



PROFHISTÓRIA

MESTRADO PROFISSIONAL
EM ENSINO DE HISTÓRIA

GILVANO TEIXEIRA BASTOS

Memória, Identidade e Território: Dialogando com os saberes Rikbaktsa

CÁCERES
2025



GILVANO TEIXEIRA BASTOS

Memória, Identidade e Território: Dialogando com os saberes Rikbaktsa

Dissertação apresentado ao Programa de Pós Graduação mestrado Profissional em Ensino de História – PROFHISTÓRIA, da Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT, como requisito parcial obtenção do título de Mestre em Ensino de História.

Orientador: Prof. Dr. Jairo Luis Fleck Falcão

CÁCERES
2025

Ficha catalográfica elaborada pela Supervisão de Bibliotecas da UNEMAT Catalogação de Publicação na Fonte.
UNEMAT - Unidade padrão

B327 Bastos, Gilvano Teixeira.

Memória, Identidade e Território: Dialogando com os saberes Rikbaktsa / Gilvano
Teixeira Bastos. - Cáceres, 2025.
195f.: il.

Universidade do Estado de Mato Grosso "Carlos Alberto Reyes Maldonado",
Ensino de História/CAC-PROFHISTORIA - Cáceres - Mestrado Profissional, Campus
Universitário De Cáceres "Jane Vanini".

Orientador: Jairo Luis Fleck Falcão.

1. ProfHistória. 2. Rikbaktsa. 3. Território. 4. Memória. 5. Identidade. I. Falcão,
Jairo Luis Fleck. II. Título.

UNEMAT / MT- SCB


CDU 39(=1-82)




ATA DE DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DO MESTRADO PROFISSIONAL EM ENSINO DE HISTÓRIA – PROFHISTÓRIA

Aos dezesseis dias do mês de setembro de dois mil e vinte e cinco, às 14h, ocorreu a Defesa Pública da Dissertação de Mestrado de **Gilvano Teixeira Bastos** com a produção intitulada “**Memória, Identidade e Território: Dialogando com os saberes Rikbaktsa**”. A defesa ocorreu de forma remota, a distância, via Google/meet (<https://meet.google.com/xgq-uacr-ywf>). A Comissão Examinadora foi composta por: Prof. Dr. Jairo Luis Fleck Falcão (orientador-presidente), Prof. Dr. Vitale Joanoni Neto (Examinador Externo), Profa. Dra. Marli Auxiliadora de Almeida (Examinadora Interno) e o Prof. Dr. Carlos Edinei de Oliveira (Examinadora Suplente). Concluída a exposição e a arguição, a Comissão Examinadora, após ponderações e avaliações, considera o candidato **aprovado**. A candidato deverá atender, sob orientação, as exigências solicitadas pela banca de ajustes no texto final de acordo com os prazos definidos pelo Programa. E, para constar, foi lavrada a presente Ata que será assinada pelo presidente da Comissão Examinadora e pelos professores avaliadores.

Comissão Examinadora:

Documento assinado digitalmente
 **JAIRO LUIS FLECK FALCAO**
Data: 16/09/2025 22:19:07-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>


Prof. Dr. Jairo Luis Fleck Falcão
(UNEMAT - Presidente da Banca)
Participação remota - Síncrona

Documento assinado digitalmente
 **VITALE JOANONI NETO**
Data: 19/09/2025 12:56:36-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Vitale Joanoni Neto
(PPGHIS/UFMT- Examinador Externo)
Participação remota - Síncrona

Documento assinado digitalmente
 **MARLI AUXILIADORA DE ALMEIDA**
Data: 16/09/2025 11:28:19-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Profa. Dra. Marli Auxiliadora de Almeida
(UNEMAT - Examinadora Interna)
Participação remota – Síncrona

Documento assinado digitalmente
 **CARLOS EDINEI DE OLIVEIRA**
Data: 22/09/2025 10:23:45-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Carlos Edinei de Oliveira
(UNEMAT – Examinadora Suplente)
Participação remota - Síncrona

Dedico este trabalho a toda minha família, minha mãe Terezina, meus filhos, Jeniffer, Gilvano Jr. e Giovanna, e minha esposa e sempre parceira Mônica, que sempre estiveram presentes e apoiando as minhas decisões. Dedico também ao Povo Rikbaktsa por ter me acolhido com tanto carinho e gentileza. Não posso esquecer de dedicar também a todos aqueles que acreditaram no sucesso deste trabalho aos quais expresso minha gratidão.

AGRADECIMENTOS

À Deus, pelo dom da vida, pela saúde, e por me amparar em todos os momentos desta caminhada, ajudando a romper os obstáculos e me iluminando nos momentos difíceis e de angústias.

Ao Professor Dr. Jairo Luis Fleck Falcão, orientador desta pesquisa, pela dedicação, paciência, escuta atenta e valiosas contribuições que orientaram cada etapa deste trabalho, sem esquecer o carinho e admiração constante adquirido nas falas de orientação, sua confiança e incentivo foram fundamentais para a conclusão desta dissertação.

Aos professores da Banca de Qualificação, Professora Marli Auxiliadora de Almeida, Vitale Joanoni Neto, Carlos Edinei de Oliveira (Suplente) pelas maravilhosas contribuições para a melhoria da estrutura, organização e texto da dissertação, fazendo com que as leituras e escrita fluíssem de forma prazerosa.

À Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT, especialmente ao Programa de Pós-Graduação em Ensino de História (PROFHISTÓRIA), Campus Universitário Jane Vanini – Cáceres, pelo apoio acadêmico e institucional, e principalmente por proporcionar momentos maravilhosos com aulas que contribuíram muito para o meu engrandecimento pessoal e social.

À CAPES, pelo incentivo por meio do financiamento que viabilizou esta pesquisa, contribuindo para tornar um sonho em realidade.

À Secretaria de Educação do Estado de Mato Grosso – SEDUC, por ter contribuído para a qualificação através da Licença Qualificação parcial e pelo incentivo a profissionalização da educação.

