

REGIÃO E FRONTEIRA: UM DIÁLOGO INTERCALADO COM A CULTURA INDÍGENA NAMBIQUARA

REGION AND FRONTIER: AN INTERWOVEN DIALOGUE WITH NAMBIQUARA INDIGENOUS CULTURE

FRANCISCO CLÉBIO PINHEIRO¹
Universidade de Passo Fundo

Resumo: Este trabalho surge a partir do contexto de estudo referente à cultura indígena Nambiquara. Sendo assim, objetiva-se dialogar sobre os principais conceitos que delineiam as regiões e fronteiras dos grupos Halotesu, Sawentesu e Negarotê, procurando englobar na temática a perspectiva dos povos originários indígenas. A abordagem metodológica se fundamenta em pesquisa bibliográfica dos seguintes autores: Albuquerque Júnior (2008); Costa (2000 e 2008); Lévi-Strauss (1988) e Santos e Meneses (2009). Os resultados obtidos permitem

Abstract: This work arises from the context of a study on the Nambiquara indigenous culture. Therefore, the objective is to discuss the main concepts that delineate the regions and borders of the Halotesu, Sawentesu, and Negarotê groups, seeking to encompass the perspective of indigenous peoples. The methodological approach is based on bibliographic research of the following authors: Albuquerque Júnior (2008); Costa (2000 and 2008); Lévi-Strauss (1988) and Santos and Meneses (2009). The results obtained allow us to observe that the sense of region and border for indigenous peoples is quite

¹ Acadêmico do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo sob a orientação da Profa. Jacqueline Ahlert, e com a concessão de bolsa da FUPF. Mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2014). Licenciado em História pelo Centro Universitário Claretiano (2016). Licenciado em Filosofia pela Faculdade Católica de Rondônia (2011). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9232722519341039>. E-mail: franciscoclebio@gmail.com.

observar que o sentido de região e fronteira para os povos originários é bastante complexa, pois o modo de vida e de pensamento destes grupos englobam o mundo mítico-religioso. Por fim, procuramos fazer uma revisão bibliográfica inspirada a partir da cultura desses povos originários tendo como base a diversidade de saberes e conhecimentos.

Palavras-chave: Região e fronteira; Nambiquara; povos Halotesu, Sawentesu e Negarotê

complex, as the way of life and thinking of these groups encompasses the mythical-religious world. Finally, we aim to conduct a literature review inspired by the culture of these indigenous peoples, based on the diversity of knowledge and wisdom.

Keywords: Region and border; Nambikwara; Halotesu, Sawentesu and Negarotê peoples.

O presente trabalho discute elementos relacionados às concepções de região e fronteira englobando a realidade e visão dos indígenas Nambiquara, tendo como base os povos Halotesu, Sawentesu e Negarotê, residentes no município de Comodoro/MT. A delimitação e compreensão da espacialidade é fundamental neste trabalho, pois aborda elementos da realidade que diferem do pensamento científico eurocêntrico pelo fato de incluir aspectos históricos e míticos.

Primeiramente, vale salientar que a proposta de discutir a temática na visão dos povos indígenas selecionados engloba a forma de ver o mundo, tendo como base a realidade dos acontecimentos que integram o modo de vida à visão mitológica. Neste sentido, os indígenas elaboram argumentos para fundamentar estas concepções e apresentam-nos como se de fato fossem reais e, assim, notamos que as fronteiras demarcadoras deste campo ultrapassam os limites físicos.

Neste estudo é importante destacar que faz-se necessário olhar e pensar a realidade tendo como critério a multiplicidade ou a pluralidade de conhecimentos, que conforme o argumento propostos por Santos e Meneses, possuem: “[...] como premissa a ideia da diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico” (Santos, 2009).

p. 45). Portanto, neste trabalho procuramos reconhecer e considerar esta diversidade epistemológica presente na cultura dos povos originários, com suas formas de pensar e viver no mundo a partir de suas tradições.

Tendo presente estas considerações, a centralidade do diálogo se volta para os conceitos de região e fronteira que permitem compreender a localização geográfica e cultural desta temática de estudo. Partimos do sentido etimológico de região apontado por Albuquerque Júnior:

[...] A noção de região, por exemplo, tem origem militar, vem do latim *regione*, e nomeava originalmente uma área sob o comando, que vem da palavra latina *regere*, de uma dada força militar, de uma dada legião romana, de um regimento. Ela se confunde, muitas vezes, com a noção de província, que vem do latim *vincere*, ou seja, território vencido ou habitado por povos vencidos, submetidos ao domínio romano. Mais tarde, nos finais da Idade Média, com a progressiva centralização do poder, região passa a ser o território, a área sob o domínio do rei, do latim *regio*, aquele que rege, que comanda, que governa. A palavra região remete, pois, a comando, a domínio, a poder. A região é um espaço sob um dado comando, sob um dado domínio, um espaço regido por alguém, governado por alguma força, a demarcação de um espaço sob controle, um espaço em que se exerce uma soberania, em que se estabelece uma dominação após uma vitória sobre um oponente: a região é espaço de luta, é fruto de uma conquista, fronteiras nascidas da implantação de um governo, de uma dominação. A região é fruto de operações estratégicas, políticas, administrativas, fiscais e militares. As regiões nascem, na antiguidade, à sombra dos exércitos (Albuquerque Júnior, 2008, p. 57).

