constituíram seu imaginário sobre os acontecimentos, e de como se vêem enquanto mediatizadores entre o passado e presente.

Palavras chaves: imaginário – índios Arara - colonização

Abstract:

The history of the occupation of the Amazônia, from the strategically conduction of de military in decades of the '60 and '70, became of excessively, a moment of extreme imposed physical and cultural violence on de diverse aboriginal populations. To make with that the voices of the survivors testify on the events becomes a chance to analyze complex mechanisms of culture, ethnicity and resistance. In this direction, the narratives of the people Arara of Rondônia, they give parameters for critical reflections on as the proper aboriginals had constituted its imaginary one the events, and of as if they see while connection between the past and gift.

Keys Word: imaginary – Indians Arara – colonization

Vocês sabem que a história do índio é muita coisa mesmo, a gente for sentar falar verdade, pensar, guardar na cabeça, acho que num é todo mundo acho que hoje ta tudo bom, acho que num foi bom pro índio não (Pedro Agamenon Arara)

Introdução

Os estudos sobre o imaginário é uma contribuição teórica, a partir da eleição de simbologias e imagens, constituindo, sobretudo representações da cultura e dos valores de uma sociedade buscando contribuir com sua problematização. Narrativas orais, escritas, iconografias, e todo o complexo da cultura material são matéria prima para este conhecimento (DURAND, 1998).

Assim, vistos como sobrevivente de uma história de destruição e testemunhos de luta e resistência, as populações indígenas de Rondônia reportam em memória e narrativa os

* Universidade Federal de Rondônia. Professor Doutor

aspectos conflitivos advindos do contato interétnico com a chamada colonização recente da Amazônia: construção de estradas, empreendimentos, hidrelétricas, novas tecnologias, agroindústria, migração em massa, dirigida ou espontânea de colonos, distribuição de terras... (NARTINS, 1997).

Nessa dimensão, as vozes desses protagonistas indígenas ganham ainda mais importância, na medida em que representa o eco de um processo de longa duração, demonstrando o quanto a história do Brasil vista pelos próprios indígenas configura em mais de quinhentos anos, um registro de extermínio, esbulho e exploração (FREITAS, 2004)

Aqui, analisamos narrativas de indígenas da etnia Karo – Arara de Rondônia, moradores da Terra Indígena Igarapé Lurdes que comporta um território de 185.534 hectares (demarcado em 1976). Este espaço territorial é coabitado por outra etnia indígena a Ikolem - Gavião, tradicional “inimiga” dos Arara e vista como invasora das suas terras . A língua indígena falada pelo grupo é da família Tupi- rama-rama e são aproximadamente duzentos índios que compõem tal comunidade, distribuída em duas aldeias Iterap e Paigap.

As narrativas formam um conjunto de textos recolhidos oralmente nas aldeias a partir de treze narradores indígenas, gravadas e transcritas, sendo que alguns deles se pronunciaram em língua portuguesa, outros apenas na língua materna e alguns nos dois idiomas. São oito homens e cinco mulheres todos já idosos ou adultos e foram escolhidos como narradores pela própria comunidade, sendo que tais narrativas se destinam para servir de subsídios junto aos professores indígenas Arara, para ser utilizados no processo de educação escolar (1) ¹.

Os narradores

Benedito Nhombeu . 70 anos. Aldeia Iterap

Paulo Mãn, 56 anos Aldeia Iterap

Procópio Na’xot, 59 anos. Aldeia Iterap

Firmino Hotxana, 37anos, Aldeia Iterap – Cacique

Irineu de Oliveira Silva, 68 anos. Aldeia Iterap

Firmino Xit Xabat, 67 anos. Aldeia Iterap

Peoro, 80 anos, Aldeia Iterap

Vitoria Natxa Wên, 65 anos. Aldeia Iterap

¹ (1) O Projeto Karo-Ikoló foi desenvolvido a partir do ano de 2000 a 2002, com contribuição da Secretaria de Educação do Estado de Rondônia e teve como acompanhantes este autor e a antropóloga Betty Mindlin. As narrativas produzidas em língua indígena foram transcritas e traduzidas com auxílio do linguísta Nilson Gabas Jr do Museu Paraense Emílio Goeldi.

