

OPITONGG CULTURA KARITIANA: A NARRATIVA MÍTICA DO OPITONGG

Karitiana Culture: the mythic narrative of Opitongg

Emílio Sarde Neto¹
Cristiane de Almeida Anastassioy²
Kelli Carvalho Melo³
Antônio José Karitiana⁴
Adnilson de Almeida Silva²

¹**Universidade Federal do Paraná**
Pesquisador do NUPPER/UFPR
Rua XV de Novembro, 1299, Centro
80060-000, Curitiba – PR
emiliosarde@hotmail.com

²**Universidade Federal de Rondônia**
Pesquisadora do GEPCULTURA/UNIR
Pioneiro-RO
cristiani_almeida@hotmail.com, adnilsonn@gmail.com

³**Universidade Federal da Grande Dourados**
Pesquisadora do GEPCULTURA/UNIR
Rua João Rosa Góes, 1761, Vila Progresso
79825-070, Dourados - MS
kelli_geo@hotmail.com

⁴**Escola Indígena Estadual de Ensino Fundamental e Médio Kyowã**
Aldeia Central Karitiana, Terra Indígena Karitiana
Porto Velho-RO

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo principal destacar a importância da língua, cultura e organização social Karitiana baseado na análise da narrativa mítica de *Opitongg*. Tal narrativa confronta os modelos de valores estabelecidos pelas influências do contato entre a sociedade não indígena e o modo de vida Karitiana. Desse modo, este artigo procura refletir sobre a vivência, a experiência, a identidade e a ideia de pertencimento, como representação de mundo, por meio das relações que se estabelecem interna e externamente.

Palavras-chave: Cultura Karitiana. Povos indígenas. Língua. *Opitongg*. Organização social.

ABSTRACT

This article aims to highlight the primary importance of Karitiana's language, culture and social organization based on the analysis of the mythical narrative of *Opitongg*. This narrative confronts the models of values established by the influences of contact between non-indigenous society and Karitiana's way of life. In this way, this article pursues to reflect about the experience, identity and belonging, as a representation of the world, through internal and external relationships established between the Karitiana's way of life and the "white's society".

Keywords: Karitiana Culture. Indigenous People. Language. *Opitongg*. Social Organization.

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Os Karitiana possuem como língua materna o Tupi-Arikê e contam com uma população aproximada de 400 pessoas; habitam quatro aldeias situadas nos municípios de Porto Velho e Candeias do Jamari, no Estado de Rondônia. Duas destas aldeias, apesar de localizadas em território ancestral, encontram-se fora da área delimitada pela FUNAI.

Essa população passou por vários processos de contatos com a sociedade envolvente, os quais muito interferiram na sua cultura; entretanto, os Karitiana procuram resgatar e manter seus valores imemoriais, como forma de permanência de sua identidade. Hoje, em processo de crescimento demográfico e fortalecimento cultural, reivindicam seus antigos territórios e lutam para que seus direitos sejam respeitados e valorizados como povo.

Uma das formas de valorização da cultura dos povos indígenas é a transmissão do conhecimento por meio das narrativas míticas que são retransmitidas geração após geração. O caráter, o significado de representações e o valor simbólico atribuído a cada etnia indígena, constituem o conjunto peculiar que marca seu processo de organização social de concepção de mundo e nele se operacionalizam as qualidades necessárias ao entendimento de seus símbolos, cosmogonias, espiritualidades que constituem o próprio ambiente de pertencimento identitário.

Destaca-se, também, que mesmo após a interferência da sociedade envolvente, os indígenas, em sua maioria, não esquecem ou abandonam com facilidade seus mitos, porque neles está a essência de sua cultura e identidade, caracterizando a permanência (SAHLINS, 1997, 1997a, 2003 [1985]), como condição para o exercício das experiências adquiridas no espaço.

Em assim sendo, intenta-se neste artigo, analisar a narrativa mítica de *Opitongg*, como um dos componentes da cosmogonia da cultura Karitiana, de forma que possa colocá-la como um comparativo frente aos modelos de valores estabelecidos pelas influências do contato com a sociedade envolvente e o modo de vida dessa etnia.

Para melhor compreensão do universo Karitiana, em seus aspectos socioeconômicos, ambientais e culturais, foi realizado trabalho de campo em abril de 2012; optou-se pelo método da fenomenologia, cuja preocupação é com a descrição direta da experiência tal como ela se apresenta.

O referencial teórico deste trabalho se apoia, fundamentalmente, nos conceitos da Geografia Cultural (CLAVAL, 2001, 2002; ALMEIDA SILVA, 2007, 2010; GIL FILHO, 2008); na Antropologia e História (MIRCEA, 1992) e na Filosofia (CASSIRER, 1978 [1944], 1992 [1925], 1994 [1944], 2001 [1944], 2004 [1926]).

2 O POVO KARITIANA E O SEU PERCURSO HISTÓRICO

Os primeiros contatos dos Karitiana com os não indígenas ocorreram ainda no final do século XVIII, quando da entrada dos bandeirantes na região em busca de riquezas, principalmente as chamadas “drogas do sertão”.

Nesse período, a influência externa pode ser considerada de baixa intensidade; todavia, no início do século XX, com a chegada de caucheiros e seringueiros, boa parte da etnia foi dizimada e os sobreviventes foram submetidos a um regime servil de exploração durante muitos anos (MEIRELES, 1983). Essa condição é exposta por Santos (1980, p. 61) ao afirmar que:

[...] A escassez de mão-de-obra para trabalhos produtivos e domésticos era notória na Amazônia, desde os tempos iniciais da colonização. O índio foi por isso arregimentado; tornou-se remador forçado, pescador do homem branco, lavrador, serviçal e até soldado de infantaria. Para tais atividades era arrancado de sua aldeia e escravizado, constasse ou não das estatísticas sobre escravos. A despeito da resistência de religiosos, etc., tudo indica que o saldo final foi a escravização, com as alternativas de morte, ‘amansamento’ ou a difícil fuga para as selvas centrais. Em breve, o índio iria tornar-se também extrator de borracha [...].

Assim, na região, no início do século XX, ocorria um momento histórico atrelado às reconfigurações espaciais e o estabelecimento da geopolítica de ocupação. Em 1907, o Presidente Afonso Pena efetivou a ligação entre Cuiabá e Santo Antônio do Rio Madeira, tendo como fulcro a comissão construtora de linhas e telégrafos chefiada pelo Marechal Candido Rondon.