Portanto, o conceito etimológico de região está interligado à dominação territorial, ocorrida principalmente por força militar, o que pressupõe, de um lado, o poder dominante e, do outro, a situação dos que são vencidos e dominados. Este espaço, governado por força maior, tem seus limites no controle de quem determina as normas a serem seguidas. Assim, interpretando a partir desta pesquisa, os limites físicos em sua

totalidade, bem como muitos elementos culturais indígenas foram determinados por imposição do Estado.

Essa visão nos permite pensar na organização do Brasil antes e depois da colonização portuguesa, pois, apesar de não constar registros escritos no período que antecede a este processo, sabemos por fontes históricas atuais que existiam formas de vida e organização social de acordo com o estilo de vida de cada povo, como salienta Baniwa: “[...] povos indígenas são aqueles descendentes de povos que habitavam o continente americano muito antes da conquista europeia e que continuam vivendo segundo suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais, religiosas e políticas” (Baniwa, 2019. p. 197-198).

Os indígenas habitam o continente há mais de doze mil anos, com seus deuses, organizações de poder, ou seja, diferentes cosmovisões. Nota-se, por conseguinte, constante sacralidade desses povos com a espacialidade. Essas ideias foram apresentadas por Tau Golin, na Live da Aula Inaugural do Mestrado FCR/UPF (Golin, 2022).

Os critérios para se definir região podem ser diferenciados e suas determinações ocorrem em grande parte por imposição, como afirma Bourdieu:

[...] as ‘regiões’ delimitadas em função dos diferentes critérios concebíveis (língua, habitat, amanho da terra [...] a realidade, neste caso, é social de parte a parte e as classificações mais ‘naturais’ apoiam-se em características que nada têm de natural e que são, em grande parte, produto de uma imposição arbitrária, quer dizer, de um estado anterior da relação de forças no campo de lutas pela delimitação legítima. A fronteira, esse produto de um acto jurídico de delimitação, produz diferença cultural do mesmo modo que é produto desta: basta pensar na ação do sistema escolar em matéria de língua para ver que a vontade política pode desfazer o que a história tinha feito (Bourdieu, 1989, p. 115).

Sendo assim, as delimitações de regiões e fronteiras passam por um processo de elaboração e contam, principalmente, com as lutas de interesses e a imposição de formas simbólicas e materiais, sobretudo por parte do Estado, que detém os meios de

controle e dominação e determina oficialmente os espaços geográficos, bem como os sistemas de organização política, econômica e social desses locais.

Neste trabalho, a região refere-se à dimensão física e cultural, pois além da questão geográfica é importante observar elementos que são característicos do modo de vida dos povos indígenas. Segundo Heredia (tradução nossa): “As regiões também podem ser concebidas como espaços culturais, e talvez esta seja uma das interpretações mais profundas do espaço regional.”²

Nota-se no campo de estudo pesquisado que a intensa colonização trouxe mudanças nas delimitações regionais e fronteiras dos povos indígenas, os quais são obrigados a saírem do *habitat* natural para viverem conforme os interesses dos colonizadores. Após as demarcações territoriais, os povos originários que viviam nas florestas e tinham forma própria de vida foram obrigados a se adaptarem às imposições territoriais demarcadas pelo Estado.

Para sustentar esse argumento, Ramose afirma que:

[...] Sustentando o direito aos novos territórios recém-adquiridos a partir do muito questionável ‘direito de conquista’, a colonização aboliu a maior parte das fronteiras existentes fora da Europa. A colonização, neste sentido, não apenas ameaçou, mas extinguiu, de facto, a soberania das populações indígenas conquistadas (Heredia, 2007, p. 201).³

Deste modo, a colonização imposta trouxe sérias consequências para as organizações existentes dos povos originários, pois modificou completamente as regiões habitadas por estes grupos, bem como exterminou inúmeras populações tradicionais, a exemplo do que ocorreu com os povos Nambikwara, que conforme explica Costa:

² “Las regiones pueden ser concebidas también como espacios culturales, y quizá sea ésta una de las más profundas interpretaciones del espacio regional”. (Heredia, 2007, p. 201)

³

[...] passaram a ter a obrigação de viver numa territorialidade definida por critérios alheios ao seu universo referencial. Completamente apartados desse processo de reterritorialização, permanecem por algum tempo em aldeias localizadas além das linhas limítrofes estabelecidas pelo órgão indigenista oficial, até que fossem notificados do que havia ocorrido e, então, transferirem-se para a Reserva Nambikwara, hoje Terra Indígena Nambikwara. Entretanto, comumente, ainda saem em expedição às suas antigas aldeias, em meio aos pastos e à plantação de soja, a fim de visitar os cemitérios onde estão sepultados seus ancestrais. Suas crenças mítico-religiosas extrapolam os limites espaciais impostos pela demarcação oficial, quando determinam as linhas culturais do território Nambiquara, com uma linha que não se deixa ver (Costa, 2008, p. 20-21).

Essa citação nos permite dialogar sobre a complexidade de região e fronteira para os indígenas, pois esses grupos mantêm ligação com o território de origem e os antepassados. As suas crenças transcendem a espacialidade imposta pelos colonizadores que, interessados em explorar as terras indígenas, não levaram em consideração aspectos culturais da vivência desses povos e os locais sagrados onde estavam enterrados os seus mortos.