À Secretaria de Educação do Município de Juína – SMEC, na pessoa do Professor Ericson, por acreditar na importância da qualificação profissional e na concessão da Licença Qualificação.

A Escola Estadual Dr. Artur Antunes Maciel e a Escola Municipal Paulo Freire, por estarem sempre presentes na minha vida e fazerem parte dessa história, junto aos seus profissionais que acreditam na educação como fator de transformação social e que sempre me apoiaram para que eu alcançasse êxito na minha formação.

Aos professores e colegas do PROFHISTÓRIA, pelas trocas de conhecimento, críticas construtivas e pelo apoio mútuo ao longo deste percurso e principalmente pelas rodas de conversa em que pudemos trocar experiências ao longo da caminhada acadêmica do mestrado, permeada de risos, discussões e muitas brincadeiras.

Ao povo Rikbaktsa, em especial aos professores e aos anciãos que compartilharam sua

memória, histórias e saberes, permitindo que este trabalho fosse possível. Minha gratidão pela acolhida, pela confiança e pela generosidade em abrir as portas de sua comunidade e cultura e de seu território para esta pesquisa.

À minha esposa Mônica Taffarel, companheira de vida, pelo amor, compreensão, apoio incondicional, e por estar sempre ao meu lado em todos os momentos, sendo sempre meu braço, meu tudo e que nunca largou minha mão, dando muita força para que eu chegasse até aqui.

Aos meus filhos, Jeniffer, Giovanna e Gilvano Jr., que me motivaram a seguir adiante, mesmo nos momentos mais difíceis, me fortalecendo com suas palavras de amor e carinho.

À minha mãe, Terezina Bastos, exemplo de força e dedicação, minha fortaleza e à memória de meu pai, Vardolino Teixeira Bastos, que sempre acreditou no poder da educação e me inspirou com seu exemplo de vida, que em vida junto à minha mãe, fez o que podia e as vezes o que não podia para que eu me tornasse uma pessoa boa e tivesse estudo.

As professoras Elani e Vanilda, amigas que acreditaram na minha capacidade e me deram uma grande contribuição para que eu pudesse focar minha pesquisa sobre o povo Rikbaktsa.

Aos amigos e familiares que, de forma direta ou indireta, ofereceram palavras de incentivo, compreensão e apoio durante esta jornada.

Por fim, a todos que, de alguma forma, contribuíram para que este trabalho se concretizasse, deixo meu sincero agradecimento.

O sucesso é mais que um objetivo, é um percurso cheio de decisões, atitudes e inspirações, que junto a pessoas certas, nos dignificam e nos levam à mundos inimagináveis.

Obrigado Senhor!

***"Não herdamos a terra de nossos antepassados;
tomamos emprestado de nossos filhos. O que fizermos
com ela hoje será nossa marca na memória do futuro."
(Provérbio indígena)***

LISTA DE SIGLAS

- CAPES** - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
- CEFAPRO** - Centro de Formação e Atualização dos Profissionais da Educação Básica
- CEJA** - Centro de Educação de Jovens e Adultos
- CEP** – Comitê de Ética em Pesquisa
- CONEP** – Comissão Nacional de Ética em Pesquisa
- CIMI** - Conselho Indigenista Missionário
- FUNAI** - Fundação Nacional dos Povos Indígenas
- IBGE** - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- PROFHISTORIA** - Mestrado Profissional em Ensino de História
- SINTEP-MT** - Sindicato dos Trabalhadores no Ensino Público de Mato Grosso
- TCC** - Trabalho de Conclusão de Curso
- TI** – Terra Indígena
- UFMT** - Universidade Federal de Mato Grosso

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Território Histórico do Povo Rikbaktsa	26
Mapa 2: Distribuição das áreas indígenas Rikbaktsa	33
Mapa 3: Mato Grosso e seu municípios	69
Mapa 4: Terras Indígenas em Mato Grosso	70

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1: Pintural corporal	58
Imagem 2: Foto realizada em evento na Aldeia Barranco Vermelho	64
Imagem 3: Anciãos Rikbaktsa conversando sobre cultura	79
Imagem 4: Ancião Rikbaktsa	88
Imagem 5: Dança tradicional	119
Imagem 6: Aula de artesanato indígena	132
Imagem 7: Maria Luiza – Anciã Rikbaktsa	168

RESUMO

Esta dissertação, intitulada Memória, Identidade e Território: Dialogando com os saberes Rikbaktsa insere-se na linha de pesquisa Linguagens e Narrativas Históricas: Produção e Difusão do Programa de Mestrado e Doutorado em Ensino de História – ProfHistória, tem como objetivo compreender as narrativas de memória dos anciãos e professores Rikbaktsa, seus conhecimentos e ancestralidades culturais, conectando-as aos registros já existentes, com o intuito de difundir a história desse povo no ensino de história. A educação passa por transformações estruturais constantemente e tem buscado atender a grupos sociais cada vez mais diversos no Brasil, entre eles, os povos originários. A história no ponto de vista dos povos indígenas, é uma história de conflitos com os invasores europeus e que na contemporaneidade ainda é um grande desafio. Com pesquisa voltada para suas memórias, identidade e relações com o território, reconhecendo seu significado e identidade cultural, o povo Rikbaktsa, também conhecido como “Orelhas de Pau” ou “Canoeiros”, habitam a região Noroeste de Mato Grosso especificamente na bacia do Rio Juruena, com suas terras indígenas nas cidades de Brasnorte (TI Erikpatsa), Cotriguaçu (TI Escondido) com e Juara (TI Japuira). Os povos indígenas habitam a região há séculos, e muitos foram forçados a mudar de suas terras tradicionais ou foram dizimados pela doença e pela violência enfrentada por invasões, tanto no passado como em períodos recentes. A escolha dos Rikbaktsa se justifica pela riqueza de sua história e pelo interesse de documentar suas memórias, especialmente diante da crescente influência da cultura não indígena e da interferência sofrida em suas tradições e cultura, ocasionado por esta aproximação. A metodologia está ancorada na história oral, com entrevistas, na qual teve o intuito de revisar e rememorar as memórias e saberes desses anciãos e professores, complementada por pesquisa bibliográfica e documental. A pesquisa destaca a importância de ouvir as vozes indígenas, historicamente silenciadas, e de construção de narrativa que reflita suas experiências e perspectivas, através de autores que discorrem sobre educação, identidade e memórias. Para que esse estudo tivesse respaldo do povo, foi realizado reuniões com membros da comunidade, a qual resultou na carta de anuência. Houve também todo o processo de tramitação pelo Conselho de Ética em Pesquisa (CEP) e pelo Conselho Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), para que desse início a pesquisa de campo, através das entrevistas. O resultado é o material de estudo e um documentário que preservem a memória Rikbaktsa e promovam o diálogo intercultural, com a proposta de valorizar a perspectiva indígena Rikbaktsa sobre a história regional, abordando as narrativas envolvendo o contato com os colonizadores, os impactos da exploração e a resistência Rikbaktsa, destacando a importância dos saberes da terra, da cultura e da língua para a comunidade. Nesta perspectiva, a história pode se tornar mais atraente e interessante para o aprendizado nas escolas, estabelecendo uma relação entre o que já está determinado ou predeterminado pelos livros e saberes disseminados por não indígenas, com a perspectiva e vivências desses povos originários. A obra também reflete o interesse em compreender as relações de poder e as desigualdades sociais, através de um olhar crítico sobre a história e a cultura do povo indígena Rikbaktsa.