Em tal sentido, além do assentamento da linha telegráfica e serviços afins, afirma Pinto (1993, p.115), “essa comissão construtora foi incumbida, também, de efetuar o levantamento geográfico, botânico, zoológico, geológico, etnológico e antropológico, e de verificar a situação das tribos indígenas existentes naquele sertão”.

O choque entre culturas distintas – a indígena e a nãoindígena – produziu genocídio contra os indígenas, o que só diminuiu quando a comissão construtora da linha telegráfica, pelo exemplo e comando do seu chefe, impôs uma nova ordem aos viajantes daquelas paragens: “Morrer se preciso for, matar nunca”, que depois passou a ser o lema do Serviço de Proteção aos Índios, criado em 1910, sob a chefia de Rondon (PINTO, 1993, p.117).

Desse encontro de sociedades com modos de vida tão díspares, os indígenas sofreram com moléstias pulmonares, que levaram à grande redução de sua população através de doenças até então desconhecidas, tais como a gripe, pneumonia, coqueluche, tuberculose e outras.

O papel atribuído ao órgão governamental instituído, segundo Ribeiro (1986, p.208 [1970]) era “não somente garantir a terra e suas condições de índios, mas também defendê-los das doenças transmitidas pelos brancos cuja alta letalidade em populações virgens de contatos ameaçava levá-las a extinção”.

Outro elemento marcante nesse período foi a evangelização dos Karitiana, promovida pela Igreja Católica, que pretendia transformar o indígena em “ser civilizado”, segundo a doutrina religiosa, visto que os indígenas eram considerados promíscuos, boêmios, indisciplinados, indolentes e inconstantes, curiosos, aproveitadores e interesseiros. Essa condição imposta aos indígenas e que implicava na negação de sua cultura é descrita com propriedade por Moser (1993, p. 42), “[...] O índio passava assim por um processo de acelerada mudança na sua cultura, era obrigado a aprender a língua portuguesa, a aceitar a cultura ocidental: vestir pensar e agir igual ao ‘branco’ e aceitar a sua religião. Teve que esquecer sua forma de ser e viver [...]”.

A subordinação Karitiana ao cristianismo católico, sob a forma de catequização, teve início, aproximadamente, na metade do século XX, sendo que dois indígenas foram batizados na Catedral de Porto Velho na década de 1950 (HUGO, II, 1991, p. 259 [1959]).

Posteriormente, os Karitiana foram submetidos ao processo de evangelização realizada pelo *Summer Institute of Linguistics*. Os missionários formaram indígenas pastores e construíram um templo na aldeia. Os membros do *Summer* foram retirados da área, mas os pastores indígenas continuam a manter contato com o instituto (MEIRELES, 1983, p.108).

Em decorrência da ação missionária, na atualidade é possível presenciar outras correntes religiosas de origem cristã protestante como a Assembleia de Deus e a Igreja Pentecostal que atuam nas Terras Indígenas, inclusive com pastores das próprias etnias, além da interferência política eleitoreira dos não indígenas, o que ocasionam sincretismo religioso e geram novos caciques políticos, que atingem as lideranças tradicionais, dividem a atenção e o fervor da comunidade entre os indígenas cristãos e os praticantes da espiritualidade ancestral.

A ação geopolítica com os seringais da região e as interferências missionárias foram potencializadas com as políticas de ocupação da Amazônia, geradas por questões de geopolítica – entre elas a de Segurança Nacional – e consolidadas com os Projetos de Colonização do Governo Federal nas décadas de 1960 e 1970, com a atração de milhares de migrantes para Rondônia, o que, mais uma vez, propiciou o encontro de sociedades, agora de forma mais definitiva, implicando na reconfiguração dos territórios indígenas com a fixação de limites que, em muitas vezes, descaracterizou os territórios culturais das etnias.

Com a reconfiguração empreendida no período, órgãos coordenadores da ação estatal na região foram criados para organizar a ocupação e a exploração da área. A prioridade era a fixação

do pequeno produtor e a rodovia Transamazônica abriria caminho para os migrantes, que vinham com esperança de obter um dos lotes de terra distribuídos pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). O caso da colonização agrícola rondoniense é considerado como modelo fundiário, ainda que intensamente criticado em virtude dos inúmeros problemas de ordem ambiental, social e econômico; com isto estabeleceu-se uma dinâmica jamais ocorrida anteriormente, conforme contextualiza Amaral (2007, p. 32):

[...] A partir de 1970, em Rondônia, a relação homem/natureza vem sendo permeada pelo processo de colonização agrícola. Os migrantes-colonos que lá chegaram eram, na sua maioria, camponeses expropriados das regiões centro-sul e também do nordeste, em virtude da expansão tecnológica (mecanização agrícola) e fruto de uma estrutura fundiária socialmente injusta – baseada na concentração da terra [...].

O fato é que, mesmo com a política de distribuição de terras, muitas famílias não foram beneficiadas e iniciaram invasões de toda ordem nas áreas indígenas. Adiciona-se, nesse contexto, que a política adotada na região de modo algum previa a preservação dos territórios indígenas e em muitos casos houve a redução e expulsão de etnias para dar lugar a propriedades privadas; além disso, várias aldeias tornaram-se sitiadas por assentamentos, madeireiros e mineradores.