Os limites que demarcam este estudo fazem parte da territorialidade Chapada dos Parecis, a qual comporta a terra indígena Nambikwara ou Nambiquara do Cerrado.⁴ A demarcação territorial desta região leva em consideração diferentes rios e engloba as seguintes áreas, conforme apresenta Costa:

As terras dos grupos Nambiquara do Cerrado são circundadas pela união de três linhas demarcatórias: a rodovia Marechal Rondon (BR-364, antiga BR-0295), a linha seca, e os rios Juína, *Sisũnjausu* (Água Fria), e Doze de Outubro, *Walukatuyausu* (Rio da Paca) que, unidos ao Juruena, *Sakaiyausu* (rio do Cará) e Camararé, *Waihalxiyausu* (rio da Taquara de flecha), respectivamente, delimitam a fronteira oficial a que estão circunscritos, quando os limites da Reserva Nambikwara foram retificados. O rio Juína, um dos tributários da Bacia Amazônica,

⁴ A terminologia Chapada dos Parecis nesta pesquisa tem o mesmo sentido de Nambiquara do Cerrado.

rola suas águas profundas e esverdeadas em trechos serenos, corredeiras fortes e encachoeirados até se encontrar com as do Juruena, que engrossadas com as do Camararé e outros afluentes contribuem para a formação do Tapajós (Costa, 2008, p. 21-22).

Essa área é habitada por diferentes povos Nambiquara. Diante da abrangência do campo pesquisado, procuramos delimitá-lo às regiões dos povos Halotesu e Sawentesu e Negarotê, no município de Comodoro/MT. Sendo assim, a seleção desses três povos se deve à facilidade do contato e convivência do pesquisador com integrantes desses grupos.

A seguir, faremos uma síntese da localização do nosso objeto de estudo, apresentando uma contextualização da cidade de Comodoro/MT. No que se refere à origem do município, afirma Vieira:

A região que deu origem a Comodoro era habitada inicialmente pelo povo indígena Nambikwára, que ainda hoje tem grupos na localidade vivendo tanto na cidade, como em reservas federais delimitadas por força de Leis Federais. O povo indígena Enáwené-nawe, também conhecido pelos “homens brancos” como Salumã, residiam em parte do território que atualmente compõe o município de Comodoro e hoje, estas duas etnias somadas aos indígenas do Vale do Guaporé, ocupam cerca de 61% do território do município (Vieira, 2021. p. 55).

Portanto, a escolha dos Nambiquara para esta pesquisa se deve ao fato de estarem na base do povoamento da região. No contexto atual, esses povos originários habitam grande parte do território comodorense, seja morando em aldeias demarcadas pelo Estado, seja residindo na própria cidade. Eles também conservam diferentes tradições culturais, bem como procuram se adaptar às novas realidades que surgem principalmente do mundo tecnológico.

Segundo Costa (Costa, 2019), a criação do município foi regulamentada pela Lei nº 5.000, de autoria do Deputado Estadual Antônio Francisco Monteiro, em 13 de maio de 1986. A mesma autora também faz referência ao fato que marcou o começo da colonização, que foi a criação das linhas telegráficas

coordenadas por Marechal Rondon, o que fez impulsionar a expansão das cidades situadas nas proximidades da BR 364, com o objetivo de interligar o Amazonas às demais localidades do Brasil. Por conseguinte, o caminho aberto por Marechal Rondon propiciou a habitação de grupos não indígenas.

Ainda sobre o município, consta nas informações encontradas no IBGE que:

Sendo um Município de grandes dimensões, Comodoro era habitada por uma antiga aldeia dos índios Nambikwára, as terras do atual Município, assim foram desbravadas pela comissão de Rondon e iniciou o povoamento graças aos incentivos fiscais, empréstimos e programas do Governo Federal. Em 1983, José Carlos Piovezan, dono de extensa área de terras na região, organizou uma empresa imobiliária com fins de loteamento. Surgiu então Comodoro, que, em 1985, foi elevado a Distrito. Em 1986, foi criado o Município, desmembrando-se de Vila Bela da Santíssima Trindade (IBGE, 2017).

Nota-se, portanto, que o início do contato entre indígenas e não indígenas ocorreu a partir da comissão de Marechal Rondon. Posteriormente, ao longo do processo de colonização, várias famílias começaram a chegar para habitar a região, e isso causou profundas mudanças na organização regional dos povos nativos.

O município de Comodoro está situado na BR-364, um ponto de passagem para quem segue em direção a Rondônia, Amazonas ou Acre. Além disso, evidenciamos a vasta região territorial dos Nambiquara, que abrange 61% da área de Comodoro e se estende a vários outros municípios. Sendo assim, a cidade está localizada em um ponto estratégico e é fruto das políticas do Governo Federal, conforme afirma Vieira:

Comodoro é um “produto” dessas políticas desenvolvimentistas daquela época. É, pois, um município localizado na divisa entre os estados de Mato Grosso e Rondônia e às margens da BR-364/174, este era o local de passagem dos migrantes que se deslocavam das regiões Sul e Sudeste do Brasil para as regiões Centro Oeste e Norte do país entre as décadas de 1970 e 1980. Nesse período, a localidade começa a ganhar autonomia com a

constituição de distritos oficializados pelos decretos-lei. Novo Oeste, Nova Alvorada, Padronal e Comodoro são alguns dos distritos que se formaram durante este período, culminando com a consolidação do município de Comodoro em 1986 (Vieira, 2021. p. 66).