Palavras-chaves: ProfHistória. Rikbaktsa. Território. Memória. Identidade

ABSTRACT

This dissertation, entitled *Memory, Identity, and Territory: Dialoguing with Rikbaktsa Knowledge*, is part of the research line *Languages and Historical Narratives: Production and Dissemination* of the Master's and Doctoral Program in the Teaching of History – ProfHistória. It aims to understand the memory narratives of Rikbaktsa elders and teachers, their knowledge, and cultural ancestry, connecting them to existing records in order to disseminate the history of this people within the teaching of history. Education is constantly undergoing structural transformations and has sought to meet the needs of increasingly diverse social groups in Brazil, among them, Indigenous peoples. From the Indigenous perspective, history is a narrative of conflict with European invaders and continues to represent major challenges in contemporary times. Focusing on memory, identity, and territorial relations—recognizing their meanings and cultural identities—the Rikbaktsa people, also known as “Wooden Ears” or “Canoe People,” inhabit the northwestern region of Mato Grosso, specifically in the Juruena River basin, with their Indigenous lands located in the municipalities of Brasnorte (Erikpatsa Indigenous Land), Cotriguaçu (Escondido Indigenous Land), and Juara (Japuira Indigenous Land). Indigenous peoples have inhabited the region for centuries, and many were forced to leave their traditional lands or were decimated by disease and violence resulting from invasions, both in the past and in more recent periods. The choice to focus on the Rikbaktsa people is justified by the richness of their history and the importance of documenting their memories, especially in light of the growing influence of non-Indigenous culture and the interference this proximity has caused in their traditions and way of life. The methodology is anchored in oral history, through interviews aimed at revisiting and recalling the memories and knowledge of elders and teachers, complemented by bibliographical and documentary research. The study emphasizes the importance of listening to Indigenous voices—historically silenced—and constructing narratives that reflect their experiences and perspectives, drawing on authors who discuss education, identity, and memory. To ensure the support of the community, meetings were held with its members, resulting in the issuance of a letter of consent. The research also followed all the required procedures of the Research Ethics Committee (CEP) and the National Research Ethics Commission (CONEP), which authorized the beginning of fieldwork and interviews. The outcome is a study material and a documentary that preserve Rikbaktsa memory and promote intercultural dialogue, aiming to value the Rikbaktsa Indigenous perspective on regional history. The research addresses narratives about contact with colonizers, the impacts of exploitation, and Rikbaktsa resistance, highlighting the importance of land-based knowledge, culture, and language for the community. From this perspective, history teaching can become more engaging and meaningful in schools, establishing a connection between what is traditionally presented in non-Indigenous knowledge systems and the lived experiences of Indigenous peoples. This work also reflects an interest in understanding power relations and social inequalities through a critical lens focused on the history and culture of the Rikbaktsa people.

Keywords: ProfHistória. Rikbaktsa. Territory. Memory. Identity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. TECENDO HISTÓRIAS: REFLEXÕES SOBRE A MEMÓRIA E IDENTIDADE RIKBAK TSA	28
1.1. Territorialidade	30
1.2. História Oral	37
1.3. Memória e Narrativas de Memória.....	43
1.4. Ensino de História e a História dos povos indígenas.....	49
2. A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DO POVO RIKBAK TSA	55
2.1. O povo Rikbakt sa em perspectiva	61
2.2. A História de Mato Grosso pelos olhos do colonizador	66
2.3. Mapeando conhecimento: Trabalhos e pesquisas sobre o povo Rikbakt sa	75
3. UM OLHAR SOBRE O POVO RIKBAK TSA	85
3.1. Identidade e Autopercepção Indígena.....	89
3.2. Relação com o Não Indígena e Preconceito	94
3.3. Território E Ocupação	102
4. MEMÓRIA, IDENTIDADE E SABERES RIKBAK TSA	115
4.1. Cultura, Tradições e Mudanças.....	116
4.2. Educação como Espaço de Fortalecimento Cultural	129
4.3. Memória e Transmissão Geracional.....	140
4.4. Contatos Históricos e Sofrimento	150
5. PRODUTO.....	169
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	171
REFERÊNCIAS.....	176
APÊNDICE	185

INTRODUÇÃO

Esta dissertação, intitulada Memória, Identidade e Território: Dialogando com os saberes Rikbaktsa, insere-se na linha de pesquisa Linguagens e Narrativas Históricas: Produção e Difusão do Programa de Mestrado e Doutorado Profissional em Ensino de História – Profhistória, tem como objetivo compreender as narrativas de memória dos anciãos e professores Rikbaktsa, seus conhecimentos e ancestralidades culturais, conectando-as aos registros já existentes, com o intuito de difundir a história desse povo. Na atual conjuntura, conhecer o outro nos remete a conhecermos a nós mesmos, indagando como pode ser possível aceitar o outro quando muitas vezes não aprendemos a nos aceitar nos espaços em que estamos inseridos.