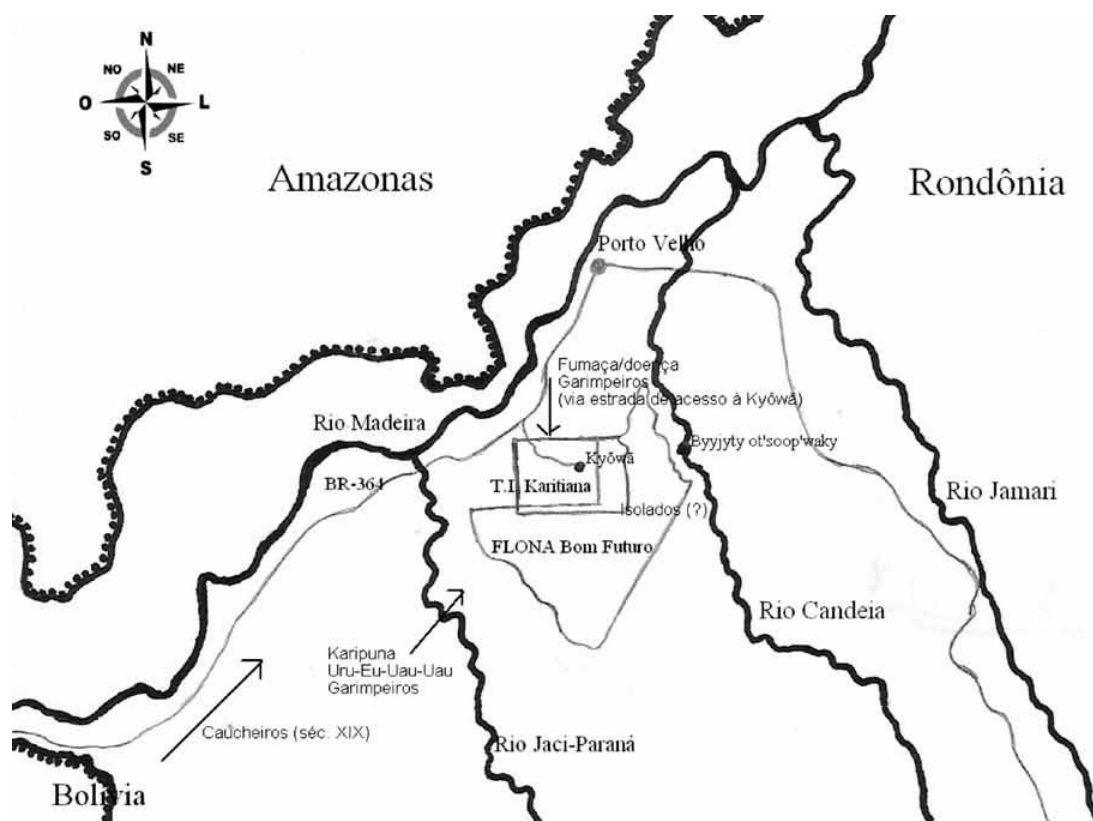
Nos anos oitenta iniciou-se a extração do minério de ouro a aproximadamente quinze quilômetros da Terra Indígena Karitiana, por meio da instalação do garimpo “Maria Conga” (MOSER, 1993), cuja denominação, para os indígenas, deriva de um prostíbulo que aglutinava os garimpeiros nas noites. Esse garimpo possuía, além de maquinaria para extração de minérios, uma pista de pouso de aviões e casas construídas em alvenaria; ainda hoje suas ruínas podem ser avistadas.

Nesse mesmo período, ocorreu a pavimentação da BR-364, o que facilitou o deslocamento da comunidade para a cidade de Porto Velho; todavia, a BR-364 também proporcionou a entrada de invasores com maior frequência, em decorrência de situar-se a quarenta e cinco quilômetros da Terra Indígena Karitiana. Tal condição perpetua-se nos dias atuais, apesar do controle e policiamento do Estado e da vigilância dos indígenas.

No acervo documental da FUNAI, projetos de desenvolvimento econômico foram implantados também nas áreas indígenas, com a introdução de vários cultivos agrícolas, uso de máquinas e ferramentas, reaberturas de estradas; cogitou-se até mesmo a criação de gado para corte e leite (FUNAI, 1980).

Apesar de todos os obstáculos, os Karitiana mostram-se resistentes, como povo, embora tenham sido considerados, por alguns autores, como extintos na década de 1950 (RIBEIRO, 1967 apud MEIRELES, 1983, p.107). Atualmente, passam por um crescimento demográfico razoável, perfazendo aproximadamente 400 indivíduos. Além do retorno aos antigos territórios, os Karitiana lutam para fortalecer sua língua e costumes aproveitando, principalmente, a educação escolar e a Associação do Povo Karitiana (APK) - para ampliar a acessibilidade aos benefícios da sociedade envolvente e suas instituições.

Em 2010, com a construção do complexo hidrelétrico do rio Madeira, os Karitiana receberam compensações pelos impactos ambientais. Dentre suas reivindicações, foi construída na Aldeia Central uma escola, um posto de saúde, banheiros e alojamentos e na Aldeia *Byyjyty Ot'sop'Aky* (rio Candeias) estruturas sanitárias. Os Karitiana receberam, também, veículos e máquinas para facilitar a produção e o transporte da comunidade para a cidade de Porto Velho.



VANDER VELDEN, 2010. Os Karitiana no cenário regional (séc. XIX-XXI).

3 ORGANIZAÇÃO SOCIAL DOS KARITIANA

Após o período de quase extinção étnica dos Karitiana, os missionários do *Summer Institute of Linguistics* adotaram como estratégia formar pastores indígenas e incumbi-los na responsabilidade de organização das igrejas, na evangelização e manutenção dos fiéis.

Essa nova forma de representação, em que os pastores tornaram-se lideranças religiosas, confronta-se diretamente com os valores culturais e evidencia a diminuição do papel social e político do cacique e dos pajés (*tasosypo táignia*) e sua medicina espiritual. Outro dado importante ocasionado pelo decréscimo populacional foi a introdução de novos valores e formas de vivência de matriz cristã, o que tem propiciado os casamentos interétnicos, principalmente com não indígenas, de modo a ocasionar a ruptura do sistema de parentesco e o casamento nos moldes Karitiana.

As mudanças estéticas na paisagem geográfica das aldeias são igualmente percebidas, especialmente com a construção de igrejas em alvenaria que se opõem às construções habituais de paxiúba (*Socratea exorrhiza*) – uma espécie de palmeira regional – e madeira. Os aspectos materiais também se estendem ao espiritual, isto é, os cultos religiosos apresentam-se como um grande entretenimento na comunidade, as músicas e sermões na língua materna fortalecem o cristianismo; os investimentos tecnológicos da igreja na comunidade inebriam até mesmo os Karitiana mais reticentes a essas mudanças, enquanto a cosmogonia ancestral enfrenta crises de identidade, embora parte considerável da etnia ainda a pratique.

Outro elemento recém-incorporado ao mundo dos Karitiana é a escola, sendo que a aldeia Central dos Karitiana possui duas unidades escolares que funcionam no mesmo prédio. A escola é o maior atrativo da comunidade, em virtude de aglutinar todos os indígenas. O acesso à informática, aos livros e às dinâmicas escolares é o maior elo com a sociedade não indígena.

A escola possui um quadro de professores indígenas Karitiana para atender às séries iniciais do Ensino Fundamental e um quadro de professores não indígenas que oscila de acordo com

a realidade das contratações do Governo do Estado, responsável pelo contrato dos professores que atuam nas duas escolas.