Apesar do invasivo povoamento de não indígenas na localidade, ultrapassando as terras dos nativos, a cidade de Comodoro ainda conta com um expressivo número de indígenas que conservam suas tradições e festividades. Um exemplo é o evento promovido em parceria com a Prefeitura Municipal de Comodoro, realizado no ano de 2019. Não houve, posteriormente, festas abertas ao público devido à pandemia de COVID-19:

A comunidade indígena Nambikwara, do Cerrado e do Vale do Guaporé, em Comodoro comemoram o Dia do Índio com festa nas aldeias, a programação organizada pela Prefeitura Municipal, por meio da Secretaria de Educação e Turismo (SEMEC), teve início na terça-feira (16.04) sendo três dias de festividade (COMODORO, 2022)

Para exemplificar as marcas que os povos indígenas selaram na constituição de Comodoro, destacamos a menção ao nome da etnia no Hino do Município: “Ventre que abriga culturas, Sem deixar que fujam de ti, Enobrecendo constantemente, aos nhambiquaras e parecis” (COMODORO, 2022). Além disso, o Brasão do Município também traz a marca do cocar indígena.

No município de Comodoro habitam diferentes grupos dos Nambiquara espalhados por várias localidades. Esta pesquisa se limita especificamente aos estudantes indígenas de grupos Halotesu, Sawentesu e Negarotê, que estudam em escolas não indígenas, pois o município conta também com escolas específicas para indígenas, mas parte destes estudantes frequentam escolas não indígenas.

Vale salientar também a importância da origem dos grupos pesquisados. O nome Nambiquara foi “[...] emprestado do Tupi-guarani, que significa orelha furada, qualificando-os, então,

de forma definitiva”. (Costa, 2000. p. 60). E tem como elemento identificador dos grupos “[...] o costume de dormir do chão, ao redor da fogueira” (Ibidem, p. 76). No campo específico esta mesma autora salienta a origem etimológica de dois grupos pesquisados: Halotesu na língua portuguesa significa campo. São os indígenas que moram no cerrado, o campo aberto. Por outro lado, Sawentesu quer dizer floresta, para aqueles que se encontram próximos às florestas ciliares. Por fim, o termo que se refere aos Negarotê não encontramos uma definição precisa de sua origem.

Outro fator a considerar é que geograficamente eles pertencem ao município de Comodoro/MT, porém, na constituição geral destes grupos, encontramos fronteiras físicas e culturais que vão além dos limites estabelecidos, pois a delimitação territorial dos Nambiquara do Cerrado⁵ engloba demarcação por rios.

Além do conceito de região, é importante dialogar sobre a fronteira, pois esta terminologia não se reduz à questão geográfica. A abrangência do significado desse termo pode ser constatada a partir da argumentação de Golin: “Juntamente com a ‘fronteira formal’ da linha, existem as fronteiras econômicas, sociais, culturais, ambientais, que podem limitar mais que a divisória, ao mesmo tempo em que são ‘menos perceptíveis, ou pouco compreensíveis pelo senso comum’” (Golin, 2002).

Assim, podemos compreender o sentido de fronteira como

[...] uma ferramenta teórica que delimita uma região concreta, abrangendo territórios em integração, pouco povoados em relação às sociedades nacionais, cuja população local apresenta diferenças culturais e de organização da produção [...] a fronteira é o espaço das políticas e dos processos de colonialismo interno que colocam em colisão grupos etnicamente diferenciados. [...] As características socioespaciais acima indicadas permitem perceber a fronteira como uma região caracterizada pela instabilidade das relações entre grupos sociais e territórios, pela

⁵ A demarcação territorial dos povos Nambiquara do Cerrado abrange vários municípios, por isso a necessidade desta delimitação tendo como base o Município de Comodoro/MT para facilitar o recorte da pesquisa.

multiplicidade de formas de apropriação, estruturação e utilização dos territórios e dos recursos produtivos (Ferreira, 2009, p. 377-410).

A noção de fronteira se caracteriza com significados diferentes dependendo do contexto que está sendo analisado: “A ideia de fronteira tem assim uma tríplice significação: a fronteira política como limite entre unidades territoriais, a fronteira social ou identitária entre grupos, a fronteira econômica como espaço em incorporação ao mercado e relações de produção dominantes” (Ferreira, 2009, p. 384). Neste trabalho abordaremos aspectos da fronteira política e fronteira social ou identitária, pois estas permitem analisar melhor a temática de estudo.

Ao olhar para o contexto mais específico relacionado aos indígenas podemos constatar o seguinte sentido:

A demarcação de fronteiras políticas estatais, no passado e hoje, de territórios indígenas supõe a definição de fronteiras identitárias, ou seja, o poder de traçar fronteiras territoriais supõe um ato concomitante de classificação e representação do que sejam os grupos sociais e suas fronteiras, nos quais se ampara em parte o próprio aspecto material da divisão. As “fronteiras”, nos sentidos territorial, social e étnico, são construídas e desconstruídas em meio à luta de classificações. Essa luta de classificações se dá pela combinação de diferentes fatores históricos e culturais (Ferreira, 2009, p. 378).

Notamos, portanto, que a definição de região e fronteira dos grupos indígenas no sentido oficial do Estado ocorreu por meio de intensos conflitos e imposições por parte do governo que obrigava os indígenas a se adaptarem às regras e a permitirem que suas terras fossem ocupadas por colonizadores.