Antes de dar continuidade ao trabalho, é pertinente apresentar um breve relato da minha trajetória. Nasci em 1973, na cidade de Umuarama, no Estado do Paraná. Passei minha infância em Icaraíma/PR, onde morei até os dez anos. Sou o filho mais novo de uma família de sete irmãos, sou casado e tenho três filhos. Meu pai, Vardolino Teixeira Bastos (in memoriam), foi uma pessoa atenciosa, político e empresário no ramo de lanchonetes. Minha mãe, Terezina Bastos, uma mulher maravilhosa e dedicada ao lar, esteve sempre ao lado do meu pai em todos os desafios que enfrentaram juntos.

Minha vinda para o Estado de Mato Grosso, especificamente para a cidade de Juína, ocorreu em 1982, após meu pai, que era vereador na época, disputar as eleições como candidato a vice-prefeito. Derrotado na eleição e, devido à atenção excessiva dada à campanha, seu comércio acabou ficando desassistido, resultando em uma crise financeira familiar. Diante dessa situação, ele tomou a difícil decisão de deixar a cidade para recomeçar a vida em outro lugar.

Comecei a trabalhar muito cedo, ajudando meus pais nos afazeres da casa, que recomeçaram sua trajetória no Mato Grosso abrindo uma nova lanchonete. Aos doze anos, iniciei formalmente minha vida profissional como office boy em um clube de recreação da cidade. Depois, passei a trabalhar como garçom, atendente de veterinária e, aos quatorze anos, descobri a profissão de pintor de letreiros e fachadas, com a qual me identifiquei muito e na qual encontrei grande satisfação.

Aberto a novas experiências e com o desejo de evoluir profissionalmente, aceitei o convite do meu irmão e me mudei para Belém, capital do Pará, em 1995. Lá, cursei programação em computador na linguagem Clipper 5.1, muito utilizada na

época. No entanto, ao retornar para Juína no final de 1996, encontrei pouquíssimos comércios que utilizavam computadores, o que me levou a retomar a profissão de pintor.

Em 1997, prestei vestibular para o curso de História pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), na extensão de Juína, iniciando minha formação acadêmica em agosto. A turma foi criada com quarenta alunos para suprir a grande demanda de professores de História na região e terminou com cerca de trinta alunos. É importante destacar que a escolha pelo curso de História foi influenciada pela falta de outras opções na localidade, já que meu verdadeiro desejo era cursar algo relacionado à análise de sistemas. Curiosamente, eu costumava dizer que jamais queria ser professor, pois acreditava que essa era uma profissão muito árdua e pouco valorizada.

Contudo, com o desenvolvimento do curso, fui me identificando, e percebi o quanto era interessante e importante aprender sobre a história, fazendo com que eu criasse um amor muito grande pela minha formação e profissão.

Ao longo da minha trajetória ao lado dos meus pais e como pintor de fachadas, sempre ligado ao comércio, comecei a perceber uma inquietação crescente em relação às pessoas que, por diversos motivos, viviam de um lugar para outro em busca de melhores condições de vida e acabavam se tornando moradores de rua, excluídas da sociedade. Muitos deles eram explorados por sua mão de obra e, em seguida, discriminadas e marginalizadas.

Desde o início do curso de História, essa inquietação se intensificou. Senti a necessidade de compreender melhor a situação dessas pessoas que, por diferentes razões, eram excluídas e viviam à margem da sociedade. O curso me proporcionou um vasto conhecimento, permitindo-me aprofundar nesse tema por meio de pesquisas e entrevistas, ampliando assim meu entendimento e meu estudo sobre essa realidade.

A universidade foi um grande divisor de águas na minha vida, trazendo uma nova compreensão sobre a vida e um entendimento político que me permitiu conhecer melhor o meio em que vivo. Até então, meu conhecimento era muito baseado no empirismo. Lembro-me de um professor que, na época, nos aconselhou a definir uma linha de pensamento ou um referencial teórico. Ele nos explicou que isso nos ajudaria a encontrar as melhores soluções para a execução de nosso trabalho acadêmico e destacou a importância de nos posicionarmos como positivistas ou marxistas, correntes amplamente discutidas naquele período de faculdade.

Durante minha graduação, segui uma linha de pesquisa focada nas fronteiras

e na corrente historiográfica marxista, desenvolvendo o tema “Excluídos da Sociedade – A Vida Pobre na Terra da Riqueza.” Esse estudo visava entender os fluxos migratórios e as complexas relações de trabalho entre trabalhadores, intermediários (“gatos”), e fazendeiros. Especificamente, meu objetivo era ouvir e compreender as razões que levam uma pessoa a se tornar moradora de rua, os fatores que as afastam de suas famílias e as fazem perder suas aspirações.

Sabemos, e lemos, que nossa história geralmente é contada pelos vencedores, destacando heróis e mártires, enquanto raramente se foca nos vencidos e excluídos. Compreender como uma visão de futuro pode levar algumas pessoas à decadência é essencial. Muitas vezes, essas pessoas acabam sendo utilizadas apenas para o trabalho braçal, derrubando florestas, abrindo imensas clareiras, roçando pastos e capinando lavouras. Em muitos casos, são exploradas por “gatos” (intermediários que subempreitam o trabalho). Um jornal da região chegou a publicar uma matéria intitulada “Escravidão branca! Ela existe?”, que dizia:

Aqui que ta bom de serviço ainda, de vez em quando aparece um, levando, mas não paga... Em torno de dezoito homens (conhecidos como pés-inchados), que estão vivendo nas proximidades da rodoviária de Juína, denunciam um esquema de empreita que é gerenciado pelos “gatos” e que segundo suas declaração assemelha-se a “escravidão branca.(Folha Regional, 1998)

Foram informações iguais a esta que despertaram o interesse em estudar pessoas em situação de rua, abordando o tema sob uma perspectiva histórico-sociológica, confrontando diretamente os princípios da Constituição brasileira.