Maria Ora Yô, 55 anos. Aldeia Iterap

Cida Yary, 60 anos. Aldeia Iterap

Vitoria Arara, 70 anos. Aldeia Iterap

Pedro Agamenon, 40 anos. Aldeia Paigap – Cacique

Maria Arõy, 30 anos. Aldeia Paigap

O temário das narrativas

Para efeito didático, os professores Arara dividem a sua história em etapas de contato bem definidas:

1. Etapa da maloca – caracterizando o período anterior ao contato com o colonizador, sendo que a maloca representa aqui a moradia tradicional da etnia, que foi substituída depois do contato e que era construída segundo arranjos sociais específicos de parentesco;
2. O contato interétnico inicial, com o impacto da presença dos seringueiros, datado no meado do século passado;
3. O seringal, com o período em que os índios são arregimentados como mão de obra semi-escrava;
4. SPI/FUNAI e a Presença Missionária como instâncias de interferência no grupo;
5. A conquista da demarcação das terras;
6. Tempos atuais.

O contato

O primeiro dado a ser contextualizado é a menção e importância atribuída ao primeiro contato interétnico, descrito como um divisor de águas entre um tempo mítico anterior (o tempo das malocas) e a chegada do colonizador. O tempo da maloca sendo caracterizado segundo as descrições, pela existência de uma população de muitos índios, muitas aldeias, processos migratórios dinâmicos, caça e pesca em abundância.

O primeiro contato interétnico da etnia Arara é explicitamente apontado em nome de um determinado seringalista – conhecido como “Barros”, “o finado Barros” como aparece na fala dos índios (já que se sabe que o mesmo já é falecido).

De forma bastante complexa, este primeiro contato aparece sob a dubiedade característica de como é possível perceber o próprio papel do colonizador. De um lado, o seringalista representa morte e destruição “o Barro andou nas mata, antigamente para acabar o nosso rastro” (Cida Yary), “o Barro que era chefe e mandava matar índio”(Pedro

Agamenon), “O Barro trouxe doença pra nós, matando nós todos” (Firmino Xit Xabat) E de forma bastante visível, uma expressão carregada de sentimento de perda, denunciando a quase extinção do grupo: “os índios Arara eram muito antigamente...os branco acabaram com nossos parentes...matando meus avós, dizem que mataram meus irmãos antigamente, mataram os tios de minha mãe...nós íamos ter muitos parentes vivendo ... fizeram a gente morrer” (Maria Arôy). De fato, o processo de depopulação que se sucedeu a esse primeiro contato foi perverso, chegando a etnia a ser contabilizada em apenas cinquenta indivíduos no período em que se processou a demarcação do seu território nos anos '70 (IZIDORO, 2006).

Por outro lado, aparece a figura do seringalista como aquele que trouxe os produtos industriais, e mesmo como uma espécie de “pai” e “protetor” das aldeias: “só o Barro que defendeu nós antigamente... defendeu a gente dos parentes dele” (Procópio Na’Xot).

A resultante desse processo foi que a grande maioria dos Arara passou a ser arregimentada para o trabalho semi-escravo dos seringais, os índios foram distribuídos por vários e diferentes padrões, levando a muitos deles nunca mais voltar para as suas aldeias. Aliás muitos deles foram entregues ainda criança para ser adotados por famílias de seringueiros ou de seringalistas: “naquele tempo qualquer branco podia levar índio pra criar” (Pedro Agamenon), “o finado Barro que nós conhecemo primeiro e tinha me adotaro e tudonós trabalhando, trabalha la primeiro no seringal, cortava seringa como eu, arruma mulher” (Benedito Nhombu), “naquele tempo a seringa dava muito dinheiro até o próprio índio chegou a trabalhar como empregado desse pessoal...eles botavam os índios pra trabalhar...então eles se sujeitavam a isso, eles obrigavam eles a fazer isso”(Pedro Agamenon). Ou a ênfase discritiva cheia de subjetivação de quem passou pelo processo de adoção: “aí eu fui pro poder dos Branco...Esse casal que me criaram... eles eram seringueiro, aliais foram eles que começaram com os parentes nossos, começaram a ter contato com eles, começaram a amansar dando algumas coisas pra eles, mercadoria, trabalhava para eles, cortava, tirava borracha... e eles... alguma espingarda, uma roupa” (Irineu de Oliveira Silva). Fica assim caracterizada, por um lado a forma de cooptação da mão-de-obra e por outro o regime de exploração de trabalho tipificado da economia seringueira da Amazônia com a denominação de “barracão” (OLIVEIRA FILHO, 1988).