Portanto, a busca pela seringa, ocorrida após a Segunda Guerra Mundial, exemplifica as mudanças dramáticas na forma de vida dos indígenas Nambiquara. Constata-se que o Serviço de Proteção aos Índios resolveu criar um posto com objetivo de coletar a seringa tendo como responsável Afonso França. Ele conseguiu atrair o máximo possível de indígenas para o seu posto, e esta foi uma forma de domínio sobre a região.

Dentre as explorações realizadas, podemos destacar a partir de Reesink:

França acabou impondo um regime de trabalho forçado aos índios em que até as crianças deveriam trabalhar na agricultura. O excedente dessa produção – fala-se em boas safras – servia para dar comida aos seringueiros nacionais que trabalhavam na coleta da seringa. Esse sistema de exploração tornou-se um verdadeiro campo de trabalho forçado fundado e fundamentado, em última instância, na violência (Reesink, 2015, p. 124).

Averiguamos nos registros do antropólogo Lévi-Strauss, no período em que esteve na região, os dados de como eram as formas de vida dos indígenas. A marca das ameaças de extermínio fez com que esses povos perdessem a autonomia e o vigor. Somente após a passagem desse antropólogo os povos em questão começaram a ganhar vida, como corrobora Reesink: “[...] a autonomia dos índios da região tomou novo vigor” (Reesink, 2015, p. 123).

Nota-se, portanto, que os indígenas viviam em suas regiões de acordo com suas necessidades. Na citação a seguir fica evidente o controle que o governo procurou exercer sobre os povos indígenas, interferindo na delimitação das fronteiras, devido à colonização da região por não indígenas e às catástrofes decorrentes desse processo registradas por Reesink:

Em 1974-1976, David Price foi contratado pelo governo brasileiro para liderar o chamado Projeto Nambiquara. O que era para ser um “Projeto de Desenvolvimento Comunitário” se tornou a primeira tentativa séria de diminuir as catástrofes que agora atingiam todos os grupos Nambikwara, época do “milagre brasileiro”, quando o conceito mágico de “desenvolvimento” determinava mais do que nunca a política oficial do governo militar, e os índios sofriam suas consequências nefastas. Os Nambikwara atingiram a sua terceira onda de fama na ocasião como “vítimas do progresso” na década entre 1970 e 1980. Price aceitou essa missão pela sua angústia sobre as diversas destruições e genocídios em curso. Ele escreveu uma carta a Lévi-Strauss, e este mandou uma carta pública em apoio aos

direitos indígenas (toda essa experiência angustiante está relatada [...]) (Reesink, 2015, p. 125).

Essa situação desesperadora fez com que Price permitisse que os povos nativos fossem morar na área indígena Pireneus de Souza, que é tida por muito tempo como a área destinada ao povo Nambiquara. Sendo assim, o registro desses dados históricos possibilita identificar elementos que forçaram a mudança cultural. Afirma Reesink: “Todos sofreram de alguma maneira de tentativas de genocídio, etnocídio e ‘linguicídio’” (Reesink, 2015, p. 124).

Esses dados nos permitem analisar o quanto o poder dominante interferiu nas regiões habitadas por grupos nativos a ponto de impor seus interesses de acordo com as necessidades do avanço no processo de colonização. Os indígenas eram vistos como empecilhos ao desenvolvimento, por isso, deveriam ceder de forma forçada seus territórios para os dominadores.

Nota-se, portanto, que a interferência de não indígenas causou alterações violentas na própria organização social desses povos, pois foram reduzidos com o avanço populacional dos colonizadores, como verificamos a seguir:

Estimativas demográficas apontam que por volta de 1500, quando da chegada de Pedro Álvares Cabral à terra hoje conhecida como Brasil, essa região era habitada pelo menos por 5 milhões de índios. Hoje, essa população está reduzida a pouco mais de 700.000 índios em todo Brasil [...] (Luciano, 2006. p. 27).

Por outro lado, a Constituição Federal de 1988 garante que os territórios dos indígenas sejam protegidos e respeitados pela União, conforme afirma Brasil:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os *direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.*

§1º - *São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas*

atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§2º - As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§3º - O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§4º - As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis (Brasil. Constituição, 1988).

Sendo assim, a Carta Magna do Estado estabelece limites de regiões e fronteiras para os povos indígenas que devem ser preservados. Esta determinação vai além da questão territorial, pois engloba a dimensão cultural, como por exemplo: língua, cultura e tradição. Mas na prática, em determinadas situações, as leis não são cumpridas e os não indígenas dominam e exploram as terras e riquezas dos indígenas ilegalmente, sem se importar com as estruturas e organizações existentes.⁶

Após esta abordagem, a partir da discussão voltada para o aspecto físico da fronteira, dialogamos agora sobre o sentido para além desses limites, com ênfase no ponto de vista cultural, pois estamos diante da reafirmação da identidade étnica indígena e do rompimento com os preconceitos, como escreve Brighenti: “Os indígenas buscaram quebrar a fronteira étnica reafirmando a própria identidade: Ao afirmar a identidade na fronteira étnica, os indígenas desejavam romper com o ideário brasileiro de

⁶ Destacamos as seguintes formas de organização apresentadas por Velthem (2017, p. 228): “Outros sinais distintivos são as variadas e complexas formas de organização social, política, econômica, o uso de uma língua diferenciada, a elaboração de um sistema de crenças e de uma concepção de mundo específicas, aspectos estreitamente vinculados ao território.”

incapacidade e inferioridade do índio perante os demais cidadãos” (Brighenti, 2015. p. 156).