Em relação à minha trajetória docente, comecei a trabalhar como professor na Escola Dr. Guilherme Freitas de Abreu Lima, na cidade de Juína-MT, em 1999. No entanto, como ainda não era habilitado, lecionei em nome de outra pessoa por um período de quatro meses. Posso considerar essa experiência como um estágio acadêmico, já que tive poucas horas de estágio formal para conhecer melhor a profissão na qual estava ingressando.

Minha experiência como professor graduado começou em 2002, na Escola Dr. Artur Antunes Maciel, onde atuei como professor contratado/interino, ministrando aulas de Filosofia, Sociologia e História.

Posteriormente, iniciei uma pós-graduação em nível de especialização na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), focada no entendimento dos processos de ocupação da Amazônia Legal. Durante esse período, comecei a visitar

algumas aldeias com um amigo, que também era estudante e desenvolvia um projeto relacionado à preservação das florestas e à extração de castanhas. Embora eu não tenha concluído essa especialização, essas visitas, em conjunto com meus estudos, despertaram em mim um profundo interesse em conhecer melhor os povos indígenas e em continuar investigando os fluxos migratórios.

Finalizando meus estudos em História, pretendia conciliar minha profissão de pintor com a nova carreira de professor. Trabalhei dessa forma até os vinte e nove anos, mas aos poucos percebi que estava deixando a desejar em ambas as áreas. Além disso, a exposição constante à tinta começou a me intoxicar, e notei que, com o avanço das novas tecnologias, o ofício de pintor poderia se tornar obsoleto. Diante disso, decidi me dedicar exclusivamente à docência.

Prestei concurso para o Município de Juína-MT e me tornei servidor efetivo em 2004, assumindo turmas em escolas urbana e outra rural, com uma carga horária de 20 horas semanais. Além disso, trabalhei em mais duas escolas estaduais urbanas e em outra escola rural, totalizando 72 horas de aula distribuídas entre cinco escolas, com aulas adicionais e contrato, em que eram ministradas de segunda a sexta nos três períodos e complementada com sábados e domingos em jornada quinzenal, com alunos da zona rural. Nelas, ministrei disciplinas como Filosofia, Sociologia, História, Geografia e Ensino Religioso, todos os dias da semana, incluindo dois domingos por mês.

Em 2007, prestei concurso para a disciplina de História na rede estadual de ensino e fui efetivado em maio de 2009, no Centro de Educação para Jovens e Adultos (CEJA). Nesse mesmo ano, participei de um processo seletivo para formador da disciplina de História no Cefapro (Centro de Formação e Qualificação para os Profissionais da Educação), na área de Ciências Humanas, função que exerci até 2015.

Durante o período em que atuei no Cefapro, minha função principal era oferecer formações para os profissionais da disciplina de História no polo Noroeste de Mato Grosso. No entanto, realizei apenas uma formação específica na área, abordando o tema "Mato Grosso Colonial". A maior parte do meu trabalho no órgão acabou focada em temas como Diversidade, Relações Interpessoais e Trabalhistas, o que permitiu que eu alinhasse, em parte, minha atuação sindical com a estrutura do governo. Ainda em 2009, participei da eleição para dirigentes sindicais e me tornei Diretor Presidente do Sintep-MT, Sindicato dos Trabalhadores do Ensino Público de Mato Grosso,

Subsede Juína. Permaneci nesse cargo até 2022, quando deixei o sindicato para me dedicar a um projeto de mestrado.

Em 2010, cursei uma pós-graduação em nível de especialização em Metodologia do Ensino de História e Geografia. Meu TCC teve como tema "Os Excluídos da Sociedade", no qual atualizei as leituras e dados referentes ao período presente, em relação ao trabalho realizado durante a graduação.

O sonho de cursar um mestrado era algo que me nutria desde a graduação, mas diversos motivos, incluindo a falta de proximidade de uma instituição que oferecesse essa formação *Stricto Sensu*, me forçaram a adiar esse objetivo. Embora tenha aceitado essa realidade temporariamente, nunca me conformei ou desisti.

Um dos maiores obstáculos para a realização desse sonho era, paradoxalmente, algo em que eu acreditava profundamente: a luta pela igualdade social e pelos direitos trabalhistas. Minha atuação no Sintep-MT, enfrentando batalhas diárias, consumia grande parte do meu tempo. Mesmo assim, participei de várias edições do processo seletivo do ProfHistória, sempre obtendo boas notas na redação, mas sendo desclassificado por uma questão na etapa de objetivas. Quando finalmente atingi a pontuação exigida, fui classificado, mas não convocado.

Determinado a não desistir, decidi em 2020 retomar a busca pelo mestrado, agora com o objetivo de ingressar em um programa acadêmico. Escolhi um tema que sempre me chamou a atenção: a política em relação aos socialmente desfavorecidos, as classes excluídas. Inspirado por visitas anteriores que me marcaram profundamente, decidi focar minha pesquisa nos povos indígenas, explorando suas vozes e culturas.

É importante ressaltar que temas relacionados às leis 10.639/03 e 11.645/08 sempre estiveram presentes no meu trabalho como docente. Durante anos, desenvolvi projetos com colegas professores para abordar esses assuntos tão sensíveis no contexto social.

Após algumas tentativas sem sucesso, em 2023, iniciei o ProfHistória, o tão sonhado curso de mestrado. Desde o início, me identifiquei com a metodologia e a aplicabilidade do curso, especialmente porque os temas abordados são extremamente atuais e alinham-se com as discussões que ocorrem nas escolas.

Após o ingresso no mestrado, no ensejo pelo início das atividades acadêmicas, apresentei um projeto de pesquisa com anseio de escrever sobre a História de Mato Grosso contada na visão dos povos Rikbaktsa e Cinta larga, porém, ao discutir com

meu professor orientador, concluímos que o tema seria muito abrangente, deixando a escrita sobre o povo Cinta Larga afastado da execução da dissertação.