Ao processo de profunda mortandade a que foram submetidos, restava um quadro de fragmentação familiar que de maneira imediata caracterizou o processo de distribuição dessas crianças. A descrição da dolorosa etapa de contaminação pelas novas doenças (sarampos, gripes, diarreias) e pelo irremediável número de mortes, testemunha uma cena apocalíptica: “meu pai andava doente... e o catarro fica no peito... nós pegava catarro também... ai meu pai

morreu e outros também morreu...tempo que nem tem remédio pra tratar”(Benedito Nhombeu). E ao depoimento sentido de perda dos pais, a fala de Cida Yari parece conceber um sentido de orfandade coletivo, certamente dando conta de uma comunidade que de repente se viu ceifada de uma geração anterior: “Nossos pais morreram e nos deixaram. Nossos pais não vivem... Nós estamos sem nossos pais” (Cida Yary).

Mas os conflitos se somaram também ao processo de proximidade com os índios Gavião. Aqueles tradicionais inimigos estavam agora na proximidade de suas aldeias e terminaram efetivando um massacre. Pelas narrativas compreende-se o profundo mal estar que representa até o presente a proximidade de tais “parentes”: “teve o conflito...parentes vinheram por fora e atacaram o parente daqui dos Arara...Ai eles falaram que que o território deles hoje, mas não é verdade, o território é do povo daqui”(Firmino Hotxana), “Depois outro parente matou nós, eles dizem também para eles morarem nessa terra, para eles dizer que são os donos da terra. Nós somos os donos da terra eles dizem . É mentira...depois eles mataram a gente Não é a terra deles antigamente”, “Os índios Gavião mataram o resto de nós, mataro e acabando com o resto dos nossos pais”(Firmino Xit Xabat), “os índios Gavião nos mataram antigamente, cobiçando as nossas coisas”(Vitoria Arara), “os Gavião matou nosso povo...brigaro mataro nosso povo...depois que Arara teve contato é que Gavião foram chegando, passa por dentro das aldeia dos Arara...nós vivia aqui, aqui é nossa terra, não é do Gavião”(Pedro Agamenon).

Seguem-se nas narrativas o aparecimento das entidades e órgãos indigenistas oficiais como o SPI e FUNAI, e a presença missionária descrita apenas no início do contato como católica: “padre que também primeiro entraro lá, o padre ai depois vemos que também trabalhador lá cortando seringa, cortando gaúcho, ele mandou nós trabaiá” (Procópio Na’Xot). E em seguida a permanência até os dias atuais de missionários evangélicos da denominação “Nova Tribos do Brasil” que a mais de quarenta anos se mantém em permanente trabalho de proselitismo catequético entre os índios.

Com relação à presença do Órgão tutor, vale o registro desse período da abertura das estradas conhecidas como transamazônicas, cumprindo o papel de política de ocupação e integração da região amazônica ao Brasil. Nessa circunstância, além do desdobramento que culminou com a demarcação do território indígena denominado Igarapé Lurdes (onde foram alocados além dos Arara os Gavião) e a instalação do Posto Indígena nesse território, o uso de alguns desse indígenas para servir de possíveis interpretes e auxiliares para outras etnias então contactadas. Nesse caso o relato de Pedro Agamenon descreve a sua participação do trabalho de atração com os Surui e os Cinta Larga: “a história de meu trabalho quando a FUNAI surgiu

tive no Surui, naquele tempo que os Surui matava gente mesmo, eu passei quatro meses como funcionário da FUNAI, trabalhando, ai depois do Surui eu fui pro Roosevelt, passei seis meses lá sem sair para a cidade, a FUNAI me pagava pra eu trabalhar lá e eu fui conhecendo os parentes assim. Aí foi que eu cheguei a recordar vendo as coisas que existia índio ainda” (Pedro Agamenon).