Ao afirmar sua identidade na fronteira étnica, a sociedade é provocada quanto a existência de diferentes culturas indígenas que apresentam formas de vida e organização social que diferem das concepções dos colonizadores, pois buscam viver interligados com a natureza e seus antepassados. Nesta relação com os não indígenas, exploradores de sua territorialidade foram obrigados a adotar novas práticas de sobrevivência. Esta discussão é apresentada por Costa:

A fronteira existente entre os índios e aqueles que chegaram de diversas partes do país, com propósitos distintos, caracterizada por um referencial geográfico específico, eminentemente cultural, representa um território que se sobrepõe ao oficial, com interesses antagônicos; a superposição desses territórios responsabilizou-se pela emergência dos conflitos, mas, por outro lado, obrigaram os Nambiquara criar e recriar práticas como estratégias de sobrevivência (Costa, 2008. p. 28).

Nota-se que, para os povos originários as perspectivas culturais que abrangem questões do mundo real estão interligadas ao mítico-religioso. Essa capacidade de estabelecer a ligação entre a realidade e o transcendente é atribuída ao “*wanintesu*”⁷ que proporciona elementos capazes desta conexão imaginária. Dentre esses, destacamos a sua função de dirigir as almas dos que faleceram para um local específico: “Cabe também ao *wanintesu* conduzir à Montanha Sagrada as almas daquelas pessoas que acabaram de falecer” (Costa, 2008, p. 390).

As pessoas que partiram desta vida são conduzidas ao local denominado também de “Casa das Almas”. Sendo assim, nota-se que a noção de territorialidade está intrinsecamente interligada à dimensão transcendente. Para além da questão física, essa dimensão da cultura se fundamenta em concepções

⁷ A palavra *wanintesu* pode ser traduzida na nossa língua por pajé. Conferir o emprego da terminologia em Costa (2008, p. 31).

sagradas que têm como base *Dauasununsu*⁸. Essa terminologia é empregada para representar a divindade dos Nambiquara, que é responsável por tudo o que acontece na vida dos indígenas e prima pela alegria, bondade e beleza. Se for feito o contrário, poderão receber castigos. Ele tem o poder da escuridão e do dia, bem como guarda em sua memória as ações de todos os seres humanos.

Portanto, nas culturas indígenas, observamos constantemente narrações míticas que corroboram a relação animista desses povos com a natureza e com outros seres, como, por exemplo, o mito da criação⁹ no qual os animais são

⁸ Terminologia empregada na língua indígena que pode ser traduzida para a nossa língua no sentido de o deus supremo dos Nambiquara, conhecedor de todas as coisas. Conferir Costa (2008, p. 235).

⁹ Existem diferentes versões desta narrativa, mas registramos aqui a registrada por Pereira (1983, p. 9-11): “Dentro de uma pedra preta muito dura e parecida com um urubu de chifre, vivia o povo nambikwára alegre, sem doença e sem morrer. E essa pedra o rio não levou. O zogue-zogue ouviu os nambiquara falando dentro da pedra. Ficou ali perto esperando o pessoal sair. Mas nunca saía. Com isso, zogue-zogue apanhou tanto sol, que ficou com as costas vermelhas. Chegou uma cutia e o zogue-zogue contou que tem dentro daquela pedra tinha gente. A cutia começou a roer a pedra, mas quebrou o dente e foi embora. Chegou a paca, roeu mais e quebrou o dente também. Veio a anta e bateu o pé com força na pedra. Destroncou o pé e largou. Apareceu o tatu-peludo e foi experimentar também. Quebrou a unha e falou para o tatu-canastra: - agora você: sua unha é muito grande e dá de quebrar essa pedra. O tatu-canastra começou a arranhar a pedra, mas entortou a unha e foi embora. Veio o cágado e foi rolar a pedra com casco. Rolou até o casco chegar na carne e foi embora também. Chegou ainda o beija-flor-preto. Bicou, mas logo já quebrou o bico. Veio mais urubu. Voou lá de cima, bateu na pedra, mas nada também de rebentar. - Não tem jeito mesmo de quebrar essa pedra! disse o zogue-zogue. Foi quando chegou urubuzinho e falou para os animais que tentaram abrir a pedra: eu vou rachar essa pedra e saiam de perto, senão as lascas podem matar vocês! Os animais saíram. O urubuzinho pegou a espada de madeira, voou bem lá para cima, desceu de lá e bateu espada de madeira com toda a força na pedra, igual a um raio. Agora a pedra rachou no meio e as duas bandas caíram de lado. [...] Os nambiquara apareceram, mas surdos por um tempo, por causa da pancada na pedra. Os animais voltaram para ver. O cágado tu disse para o urubuzinho: - Você tem mais força do que nós! O urubuzinho tirou um casal de nambikwára novo da pedra e fez um ranchinho para o casal. Depois tirou outros casais mais velhos e mandou cada grupo morar em seus lugares. Mas ainda restou gente lá dentro da pedra e hoje ainda está lá.”

responsáveis por quebrar a pedra em que os Nambiquara se encontravam dentro e distribuí-los em seus territórios.