Como parte do processo educacional, a Casa da Língua, denominação indígena para a cabana do Conselho Indigenista Missionário – CIMI - contribui com a elaboração de projetos de alfabetização em língua materna. A Casa é organizada e dirigida pela missionária irmã Emília Altini, atual vice-presidente do CIMI de Rondônia; o CIMI desenvolve projetos, distribui o periódico Panewa e atua, segundo os indígenas, como grande colaborador dos Karitiana nas reivindicações de seus direitos.

Com os contatos interétnicos, o arco e a flecha foram substituídos pelas espingardas, ocasionando a perda das antigas habilidades com as armas tradicionais. Houve a introdução da criação do porco doméstico e da galinha, bem como da carne de gado, dos enlatados, do arroz, do feijão e do macarrão, que passaram a ser consumidos em grandes quantidades. Esses produtos são adquiridos em açougues e mercados da cidade. Os antigos roçados ainda são muito praticados, mas na maioria deixaram de ser coletivos.

Outros produtos passaram a ser cultivados e coletados para o comércio na cidade (pupunha, castanha da Amazônia, palmito etc.). A introdução do açúcar, dos refrigerantes e doces trouxe o problema das cáries e a diabetes. O artesanato e o contracheque dos professores indígenas são a maior fonte de renda para grande maioria dos indígenas, que produzem grande quantidade de artefatos para serem comercializados na cidade em exposições públicas em praças e eventos culturais.

A questão da saúde nos moldes da sociedade envolvente apresenta-se como uma nova forma que rompe com os padrões e os valores culturais. Neste caso, o posto de saúde foi construído pela empresa Santo Antônio Energia e atende de forma ampla; os profissionais da saúde, enfermeiros, auxiliares de enfermagem, dentistas e outros, são contratados por uma empresa terceirizada e com posto de apoio em Porto Velho: a Casa de Saúde Indígena (CASAI). Além do atendimento no posto de saúde, o grupo da “endemia” da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) - cuida do fumacê para controlar a expansão e os focos de malária e outras doenças ocasionadas por vetores.

Em relação à organização interna, a administração está dividida entre os caciques e as lideranças, sendo que estas atuam principalmente em âmbito externo, devido à facilidade linguística no estabelecimento das relações com a sociedade envolvente. O cacique tradicional (*byyj*) cuida somente da administração cultural Karitiana, como a definição da realização das festas tradicionais, os lugares de plantio, as indumentárias indígenas e seus respectivos significados, a passagem da tradição oral e o direito consuetudinário de substituição administrativa.

O papel do *byyj* Karitiana coincide com o observado por Mauss (2003 [1904]), que descreve sua atuação pelo entendimento e maneira como se dispõem no espaço, mediante uma ordem classificatória, ou seja, pelas configurações em que os grupos sociais se organizam por meio de uma hierarquia, divisão de tarefas, responsabilidades e manifestações culturais.

Os valores espirituais, hoje, são pouco difundidos e aplicados e têm como base as curas através das plantas, rezas e simpatias; logo, todas as manifestações de doença ou de saúde estão relacionadas às influências dos espíritos no cotidiano da comunidade. Os espíritos atuam como mediadores dos Karitiana, ou seja, todas as realizações (trabalho, casamento, pesca, caça, danças, entre outras) são manifestas pela vontade dos espíritos na lógica de construção e ordenação de mundo e nas relações internas e externas estabelecidas.

Assim, as manifestações sem explicações são obras de bruxaria ou feitiçarias vindas de outros locais e a cura só pode ser realizada através do pajé (*tasosypo táignia*). O caso do *gopatoma*, remédio ancestral e espiritual, é aplicado somente pelos antigos praticantes da antiga religião.

Na organização Karitiana, existem ainda os caciques políticos (*tasopitá byja*) escolhidos pela comunidade em assembleias; tais caciques assumem cargos políticos na cidade como, por exemplo, o de presidir a Associação do Povo Karitiana (APK). São incumbidos de representar a

etnia em encontros nacionais e internacionais e mediam acordos políticos com empresas privadas, ONGs e Estado.

Os caciques políticos, normalmente, possuem divergências e transmitem as vontades dos segmentos comunitários a que pertencem. Logo, estão ligados a partidos políticos e refletem, na militância, a linha ideológica a que se filiaram.

4 A CULTURA E OS COLETIVOS INDÍGENAS

O espaço é um dos principais focos de análise geográfica, a qual, desde seus primórdios como ciência, mantém-se voltada para as abordagens da diversidade da superfície terrestre, seja nos aspectos humanos ou físicos. No contexto da modernidade, no final do século XIX, têm-se as preocupações com as relações sociais, cultura e natureza como objeto de investigação, ainda que romântica, idílica, descritiva e as culturas vistas como exóticas, de maneira a evidenciar o pensamento vigente no período.

A relação entre o espaço e a cultura e suas vivências sensíveis são muito recentes; especialmente no final dos anos 1970 ganha relevância enquanto uma nova abordagem cultural, cujo enfoque é marcado pelas questões sensíveis dos seres humanos, ou seja, pela pertinência fenomenológica, em que os valores das diferentes sociedades e agrupamentos humanos são possibilidades para compreender as distintas visões de mundo. Nessa perspectiva, compreende-se que a cultura é fortemente ligada ao sistema de representações, significações e valores que admitem as várias formações de identidades, em que estas se manifestam por meio das construções compartilhadas socialmente e expressas espacialmente.

A cultura representa o modo de vida por meio não apenas da produção material, mas também, e principalmente, da produção imaterial como os valores morais, éticos, espirituais, culturais, representações, símbolos e significados que se manifestam social, espacial e culturalmente, cujas dimensionalidades são atribuídas de determinada etnia ou sociedade, o que a torna distinta das demais, em razão de sua relação e apreensão de mundo.

Em tal contexto, a Nova Geografia Cultural e Humanista vincula-se aos estudos fenomenológicos e consiste num conjunto de abordagens para se aproximar das relações entre o espaço e a cultura.

Nesse sentido, Claval (2001) infere que a Geografia Cultural estuda a repartição dos homens, de suas atividades e de suas produções na superfície terrestre e procura explicar como os distintos agrupamentos se realizam no ambiente, como condição de (re) construção, exploração e de (re) arranjos.