A segunda proposta apresentada foi trazer a História de Mato Grosso, apropriando-se dos conhecimentos dos povos indígenas e suas versões sobre os processos de colonização e exploração das suas terras, já que eram eles os primeiros moradores deste território. Dentro deste viés, a ideia do trabalho é focar no povo que habita a região noroeste de Mato Grosso, especificamente o povo Rikbaktsa.

Mas, com o desenrolar dos estudos, partimos para uma terceira proposta que deu ênfase a história oral, decidindo pela história de Mato Grosso, apropriando das narrativas e memórias Rikbaktsa, discutindo a organização social do povo e sua territorialidade.

Durante o processo de desenvolvimento da pesquisa, novas abordagens foram sendo consideradas, levando a uma reformulação das estratégias inicialmente traçadas. Assim, a partir do aprofundamento teórico e metodológico, surgiu a necessidade de explorar uma perspectiva que privilegiasse as vozes e memórias dos próprios protagonistas históricos.

Ao adotar a história oral e as memórias do povo Rikbaktsa como eixo central, esta pesquisa busca não apenas compreender a organização social e a territorialidade desse povo, mas, sobretudo, valorizar as narrativas orais como forma de produção do conhecimento histórico. Por meio delas, torna-se possível revelar uma visão própria sobre o passado e o presente, em que a história nesta região de Mato Grosso se mostra profundamente marcada pela perspectiva indígena. Essa abordagem evidencia que a ocupação dessas terras precede a colonização e se insere em um contexto mais amplo de resistência, permanência e transformação diante da expansão capitalista e de suas consequências sobre os modos de vida tradicionais.

Nesse sentido, a história sob o olhar dos indígenas Rikbaktsa inclui a presença prolongada de grupos indígenas na região antes da chegada dos colonizadores, não dissociando da história da colonização do Brasil, em que povos com suas próprias tradições, crenças, idiomas e formas de vida foram impactados pelo avanço do capitalismo, na colonização recente da Amazônia, no que Martins (2009) considera como

fronteira de muitas e diferentes coisas: fronteira da civilização (demarcada pela barbárie que nela se oculta), fronteira espacial, fronteira de culturas e visões de mundo, fronteira de etnias, fronteira da história e da historicidade do homem (Martins, 2009, p. 11).

E, sobretudo, fronteira do humano. Portanto, neste trabalho, o que tratamos é, conforme Ribeiro (1985, p. 13),

[...] este Brasil interior, de matas e campos indevassados, que só agora vão sendo integrados ao sistema sócio-econômico nacional. Ali, índios e civilizados se defrontam e se chocam, hoje, em condições muito próximas daquelas em que se deram os primeiros encontros da Europa com a América indígena. De um lado, são índios armados de arco e flechas que, do recesso de suas matas, olham o brasileiro que hoje avança sobre suas terras, tal como o Tupinambá quinhentista olhava as ondas de europeus que se derramavam das naus portuguesas. De outro lado, são brasileiros engajados nas frentes de expansão da sociedade nacional que avançam por uma terra que consideram sua e veem no índio uma ameaça e um obstáculo.

Porém, a história dos povos indígenas não começa com a chegada dos europeus, nem pode se limitar à resistência ou à submissão. É uma história própria, estigmatizada por continuidades, rupturas e reinvenções, que desafia toda uma narrativa colonial.

Não podemos pensar o indígena como um ser do passado, mas sim um indivíduo do presente, que aspira pelos mesmos desejos e sonhos, e que precisa ser respeitado como tal.

Vários estudos antropológicos têm se aliado à história, buscando entender não somente a história do contato com o não indígena, mas compreender suas trajetórias e percursos nas diversas regiões ocupadas por estes povos.

Com isso, muitos povos indígenas foram forçados a se mudar de suas terras ancestrais e enfrentaram a sensação da perda de cultura. Atualmente, as comunidades indígenas presentes em Mato Grosso esforçam-se para preservar suas tradições e culturas e lutam por direitos territoriais, enfrentando todo um sistema que os desprezam.

Os povos indígenas são, historicamente, vítimas do Estado brasileiro porque, através das instituições que representam e exercem os poderes político, administrativo, jurídico e legislativo, ele atua, quase sempre, tendo como referência interesses marcadamente econômicos, e não os direitos individuais, coletivos, culturais, sociais e ambientais (CIMI, 2019, p. 2)

A partir dessa violação sistemática de direitos pelo Estado brasileiro que se abre caminho para o avanço de políticas de exploração e, conseqüentemente, para ocupações e extermínio de populações indígenas, com o intuito de realizar a expansão das fronteiras do agronegócio.

Partindo dessas concepções que surge a ideia de uma História contada a partir

das narrativas dos anciãos e professores Rikbaktsa, buscando fortalecer as lutas pela terra, não por se tratar de domínios, mas sim, de afirmar a importância da terra como meio cultural, na qual terra e indígena estão emblematizados num só sentimento.

Ao trazer tanto os anciãos quanto os professores Rikbaktsa para o campo da memória, amplia-se a possibilidade de entender como os conhecimentos tradicionais estão sendo preservados, ressignificados e ensinados às novas gerações. Além disso, é fundamental considerar que muitos desses professores já se encontram na condição de anciãos e que vivenciaram diretamente processos marcantes, como o contato com as missões jesuíticas e a experiência no internato de Utiariti, sendo, portanto, sujeitos importantes na construção dessa história e na transmissão dos saberes Rikbaktsas.

Cumprido salientar que o internato de Utiariti, localizado na Prelazia de Diamantino, fez parte da missão jesuítica, como um centro educacional para crianças e adolescentes indígenas, que perdurou até 1970, cujo objetivo era catequizar os indígenas, estruturando-os com o trabalho e forçando a repetir obedientemente os atos que formalmente os travestiam de “cristãos civilizados”, para que pudessem “se elevar ao nível de seus benfeitores” (Arruda, 1992, p. 104).

Para o desenvolvimento deste trabalho partimos do seguinte questionamento: Como os anciãos e professores Rikbaktsa narram a sua história, incluindo a origem, identidade, território e continuidade cultural?