Também é importante ressaltar que a aldeia e os espaços que a envolvem como florestas, campos, rios, montanhas são lugares de memória e formam regiões e fronteiras que demarcam os espaços dos povos indígenas e se manifestam principalmente através dos mitos. Mesmo que exista uma região maior, existe no campo da fronteira social ou identitária limites internos que são demarcados conforme os costumes estabelecidos, como, por exemplo, a “*sxiyensu*” (aldeia) que é o local de grande representatividade para os indígenas, onde se consagra toda a forma de organização e são concebidos como espaços de memória do grupo. Observa-se isso no próprio sentido etimológico *sxiyensu* (*sxi* = casa; *yensu* = rosto) (Costa, 2008. p. 172). Portanto, é o local que proporciona formas de saber, sentir e pensar dos grupos indígenas Nambiquara.

Além disso, as noções de território e fronteiras seguem outra lógica de pensamento que difere da posse de bens materiais, pois, segundo Costa (2000), um indígena acredita que só pode possuir os bens que cabem em um “*hatisu*” (cesto cargueiro). O artefato citado também presencia a chegada da velhice, de forma que o homem já não consegue mais trazer a caça abatida à sua comunidade e a mulher não consegue levar a lenha até a aldeia.

No campo cultural, destaca-se como elemento relevante neste diálogo a educação, pois apresenta aspectos para além das fronteiras tradicionais da aprendizagem. Segundo Melià:

A ação pedagógica tradicional integra sobretudo três círculos relacionados entre si: a língua, a economia e o parentesco. São os círculos de toda cultura integrada. De todos eles, porém, a língua é o mais amplo e complexo. O modo como se vive esse sistema de relações caracteriza cada um dos povos indígenas. O modo como se transmite para seus membros, especialmente para os mais jovens, isso é a ação pedagógica (Melià, 1999, p. 13).

Ao comentar sobre a formação indígena de Eutímio, membro da aldeia que foi morar e estudar na cidade, Costa relembra o processo de formação realizado no ambiente de

origem e a importância de manter a memória quando ocorre o retorno para o ambiente de origem:

Os sentidos são funções orgânicas importantíssimas que também compõem o mapa do saber indígena: a percepção dos odores, dos sabores, dos sons, dos sinais analisados através da observação das pegadas, da posição dos astros no firmamento, das fezes dos animais, da espécie vegetal a desabrochar, algumas quase imperceptíveis, fazem parte da educação dada às crianças, principalmente a partir do desaleitamento, que normalmente ocorre após os dois anos de idade. De certa maneira, Eutímio não deixou que o tempo apagasse esse saber (Costa, 2000, p. 164).

Nota-se, portanto, que a aprendizagem indígena engloba elementos da convivência diária e do contato com os espaços naturais, bem como a percepção do ambiente em que vivem e suas fronteiras de convivência do grupo. Desde a infância, já aprendem as fundações básicas e necessárias para a manutenção da vida e desempenho na comunidade. No exemplo citado anteriormente, Eutímio, para se tornar um *wanintesu* passou por um processo de readaptação e introspecção da identidade cultural.

Dentre os elementos importantes dessa aprendizagem destacamos a oralidade e a observação, como demonstra Costa:

Os conhecimentos necessários à sua readaptação foram-lhe repassados e retomados através da oralidade e da observação, únicos instrumentos existentes para isso. Paulatinamente, incorporou ao seu saber a decifração de vários signos – seguindo o padrão de aprendizagem de sua cultura – necessários à sua sobrevivência. Além da habilidade no manuseio das armas, dos instrumentos de pesca e dos implementos agrícolas, há uma gama de conhecimentos indispensáveis para o bom desempenho na execução das atividades econômicas de subsistência, como a caça, a coleta de frutos e insetos, a pesca e a agricultura (Costa, 2000, p. 164-165).

Nota-se, portanto, que, nas fronteiras demarcadoras do universo indígena, a educação está interligada aos aspectos físicos e culturais que fazem parte do universo de cada povo. A conexão com esses espaços e a interação na vida comunitária são

elementos que proporcionam aprendizagem e integração dos membros ao grupo. Toda a estrutura organizacional das fronteiras físicas e culturais dos povos originários é elaborada a partir de concepções interligadas com o mundo natural e o sobrenatural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir dos argumentos elencados neste trabalho, destacamos que a forma de pensar e ver o mundo dos indígenas difere da perspectiva eurocêntrica dos *kwajantisu* (não indígenas). São dois mundos culturais distintos que podem se comunicar e interagir por meio da educação e da troca de experiências. Cada contexto cultural apresenta suas riquezas, mas o que constatamos em grande parte ao longo da história foi a cultura do colonizador impondo suas fronteiras físicas e culturais em detrimento da cultura dos povos indígenas.

Notamos neste estudo que a lógica de pensamento e todas as formas de saberes dos nativos se relacionam com a dimensão do sagrado, que está interligada à figura do “*wanintesu*” (pajé), que é o principal responsável por estabelecer sentido aos acontecimentos nas regiões dos grupos, conectando-os à dimensão e às fronteiras do sagrado.

A partir destes elementos listados ao longo do trabalho, inferimos que o significado de regiões e fronteiras para os indígenas Nambiquara vai além da questão física, pois engloba elementos míticos e religiosos. Ficou evidente que não há nesta cultura o desejo de posse territorial ou até mesmo de objetos, pois os indígenas possuem apenas o que é necessário para a sobrevivência.