A identificação e percepção que os seres humanos possuem sobre o espaço resultam na constituição da sociedade, ou seja, na organização da própria sociedade e, conseqüentemente, do território, uma vez que atribui qualidade ao mesmo, realiza o pertencimento e o enraizamento (BONNEMAISON, 1981, p. 261-262).

O pertencimento identitário ao território encontra-se associado aos fenômenos culturais e não pode ser desprezado na abordagem geográfica. Com base nesse pressuposto, pode-se afirmar que os vários eventos culturais realizados pelos Karitiana visam ao fortalecimento cultural, inclusive como condição de sua sobrevivência enquanto povo; o mais notável são as manifestações, ainda que adaptadas nas representações (música, teatro e dança) e, principalmente, a conservação das narrativas míticas que ajudam a compreender o seu universo cultural como pertinência do modo de vida.

A pertinência interligada à permanência cultural foi observada em abril de 2012, com a participação dos autores deste trabalho na Semana dos Povos Indígenas², realizada na Aldeia Karitiana, onde foi apresentada uma representação cultural, em formato teatral, intitulada “O mito do *Opitongg*”.

A narrativa confronta os modelos de valores estabelecidos pelas influências da religião cristã e da sociedade moderna com a sabedoria Karitiana. A desobediência ao cacique (*byyj*) levou um indígena “transgressor” – aos ensinamentos do líder e dos conhecimentos ancestrais – a um desenrolar trágico: a perda da vida, em decorrência da ruptura dos valores cosmogônicos.

Sinteticamente apresenta-se, abaixo, a narrativa de Antônio José Karitiana³, cujo contexto tem como resultado um exemplo moral que regula a vida dessa etnia e reafirma a possibilidade de construção das relações entre a etnia, das leituras possíveis sobre o espaço e a inter-relação com a sociedade envolvente:

Nos tempo antigamente (como se referem ao período antes dos contatos) o **byyj** chamava a atenção dos mais jovens da comunidade para os perigos de ignorar os valores espirituais, sociais e culturais dados pelos antepassados. O cumprimento dos conselhos e ensinamentos do **byyj** ocasionaria benefícios aos indígenas, que assim poderiam adquirir sabedoria e conhecimentos necessários para a sobrevivência, porque eram plenos de experiências vividas que garantiam aos Karitiana compreender as relações de seu mundo. O cacique aconselhou a todos os jovens a não saírem para caçar ou coletar frutos e tubérculos, pois existiam vestígios de uma cobra gigante nas redondezas, mas um indígena, muito audacioso, chamado Opitongg resolveu não cumprir as ordens do **byyj** e foi caçar. Ao parar embaixo de uma árvore para descansar pegou no sono e foi devorado pela cobra grande. Todos deram pela falta de Opitongg, mas não saíram para procurá-lo, porque tinham medo de desobedecer aos conselhos sábios do **byyj**, e terem o mesmo destino de Opitongg. Passaram-se alguns dias e não havia notícias do paradeiro de Opitongg, entretanto, em determinado momento na maloca o espírito de Opitongg se manifestou e tentava se comunicar para dizer a todos que estava vivo mesmo depois de ter sido comido pela cobra grande. O pajé (**tasosypo táignia**) viu o espírito do índio e comunicou a todos o que havia acontecido. Opitongg se arrependeu, mas já era muito tarde para se lamentar, então fizeram uma reza e coletaram os mais diversos tipos de plantas que trazem paz aos espíritos dos homens mortos que vagam pelo mundo. Assim, o espírito de Opitongg nunca mais voltou. Segundo os indígenas essa história serve de exemplo aos mais jovens para que não desobedeçam aos mais velhos e não suceda o mesmo que aconteceu com Opitongg.

As narrativas são importantes instrumentos orais que descrevem as grandes façanhas dos heróis míticos criadores (demiurgos) de sua cultura. A participação constante dos demiurgos na vida dos Karitiana reflete a diversidade e a grandiosidade da riqueza cultural da etnia.

Dessa forma, pode-se afirmar que a narrativa de *Opitongg* é uma representação social que organiza o espaço e realidade, porque é [...] “muito mais do que uma observação ou opinião sobre o mundo, o ato de representar é a expressão de uma internalização da visão de mundo articulada que gera modelos para a organização da realidade” (GIL FILHO, 2008, p. 24).

Os coletivos humanos organizam seu espaço de ação, ocasionados por interesses de sobrevivência e as representações são criadas para manter a ordem e apreender a visão de mundo. A organização e sobrevivência ocorrem por meio das relações que são realizadas qualitativamente no espaço, onde o indivíduo e o coletivo conferem sentido à vida por meio das representações.

A narrativa descrita consubstancia-se como representação da organização espacial e social dos Karitiana, em virtude da qualidade dos valores que desenvolvem no espaço, ainda que novas representações sejam inseridas e se confrontem com aquelas experimentadas desde tempos imemoriais.

Os Karitiana estão em constante contato com a sociedade envolvente, por meio dos professores que lecionam na aldeia e pelas viagens que realizam a capital de Porto Velho. Essa proximidade, de certa forma, interfere no modo de organização do espaço da aldeia, assim como nas

representações e presentificações de seu mundo. Logo, eles buscam alternativas para confrontar essa aproximação que, dependendo do grau, pode causar disparidades na assimilação cultural. Uma das alternativas, então, são as apresentações culturais que fazem na aldeia de suas histórias míticas e seus ancestrais como, por exemplo, o *Opitong*.

Embora a aproximação com a sociedade envolvente tenha modificado seu modo de vida, sobretudo nos aspectos da espiritualidade e das relações sociais, o aspecto cultural é muito significativo e a retomada e transmissão de suas histórias míticas possibilitam-lhes construir permanentemente seu mundo.

Destarte, por meio das representações simbólicas e presentificações, os grupos humanos buscam dar razão e explicações para sua existência material e espiritual e compreender os fenômenos do seu mundo (ALMEIDA SILVA, 2010).

Essa questão conduz à reflexão de que existe uma infinidade de universos que não são facilmente conhecidos se não considerarmos as diversidades culturais, visto que cada agrupamento ou coletivo humano possui suas próprias representações, ou seja, o espaço de representação se caracteriza como experiência da espacialidade que se origina do sujeito e suas contextualizações. Isto é, um espaço simbólico que transcorre o espaço material e projeta a nossa organização no mundo (GIL FILHO, 2008).