Essa inquietação surge do desejo em conhecer e dialogar com o povo Rikbaktsa através das leituras bibliográficas geradas sobre esse povo e analisar suas histórias e saberes. Para isso, precisamos estabelecer laços, pontes e trocas de relações, em que o conhecimento possa surgir de forma afável, rompendo com os preconceitos e visões distorcidas.

Ao pensar a história como uma ponte do conhecimento que nos remete ao diálogo diante das temporalidades, transitando entre o passado e o presente e buscando sempre ampliar e desvendar as entranhas e tramas dos povos no interesse pelo controle do poder, percebemos como é construído as relações sociais, políticas e econômicas nos diversos grupos étnicos.

Para entender essas relações de poder, precisamos entender a constituição de algumas estruturas étnicas, através de concepções históricas que nos dá clareza sobre o nosso *lôcus* e nossa compreensão de mundo, junto a esses grupos.

É preciso compreender que as aldeias estão se aproximando das cidades, ou

ainda, as cidades estão aproximando-se dos territórios indígenas e diante desse fato, a comunidade indígena se preocupa com sua cultura, visto que, os mais novos (adolescentes e jovens) podem se evadir para as cidades e não despertar mais interesse pela cultura, pela língua, pelos costumes de suas etnias.

Como enfatiza Ortiz (2014), observa-se atualmente uma preocupação legítima em relação à preservação da identidade cultural indígena, uma vez que o processo de aculturação, somado ao avanço da urbanização e ao fato de muitos indígenas passarem a viver fora de suas aldeias, tem contribuído para o enfraquecimento e possível perda de importantes referências culturais.

Percebemos alguns aspectos importantes ao que se refere a memória coletiva, tribal, principalmente, da etnia Rikbaktsa. Isso porque vimos a existência de dezenas de pesquisas já realizadas sobre tal objeto, contudo, em grande parte, deram preferência a fontes bibliográficas escritas ou narradas por não indígenas, dispensando as memórias, experiências e os saberes locais, geradas pelos diálogos estabelecidos diretamente pelas entrevistas.

Essas vozes ocultas são consequências do modelo de colonização existente no Brasil, que enterrou debaixo da versão europeia, desde o descobrimento, estas histórias, experiências e relatos.

Esta lacuna é explicada por Mignolo (2005, p.30), ao esclarecer que esse processo de colonização do “ser” consiste em gerar a ideia de que certos povos não formam parte da história, ou seja, foram excluídos da categoria de seres humanos, de atores históricos e entes racionais.

Hoje são poucos os anciãos que ainda podem continuar com a transmissão da cultura e costumes aos que ficam nas aldeias. Tais imbricações tornam este projeto um estudo de caráter emergencial, uma vez que o número de consultores culturais já se encontra bastante reduzido.

Portanto, entender a história através desse prisma é transformar ideias já estabelecidas, que é disseminada nas escolas e no nosso meio social, trazendo um entendimento na maioria das vezes distorcido sobre quem são esses povos indígenas, originários desta terra e que deixamos a margem do nosso cotidiano.

E para entender esse recorte histórico, Jörn Rüsen (2001) ao falar sobre a história como ciência, nos remete a indagações sobre um ponto de partida instaurada na carência humana como consciência histórica ou pensamento histórico, no qual o ponto de partida para solucionarmos um problema, está com a nossa satisfação e

carência (Rüsen, 2001).

Rüsen salienta a partir desta ideia, que:

Se as carências de orientação no tempo são dirigidas ao pensamento sobre o passado, então são requeridos critérios de sentido. São estes que regulam o trato reflexivo dos homens com o seu mundo e consigo mesmo. Eles decidem como deve ser interpretada a mudança do homem e de seu mundo, a fim de que se dêem orientações práticas da vida humana no tempo que tenham “sentido”, sem o que as carências de orientação não poderiam vir a ser satisfeitas... O agir humano é sempre determinado por significados e é intencional (Rüsen, 2001, p. 31).

Percebemos que a nossa interpretação de mundo tem toda uma intencionalidade de domínio sobre o outro e está muito ligado as nossas carências. Nesse escopo é que determinamos quem será quem nessa estrutura social, e que caminhos serão tomados na construção de uma dita cidadania- conceito este criado para gerar uma situação política, e de transformação das ideias voltadas para as memórias passadas, motivadoras de interesses.

Diante do exposto e para compreender as narrativas de memória dos anciãos e professores Rikbaktsa, seus conhecimentos e ancestralidades culturais, conectando-as aos registros já existentes, com o intuito de difundir a história desse povo no ensino da história; estabelecem-se os seguintes objetivos específicos, assim detalhados: realizar um estudo bibliográfico sobre a Cultura Rikbaktsa, contextualizando suas tradições, processos educativos e formas de transmissão de saberes; analisar as narrativas de memória dos anciãos sobre a origem, a identidade e a territorialidade do povo Rikbaktsa; e produzir materiais que contibuem para o fortalecimento da memória coletiva e da identidade cultural, disponibilizados em plataformas digitais e nas escolas indígenas e urbanas, por meio de um vídeo documentário.

Esses objetivos dialogam diretamente com os conceitos de Território e Identidade, uma vez que as narrativas orais revelam como o pertencimento territorial está intrinsecamente ligado à memória e à continuidade cultural do povo Rikbaktsa. Assim, compreender e divulgar essas vozes significa reconhecer o território não apenas como espaço físico, mas como lugar simbólico de identidade, memória e resistência.

Nesse sentido, a realização de estudos bibliográficos sobre a cultura Rikbaktsa é essencial para analisar as aproximações e os contrastes presentes nas narrativas de memória dos professores indígenas e dos anciãos acerca da origem, da

ancestralidade e da cultura desse povo, considerando a relevância dessas falas na construção de uma nova leitura da História.