A narrativa desta liderança indígena é bastante contundente, suficiente para compreendermos o processo a que esteve submetido a sua etnia. Depois de órfão de pai, foi criado por uma família de seringueiros (inclusive sendo ele um dos Arara que não domina o próprio idioma materno). Segundo ele o momento em que esteve diante de outras etnias e testemunhou a face do contato de maneira mais clara, foi decisivo para sua tomada de consciência étnica. Então, procurou sua mãe e localizou outros parentes e pouco a pouco foi possível reconstituir parte do grupo, em uma espécie de ressurgimento dos Arara: “eu não sabia que estava fora , mas não estava enxergando... pra mim só existia só eu, ai fui conhecendo os outros parentes... ninguém nunca esperava e eu hoje to aqui no meio do meu povo” (Pedro Agamenon).

O amansamento

Mas para compreendermos as representações do imaginário indígena sobre o próprio processo de envolvimento com a colonização, suas contradições e perplexidades, será interessante observar a forma de como se apresentam em suas narrativas o conceito bastante presente de “amansamento”. De um lado temos a tradicional versão de que a chegada do colonizador corresponde ao “amansar” dos índios. Ou seja, o contato sendo descrito como a saída de um estágio de “selva” ou de “ser brabo, rústico” dos índios, para um estágio de ser manso como típico dos brancos: “primeiro nós anda e o gado não tem, num tem nada, anda nu... meu pai num tinha facão, tinha arco, num tinha espingarda, num tem nada, nós anda tudo por aí na beira do rio pescando, matando bicho... E a parte do branco fica chamando, mandando o branco na beira do rio pra amansar nós” (Benedito Nhombeu). Ou seja, o amansamento como o aceso aos bens materiais do colonizador. Ou ainda a discrição do primeiro contato, onde o sentido do amansar se iguala a conhecer e a se utilizar do trabalho dos índios: “o velho Barro que amansou e conheceu nós primeiro... depois de manso tudo que levar aqui é pra eles trabalhar, pra eles sem troco de nada” (Firmino Hotxana).

Mas a utilização do amansamento se presta também para descrever a atitude indígena para com o colonizador: “nós andávamos procurando o branco, amansando o branco”

(Firmino Xit Xabat) e, portanto um processo de via dupla onde de certa maneira duas culturas passam a se conhecer e a se influenciar “Faz tempo os pais souberam conhecer o branco, amansar o branco” (Maria Ora Yô). Ou a mesma utilização do termo para descrever o contato com o Barros, primeiro seringalista conhecido: “meu pai viu os branco faz tempo, ele andava amansando eles, amansando o Barro” (Cida Yary). E ainda nessa dimensão: “a gente morando com a nossa mãe amansando o branco antigamente” (Vitória Arara). Portanto a compreensão dinâmica de um “encontro” complexo entre duas culturas, que ao não se conhecer, teriam diante de si o desafio da alteridade, ou quem sabe o sonho de uma civilização que procura pela outra para tão somente apenas “se saber”.

Outro aspecto que aparece como revelador do olhar do indígena pra si próprio é a forma de como fazem uso do conceito de “mata”, enquanto relação com seu espaço de habitação, isso é, enquanto “meio” e “natureza” e nesse contexto, mediante as presenças ora da própria comunidade indígena ora em relação aos colonizadores. Também aí, as ambigüidades se sobrepõem. De um lado, a mata é o lugar distante, desconhecido, onde moravam os índios: “foi o padre que mostrou os índios para o SPI, antigamente, começou andando, conhecendo os índios, lá longe no mato, onde nós morávamos. O padre depois nos viu aqui nos matos, viram os nossos matos também e os branco do seringal... o Barro... também terminou de nos conhecer aqui ”(Procópio Na’Xot). Por outro lado, a mata é identificada como um antagonismo a própria aldeia indígena: “nós morávamos aqui mesmo, nossas mães moravam, nos criando. Nós não vivíamos no mato... nós não andávamos pelo mato” (Vitória Arara). Nesse caso, no mínimo caracterizando a famosa dicotomia natureza e cultura, e reforçando em paralelo, também a ambigüidade do conceito de “amansamento”.