Então, o espaço geográfico reflete a teia das múltiplas representações culturais, em decorrência das distintas vivências e experiências que os seres humanos constroem ao longo de suas existências em seu espaço de ação; a cultura um dos elementos que compõem o conjunto das representações porque nela:

[...] repousa a transmissão, de uma geração a outra ou entre parceiros da mesma idade, das sensibilidades, idéias e normas. Ela inclui a imagem do meio ambiente próximo e os conhecimentos, práticas e ferramentas que permitem tirar partido dele [...] A cultura é a soma dos comportamentos, dos saberes, das técnicas, dos conhecimentos e dos valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas e, em outra escala, pelo conjunto dos grupos de que fazem parte. A cultura é herança transmitida de uma geração a outra. Ela tem suas raízes num passado longínquo, que mergulha no território onde seus mortos são enterrados e onde seus deuses se manifestaram. Não é, portanto um conjunto fechado e imutável de técnicas e de comportamentos (CLAVAL, 2002, p.141-142; CLAVAL, 2001, p. 63).

As palavras de Claval permitem compreender que a cultura é constituída essencialmente por representações, criadas e transmitidas, principalmente, por sucessivas gerações, o que confirma o caráter de pertencer a algo, de ser integrante de um mundo compreendido por signos, significados, símbolos e representações, cuja apreensão e organização do mundo são reafirmadas por ideias, etnossaberes, narrativas e valores que influenciam no arranjo espacial e nos modos de vida.

Outra compreensão é que a vivência e a experiência não estão dissociadas da cultura e que as narrativas, como integrantes desse processo, encontram-se num *continuum* hereditário, no caso indígena, como construção e mediação dos demiurgos que alicerçam a base da vida, como história das representações que contribuem na organização social, espacial, territorial e espiritual.

Assim, as representações constituem-se como linguagem com seus códigos, signos e significados que são compreendidos pela vivência e pelo usufruto que cada coletivo humano realiza, ou seja, pelo discernimento representativo que realiza no mundo, como condição de sua existência perante si e aqueles que não integram seu universo de representação.

5 A IMPORTÂNCIA DA LÍNGUA PARA O FORTALECIMENTO DA CULTURA KARITIANA

Abordar a linguagem inclui uma série de desdobramentos imprescindíveis para compreender a cultura e a trajetória histórica de cada povo, visto que a linguagem constitui-se como meio básico à organização, à experiência e ao conhecimento humano.

Desse modo, a linguagem é a carruagem da cultura e se manifesta por meio de sinais, signos, representações e significados se insere como mundo do conhecimento, em que a língua é sua expressão maior e estabelece a comunicação e o diálogo, através de códigos específicos.

A valorização da língua materna, Tupi-Arikê, pelos Karitiana é uma das formas de fortalecimento da sua cultura e ajuíza a linguagem na qual esses indígenas constroem e vivenciam seu próprio universo. Por isso, eles lutam constantemente pela preservação de suas tradições, repassando seus ensinamentos aos mais jovens.

Na verdade, a linguagem, dentre outras características, é a “chave” que permite conhecer todo o universo cultural de um povo. A cultura de um povo pode ser identificada pelo conjunto das respostas que esse povo dá às experiências pelas quais passa e aos desafios que sofre. A linguagem, bem como a cultura, se ajusta ao longo do tempo, por se apresentar como dinâmica; embora sua intensidade de conformação possua uma variação de povo para povo. Isto decorre da apreensão e do uso que se realizam por meio dos símbolos, signos, sinais, significados e representações de mundo.

Para Cassirer (1992, p.21-26 [1925]), a linguagem tem o sentido expressivo do “acontecer subjetivo e objetivo, o mundo ‘interno’ e ‘externo’ [...] é a própria linguagem que conduz a tais articulações e as desenvolve na sua própria esfera”, ou seja, conforme afirmação de Almeida Silva (2010, p.93) “através dela é que o indivíduo em-si-mesmo ou o coletivo se realizam perante o seu mundo e se distinguem simbolicamente em relação aos demais seres”.

É inegável que o pensamento simbólico e o comportamento simbólico estão entre os traços mais característicos da vida, e que todo o progresso da cultura humana está baseado nessas condições [...] o princípio do simbolismo é a palavra mágica [...] que dá acesso ao mundo especificamente humano, ao mundo da cultura humana [...] (CASSIRER, 1994, p. 51-63 [1944]).

Assim, enquanto conjunto de símbolos, a cultura é um produto da capacidade inerente à espécie humana e que a diferencia dos outros animais: o pensamento simbólico. Sua conjuntura encontra-se respaldada pela linguagem “[...] representação simbólica que está presente no mundo humano e se decodifica como ‘ponte’ de acesso ao mundo e de acesso ao pensamento, isto é, permite a relação análoga com o presente e o inatingível através da espiritualidade” (ALMEIDA SILVA, 2010, p.148).

Essa linguagem – representação simbólica – é perceptível na narrativa mítica de *Opitong*; na narrativa, os símbolos, as representações e os significados que conectam a materialidade ao mundo transcendente, é condição de explicar os fenômenos sobre os quais o ser humano não possui o conhecimento pleno, isto é, a relação das “coisas” e entre as “coisas” que não compreende de forma estruturada, assim [...] *o pajé (tasosypo táignia) viu o espírito do índio e comunicou a todos o que havia acontecido. Opitong se arrependeu, mas já era muito tarde para se lamentar, então fizeram uma reza e coletaram os mais diversos tipos de plantas que trazem paz aos espíritos dos homens mortos que vagam pelo mundo [...]*.

A argumentação Karitiana se alicerça como representação simbólica e traduz as experiências indispensáveis à cultura, ao modo de vida e estabelecem as relações internas e externas necessárias, que possibilitam a compreensão de como concebem seu território, seu espaço e seu universo pleno de significados, cujos códigos são apreendidos cultural e espiritualmente.

Há de se notar que a ruptura dos códigos representativos da cultura ocasiona interferências tanto de ordem cultural quanto de ordem ancestral, gerando resultados negativos para a etnia,

conforme reproduzido no texto: [...] o *byyj* chamava a atenção dos mais jovens da comunidade para os perigos de ignorar os valores espirituais, sociais e culturais dados pelos antepassados. O cumprimento dos conselhos e ensinamentos do *byyj* ocasionariam benefícios aos indígenas, que assim poderiam adquirir sabedoria e conhecimento necessários para à sobrevivência, porque eram plenos de experiências vividas que garantiam aos Karitiana compreender as relações de seu mundo [...].