Neste sentido, é possível observar que a educação indígena desempenha um papel relevante ao transmitir os valores culturais de uma geração para outra, ultrapassando as barreiras impostas desde o tempo dos colonizadores até os novos modelos de desenvolvimento econômico do Brasil.

Esse diálogo permite evidenciar que a cultura dos Nambiquara sofreu mudanças em função da sobrevivência dos diferentes grupos, mas também manteve elementos culturais. No entanto, somente a partir da análise dos dados coletados será possível observar com detalhes as

interferências culturais na convivência de indígenas que estudam em escolas de não indígenas, o "*Kwajantisu*".

Diante dos argumentos apresentados, inferimos que este trabalho foi relevante para compreender o espaço de delimitação da pesquisa e os conceitos que demarcam os sentidos de região e fronteiras na temática estudada. A localização e a demarcação dos limites do objeto de estudo são essenciais para o avanço da pesquisa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. **O objeto em fuga: algumas reflexões em torno do conceito de região**. *Fronteiras*. Dourados, v. 10, n. 17, 2008.

BANIWA, Gersem. **Educação escolar indígena no século XXI: encantos e desencantos**. Rio de Janeiro: Mórula, Laced, 2019.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico. Capítulo V: A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região**. Lisboa: Difel, 1989.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 27 abr. 2022.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. Movimento indígena no Brasil. In: WITTMANN, Luisa Tombini. **Ensino (d)e História Indígena (Org.)**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

COMODORO, Prefeitura Municipal de. **Hino, Bandeira e Brasão**. Comodoro, 2022. Disponível em: <https://www.comodoro.mt.gov.br/Comodoro/Hino-Bandeira-Brasao/>. Acesso em: 02 ago. 2022.

COMODORO, Prefeitura Municipal de. **Três dias de festas marcaram as comemorações do dia do índio em Comodoro**. Comodoro, 2022. Disponível em: <https://www.comodoro.mt.gov.br/Imprensa/Noticias/Tres-dias->

Veredas da História, [online], v. 17, n. 1, p. 6-27, jul., 2024, ISSN 1982-4238

de-festas-marcaram-as-comemoracoes-do-dia-do-indio-em-comodoro-1959/. Acesso em: 13 jul. 2022.

COSTA, Ana Maria Ribeiro Fernandes Moreira da (org.). **Senhores da Memória**: Uma história do Nambiquara do cerrado. Cuiabá: Unicen, 2000.

COSTA, Ana Maria Ribeiro Fernandes Moreira da (org.). **Wanistesu**: um construtor do mundo Nambiquara. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2008.

COSTA, Luciana Raimunda de Lana. **Letramento Literário**: a Identidade do Ser. Dissertação (Mestrado) Universidade Estadual do Mato Grosso, Cáceres, 2019.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. **Políticas para Fronteira, História e Identidade**: a luta simbólica nos processos de demarcação de terras indígenas Terena. *Mana* [online]. 2009, v. 15, n. 2., pp. 377-410. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132009000200003>. Acesso em: 21 abr. 2022.

GOLIN, Luiz Carlos Tau. **A Fronteira**. Porto Alegre: L&PM, 2002, v. 1.

GOLIN, Luiz Carlos Tau. **Regiões, nações e estado-nacional, as fronteiras do dilema brasileiro**. (Aula Inaugural Minter FCR/UPF). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ov8Dgc4aDsU>. Acesso em: 12 maio 2022.

HEREDIA, Edmundo. **Cono Sur**: el fin de las regiones de frontera. *Cadernos do CHDD*. Rio de Janeiro: Fundação Alexandre de Gusmão, ano 6, edição especial, 2007, p. 197-217.

IBGE. **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**. História & Fotos – Comodoro. 2017. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mt/comodoro/historico>. Acesso em: 12 de julho de 2022.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. Trad. Noelia Bastard. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1988.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 1, p. 6-27, jul., 2024, ISSN 1982-4238

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.

MELIÀ, Bartomeu. **Educação indígena na escola**. Cadernos CEDES [online]. 1999, v. 19, n. 49. Acesso em: 27 Abr. 2022, pp. 11-17. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-32621999000200002>. Epub 10 Out 2000. ISSN 1678-7110. <https://doi.org/10.1590/S0101-32621999000200002>.

PEREIRA, Adalberto Holanda. O pensamento mítico dos Nambikwára. **Antropologia**. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, n. 36, 1983.

RAMOSE, Mogobe B. Globalização e Ubuntu. *In*: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula. **Epistemologia do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

REESINK, Edwin. **Os Sabanê e os povos do Nambikwara do Norte**: etno-histórias das ruínas da história e de recriações tardias. *Tellus*, ano 15, n. 29, p. 113-133, jul./dez. 2015. Campo Grande, MS.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula. **Epistemologia do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

VELTHEM, Lucia Hussak van. Patrimônios Culturais Indígenas. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, História e Patrimônio**, n. 35, p. 227-243, 2017. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/revpat_35.pdf. Acesso em: 20 maio 2022.

VIEIRA, Fernanda Jardim. **Memórias de Migrantes e Iconografias na Composição do Ensino de História em Comodoro**. Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual do Mato Grosso, Cáceres, 2021. 154 f.

Recebido em: 04/03/2023
Aprovado em: 16/07/2024