Os tempos atuais

“Agora nós moramos aqui, seguros aqui, seguros nós estamos, nós estamos falando no nosso lugar mesmo” (Maria OraYô). A fala da indígena realça sobretudo a convicção de luta, conquista e pertencimento ao espaço territorial. Mas certamente não isenta de problemas e ameaças os desafios do presente e do futuro para esta etnia. Por um lado a própria demarcação territorial da terra indígena esteve sobre ameaças, uma vez que junto com a demarcação o governo federal através do INCRA distribuíra lotes de terras para os colonos, dentro do território indígena. Somente após uma campanha de ampla mobilização onde estiravam a frente em maior peso os Gavião, foi possível a retirada de colonos, o que inclusive restou ainda em problemas, haja vista que uma estrada que atravessa o território

continua sendo utilizada pelos donos da fazenda Palmeiral, grande latifúndio vizinho e ao que se sabe, antigo local de habitação dos Gavião. Por outro lado o próprio desafio de convívio entre as duas etnias se traduz em um profundo clima de mal estar pela parte dos Arara, inclusive pelo fato de que a maior parte do território demarcado ficar distribuída entre as aldeias dessa outra etnia, e sua população ser bem majoritária em termos de densidade (a população atual dos Gavião é de aproximadamente quinhentos indivíduos) .

Da parte dos mais velhos, resta ainda um apontar para a insatisfação de ver fora do território demarcado as antigas malocas, onde ficaram sepultados os pais e avos : “que ninguém parava de andar em todo canto, agora não, hoje em dia ta tudo aqui parado, tem um bocado de maloca por aí tudo jogada lá pra cima” (Benedito Nhombu). O eco de saudade e dificuldade em compreender a mudança de costumes pelo sedentarismo parece gritar ainda mais alto, quando se vê nos locais apontados pelos Arara como antigas malocas, o desmatamento, o pasto, o gado, as fazendas, e as cercas de arame eletrocutadas ameaçando e denunciando o perigo de conflito na vizinhança.

E da eloqüente fala do Pedro Agamenon, a reflexão sobre esses novos tempos, onde se configuram imagens de revolta e apreensão e que dão dimensão de um olhar crítico sobre sua própria história:

Hoje a gente ta preocupado, hoje agente ta ai no meio do branco, naquele tempo num se falava em doença ninguém pensava de acontecer o que aconteceu hoje com a gente, ta aí hoje ta sem terra, onde não tinha preocupação, o índio tinha por onde ele pudesse ir pro mato caçar, ninguém perturbava ele. Hoje você sabe que a ambição ta grande, todo mundo pro índio quer terra, você sabe que hoje quem tem maior valor é o fazendeiro, ele tem muito valor porque ele tem dinheiro e nós num tem e você sabe que o pobre hoje não tem valor e tinha muito essas terra aqui Arara, era muito índio era o único povo que tinha muito aqui (Pedro Agamenon)

Dessa maneira, um imaginário que traduz sentimentos de perda, de angustia, de sofrimento, de revolta, mas também ecoando vontade de resistir, de viver dignamente. Um imaginário, como o de uma cultura que se depara com a “queda”, mas também com a “ascensão”.

Referências Bibliográficas

- CUNHA, Manuel Carneiro da.(org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras/ FAPESP, 1992.
- DAVIS, Shelton. **Vítimas do Milagre**. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- DURAND, Gilbert. **O Imaginário**. Rio de Janeiro, DIFEL, 1998.

FREIRE, José Ribamar “Tradição Oral e memória Indígena: A Canoa do tempo” in, **América: Descoberta ou Invenção**. Rio de Janeiro, Imago, 1992.

FREITAS, Edinaldo Bezerra. “Fala de Índio, História do Brasil: o desafio da Etno-História Indígena” in: **História Oral. Revista da Associação Brasileira de História Oral**, nº 7, São Paulo, 2004.

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

MACIEL, Laura Antunes. **A Nação por um Fio**. São Paulo, EDUC, 1998.

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

MEIRELES, Denise Maldi. **Populações Indígenas e a Ocupação Histórica de Rondônia**. Cuiabá, UFMT, 1983.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **O Nosso Governo**, São Paulo, Marco Zero/UFRJ, 1988.

_____ **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro, UFRJ, 1999.

SILVA, Aracy Lopes da. e GRUPIONI, Luís Donisete B.(org.). **A Temática Indígena na Escola**. Brasília, MEC MARI UNESCO, 1995.