Destarte, a representação simbólica, para Cassirer (1992, p.24 [1925]), possui o sentido de que “as coisas do mundo só existem como aparências e ao interpretá-las é que passamos a dar formas e funções”. Esse aspecto possibilita que:

[...] o homem como ser simbólico relaciona-se com a realidade diversa dos demais seres do mundo, sendo que só ele pode responder aos estímulos do meio externo ou interno por um complexo processo de pensamento adquirido por meio das formas com sentido simbólico de representação, nos quais delinea objetivamente e subjetivamente [...] [...] a linguagem entra em cena não como um simples descrever das coisas, mas como reflexão das emoções humanas, não é uma mera transmissão de pensamentos ou conceitos, mas porque possibilita a realização humana por meio de ações apropriadas. Logo, a linguagem é um dos caminhos essenciais do espírito, porque alcança a passagem do mundo sensorial para o mundo da visão e da representação (ALMEIDA SILVA, 2010, p.119, 148).

Desta forma, o sistema de signos se realiza com a incorporação dos elementos linguísticos, artísticos, matemáticos entre outros, e esse sistema fixa o significado, sendo que diferentes estruturas de linguagens têm correspondência direta com diferentes estruturas de pensamento (CASSIRER, 1994, p. 60 [1944]). Essa condição remete à reflexão de que, para os indígenas, seu universo é repleto de representações que são acessadas perene e cotidianamente em suas ações no espaço, intercedidas por vontade e ordem dos heróis míticos criadores, conforme afirma Almeida Silva (2010, p.120):

[...] O mito, em Cassirer, é o modo mais original de conhecimento, a primeira manifestação da consciência nos seres humanos, sendo testemunhal das características sensíveis das coisas, que nascem e crescem com esse ser, como a passagem evolutiva do concreto para o abstrato na apreensão religiosa do mundo. Por meio da linguagem, o mito realiza as operações de seleção, comparação, associação e disposição de valores comuns permitindo a relação mais abrangente que colocam o indivíduo frente à objetividade e à subjetividade, como representações simbólicas. Na ótica dessa construção, ele projeta as emoções, sentimentos, percepções com as entidades sobrenaturais onipotentes que no imaginário das ações podem ser bons ou maus [...].

O pensamento de Cassirer, citado por Almeida Silva, fornece os elementos à compreensão dos fenômenos descritos na narrativa de *Opitong*, em razão de encontrar-se intimamente relacionada à linguagem, que é transmitida de geração a geração, como forma de valorização da sua cultura e organização social.

Assim, as relações que comportam a visão e a experiência de mundo caracterizam as distintas e valiosas culturas representadas em cada coletivo indígena. Portanto, a cultura se constitui num somatório de experiências de vida que resulta da apreensão dos símbolos e suas representações, que possibilitam o acesso permanente de construção, onde o ser humano e suas coletividades se encontram com o sentido de pertencimento, eis aí a relação entre língua e linguagem; cada língua é profundamente enraizada na cultura que serve, cabendo à linguagem mediar seu funcionamento.

Destaca-se, também, que a linguagem, a religião, a arte e o mito instituem parte do universo simbólico, formam a teia simbólica que, por sua vez, oferece o suporte para o exercício das experiências humanas; o progresso do homem enquanto ser social é reafirmado por essa teia (CASSIRER, 1978, p.50 [1944]) e, a partir dessas experiências, o ser humano constrói e apreende novas representações de si mesmo e do espaço.

Desse modo, nas representações se inserem como conjunto a linguagem e o mito, que estão intimamente ligados (CASSIRER, 1992, p.15-32 [1925]), pois a gênese do mito surge da ambiguidade das palavras que é mediada pela linguagem; a linguagem surge como símbolo, não como mera imagem que se refere a uma realidade, mas como uma eficácia de construção e de estabelecimento do próprio mundo de significados.

A existência dos indígenas é explicada por ritos e mitos; o mito trata da narração de um acontecimento primordial passível de reatualização por meio dos ritos e símbolos. Não é uma fábula ou uma narrativa não verdadeira, mas sim, uma narrativa sagrada, que relata como algo que foi originado, como algo produzido e passou a ser integrante de seu universo (ELIADE, 1992 [1954]).

Em concepção distinta de Eliade, Max Müller (1876 apud CASSIRER, 1992[1925], p. 18) afirma que o mito não é uma transformação de uma narrativa em lenda fabulosa, nem uma fábula aceita como histórica, mas como resultado de uma deficiência linguística originária, debilidade que faz parte da linguagem. Assim, o mito está profundamente relacionado à linguagem, de forma que tudo o que for chamado de mito é, impreterivelmente, mediado pela linguagem.

Portanto, para os Karitiana, a narrativa mítica de *Opitong* se caracteriza como uma forma particular de construir, acessarem, vivenciarem, apreenderem e se relacionarem no seu universo, bem como se organizarem interna e externamente, com o anteparo dos valores herdados dos demiurgos. Logo, a narrativa apresentada auxilia na compreensão do pertencimento cultural Karitiana, do modo de vida – inclusive das experiências e vivências – e da relação que estabelecem no espaço.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A narrativa mítica de *Opitong* se constitui como permanência dos valores dos Karitiana, uma vez que confronta esses valores com aqueles exercitados pela sociedade envolvente que, de algum modo, produz mudanças que são apreendidas pelos indígenas como novas representações.

A narrativa instrui que a quebra dos códigos representativos da cultura proporciona uma série de eventos que podem interferir diretamente na cultura e nos valores herdados ancestralmente, com resultados negativos para a etnia.

Por outro lado, tem-se que a compreensão e o cumprimento dos conselhos e ensinamentos contribuem significativamente para a permanência da cultura e dos valores indígenas como indispensáveis ao processo de organização dos Karitiana.

As cosmologias indígenas representam modelos complexos que expressam suas concepções a respeito da origem do Universo e de todas as coisas que existem no mundo. A palavra *Opitong*, por exemplo, na língua Tupi-Arikê, significa cobra; a cobra, dentre os símbolos primordiais, é aquele que mais fortemente encerra toda uma complexidade de significados e representações. A cobra é uma representação simbólica presente em praticamente todas as culturas e continentes, com inúmeros significados, seja como espiritualidade, seja em atividades profissionais (medicina e enfermagem), tais como: vida; morte; cura; traição; bem; mal; astúcia; prudência entre outros. No entanto, sua imagem mitológica, do ponto de vista espiritual, assume um papel fundamental: a essência primordial da natureza, a fonte original de vida, o princípio organizador do caos, que é anterior à própria criação.

Ao aproximarmos a narrativa mítica de *Opitong* ao Mito do Eterno Retorno (ELIADE, 1992 [1954]), identificamos que as experiências vivenciadas formam ciclos em que se repetem permanentemente as mesmas questões – como valores morais, espirituais e culturais, ainda que

formem um emaranhado de contradições não compreendidas pelos seres humanos externos à etnia. É claro que essa não compreensão está relacionada à deficiência em relação à estrutura de linguagem, em razão da não apreensão das representações simbólicas, de modo que causa uma estranheza ou um encontro de sociedades, cujos códigos representativos são distintos.

Desse modo, não se pode afirmar que os exemplos contidos na narrativa mítica são erros ou acertos e que seus resultados, como o sofrimento e os benefícios, são questionáveis, justamente por se tratar de estrutura específica de linguagem pertinente à etnia. O que parece razoável é que se trata de uma “teia” que dá a explicação necessária em cada cultura para a existência humana e o modo representativo como se coloca perante si e perante o mundo. Não se refere a maniqueísmo ou niilismo e sim a uma perspectiva de mundo em sua multiplicidade cultural.

Tal manifestação é uma forma de valorização da cultura Karitiana, pois a apreensão do mundo que confere organização sociocultural é realizada pela construção de valores ancestrais em suas representações. Por conseguinte, a narrativa mítica de *Opitong* representa e presentifica muito bem essa visão de organização espacial, que pode ser caracterizada como um (re)constructo de valores intrínsecos que auxiliam na defesa do território, da territorialidade, da cultura e da espiritualidade desse coletivo.

Constata-se, portanto, que essa representação mítica é mais um elemento no espaço de ação, pois visualiza e reafirma a territorialidade do coletivo. A territorialidade se configura como uma ideia de pertencimento cultural, porque carrega a compreensão de relação com o espaço que vive, assim como a narrativa de *Opitong*, pois carrega consigo as representações de seu próprio mundo.

NOTAS

¹Trata-se de uma escola municipal com ensino fundamental e uma escola estadual de ensino fundamental e médio.

²Evento em alusão ao “Dia do Índio”, promovido pelas esferas Municipal e Estadual de Rondônia.

³O filho mais velho do Byyj (denominado na língua materna de Byyj it: substituto do cacique tradicional-filho). Contador de histórias.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA SILVA, A. de. **Impactos socioculturais em populações indígenas de Rondônia: estudo da nação Jupaú**. 2007. Dissertação (Mestrado em Geografia)-Fundação Universidade de Rondônia, Rondônia, 2007.

_____. **Territorialidades e identidade dos coletivos *Kawahib* da terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia: “Orevaki Are”** (reencontro) dos marcadores territoriais. 2010. Tese (Doutorado em Geografia), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=196290

AMARAL, J. J. O. **Os latifúndios do INCRA**. Porto Velho: EdUFRO, 2007.

BONNEMAISON, J. Voyage autour du territoire. **L’Espace Géographique**, Paris, v. 6, n. 4. p. 249-262, 1981. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/spgeo_0046-2497_1981_num_10_4_3673

CASSIRER, E. **Linguagem e mito**. 3.ed. São Paulo: Perspectiva, 1992. Texto original de 1925.

_____. **A Filosofia das formas simbólicas: a linguagem.** São Paulo: Martins Fontes, 2001. V. 1. 416p. Publicação original em 1926.

_____. **A filosofia das formas simbólicas: o pensamento mítico.** São Paulo: Martins Fontes, 2004 [1926]. V. 2. 432p.

_____. **Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana.** São Paulo: Martins Fontes, 1994. Publicação original em 1944.

_____. Uma chave para a natureza do homem: o símbolo. *In*: CASSIRER, E. **Antropologia Filosófica.** São Paulo: Mestre Jou, 1978. 197p. Publicação original em 1944.

CLAVALL, P. Campo e perspectiva da Geografia Cultural. *In*: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Org.). **Geografia cultural: um século (3).** Coleção Geografia Cultural. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p.133-186.

_____. **A Geografia Cultural.** 2.ed. Florianópolis: EdUFSC, 2001.

CIMI – Conselho Indigenista Missionário. **Panewa Especial.** n.02. Porto Velho, março de 1998. 26p.

ELIADE, M. **Mito do eterno retorno.** São Paulo: Mercuryo, 1992. Publicação original em 1954.

FUNAI. **Relatórios.** Porto Velho, 1980.

GIL FILHO, S. F. **Espaço sagrado: estudos em geografia da religião.** Curitiba: IBPEX, 2008.

HUGO, V. **Desbravadores.** Rio de Janeiro: Cia Brasileira de Artes Gráficas, 1991. v. 1, 2, 3. Publicação original em 1959.

MAUSS, M. **Esboço de uma teoria geral da magia.** *In*: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Cosac & Naif, 2003. p.47-181. Publicação original em 1904.

MEIRELES, D. M. **Populações Indígenas e a Ocupação Histórica de Rondônia.** Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em História e Historiografia). Cuiabá: UFMT, 1983.

MOSER, L. M. **Os Karitiana e a colonização recente em Rondônia.** Trabalho de Graduação (Graduação). Porto Velho: UNIR, 1983.

PINTO, E. P. **Rondônia: evolução política.** Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1993.

RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno.** Estudos da Antropologia da Civilização. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 1986 [1970].

SAHLINS, M. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I). **Mana Estudos de Antropologia Social:** Museu Nacional, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n1/2455.pdf>

_____. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte II)". **Mana Estudos de Antropologia Social**: Museu Nacional: Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997a. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n2/2442.pdf>

_____. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003 [1985].

SANTOS, R. **História econômica da Amazônia**. Série 1, Estudos Brasileiros, v.3. São Paulo: Biblioteca Básica de Ciências Sociais, 1980.

VANDER VELDEN, F. De volta para o passado: territorialização e contraterritorialização na história karitiana. **Sociedade e Cultura**. Goiânia, v. 13, n. 1, p. 55-65, jan./jun. 2010. Disponível em: www.revistas.ufg.br/index.php/fchf/article/download/11173/7336

Data de submissão: 13.10.2012

Data de aceite: 15.05.2013

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.