Dessa forma, o objeto dessa discussão está ancorada no entendimento de Identidade, memória e território de povos indígenas, especificamente neste trabalho sobre o povo Rikbaktsa, grupo este que se localiza na Bacia do Rio Juruena, dividido em 03 Terras Indígenas (Tis), nas cidades de Brasnorte (TI Erikpatsa), Cotriguaçu (TI Escondido) e Juara (TI Japuira), conforme mapa abaixo, que mostra o território histórico do povo Rikbaktsa.

Mapa 01 – Território Histórico do Povo Rikbaktsa



Fonte: Mapa RIKBAKTSA. 2019. Território Histórico Povo Rikbaktsa

Para que essa pesquisa fosse desenvolvida, caminhamos por uma abordagem qualitativa, nos pressupostos da história oral, embasados nas obras de autores que discorrem sobre o método, dando assim direcionamentos e ideias centrais, com aspectos essenciais que consistem na escolha adequada de métodos e teorias convenientes de reconhecimento e análises de perspectivas diversas, em que reflexões sobre suas pesquisas possam fazer parte do processo de construção do conhecimento e na variedade de abordagens e métodos (Flick, 2009, p. 23).

A História Oral como procedimento metodológico nos permite ter uma aproximação da memória e das narrativas, dada que a entrevista em história oral é a manifestação do que se convencionou chamar de documentação oral, ou seja, suporte material derivado de linguagem expressa para esse fim (Meihy; Holanda, 2020, p. 14).

Para garantir uma leitura fluida e didática, este trabalho está organizado em quatro capítulos, que percorrem desde os fundamentos teóricos que embasam a pesquisa até as discussões e resultados obtidos com a experiência.

No capítulo 1, intitulado Tecendo Histórias: reflexões sobre a memória e identidade Rikbaktsa, apresenta a fundamentação teórica que sustenta a pesquisa sobre a Memória, a Identidade e o Território a partir da visão do povo Rikbaktsa, destacando a luta pela preservação das identidades e valores culturais dos povos originários em que passa a ser apresentada como uma forma de resistência contínua, que busca superar os legados da colonialidade e promover diálogos interculturais baseados no respeito mútuo e na equidade.

Com quatro subtítulos, este capítulo destaca a Territorialidade permeado pela complexa relação entre povos indígenas e não indígenas, destacando como o processo colonial impôs uma lógica de dominação que deslegitimou culturas originárias, negando-lhes reciprocidade, reconhecimento e espaço simbólico.

História oral é utilizado como processo metodológico de realização de entrevistas com o povo Rikbaktsa, dentro de uma abordagem qualitativa, visando a valorização do território e das memórias, narrativas e experiências vividas por essa comunidade indígena.

Quanto a memória e narrativas de memória, o trabalho propõe através da análise das narrativas Rikbaktsa, meio de compreender a construção histórica e identitária desse grupo indígena, valorizando seus saberes ancestrais e a oralidade como instrumentos fundamentais na preservação cultural.

O Ensino de história e a história indígena, é abordado a importância da

valorização da história e cultura indígena, destacando a mudança acelerada dos saberes tradicionais devido aos processos de colonização e desestruturação das identidades culturais.

No capítulo 2, A construção da identidade do povo Rikbaktsa discute a invisibilização histórica e social dos povos indígenas, destacando como o mito da homogeneidade racial sustenta a desigualdade e a exclusão desses grupos. Assim, o texto propõe uma reconstrução crítica dessa história, com base na valorização da ancestralidade, da oralidade e da resistência indígena.

O capítulo é dividido em três subtítulos em que se destaca da seguinte forma, o povo Rikbaktsa em perspectiva, detalhando a identidade e a cultura do povo Rikbaktsa, desde sua autodenominação e língua até sua organização social, história de resistência e relação com a terra.

O subtítulo A História de Mato Grosso pelos olhos do colonizador, explora a importância de reconhecer e valorizar a história e a cultura dos povos indígenas de Mato Grosso, destacando a necessidade de superar estereótipos e preconceitos enraizados na sociedade.

O subtítulo Mapeando conhecimento: trabalhos e pesquisas sobre o povo Rikbaktsa, realiza uma análise de teses e dissertações que revela o interesse na compreensão das dinâmicas sociais, culturais e históricas do povo Rikbaktsa, com destaque para a necessidade de incluir suas vozes na construção de um registro histórico autêntico.

O Capítulo 3, Um olhar sobre o povo Rikbaktsa, apesar de desafiador, revelou a riqueza de sua cultura e sabedoria ancestral, ancorada em uma logística de entrevistas planejada para garantir detalhes ricos e significativos, enfrentando obstáculos culturais inesperados, exigindo flexibilidade e adaptação. A experiência transcendeu a coleta de dados, transformando-se em um aprendizado profundo sobre a história e os costumes Rikbaktsa, com momentos de grande emoção e reconhecimento da sabedoria do povo. O estudo, guiado por um roteiro flexível e colaborativo, busca transmitir a essência da cultura Rikbaktsa, destacando sua relevância para a história.

A escuta sensível e o respeito às dinâmicas culturais apresentadas no capítulo 4 revelaram-se indispensáveis ao longo da pesquisa, sobretudo ao reconhecer a importância das narrativas orais como forma legítima de produção de conhecimento histórico. A análise das falas de pessoas que buscam a continuidade da sua cultura

através do tempo, torna indispensável ouvir os relatos e ver como era o processo de resistência e construção dos saberes por meio da oralidade e ações que visavam o princípio de distanciamento e posteriormente a convivência junto a outros grupos, indígenas e não indígenas.

As tradições preservadas com o empenho dos anciãos e lideranças consiste na compreensão das mudanças ocorridas pela aproximação com o mundo moderno e sua capacidade de entendimento e adaptação ao mundo em que vivemos hoje.

Escrever sobre o povo Rikbaktsa foi uma experiência desafiadora e enriquecedora, que exige sensibilidade e abertura para compreender uma visão de mundo marcada pela interdependência entre seres humanos, natureza e espiritualidade.

Esta pesquisa parte do reconhecimento das lacunas deixadas pela historiografia oficial brasileira quanto à participação indígena na formação do país, propondo-se a escutar e valorizar as narrativas orais como forma legítima de produção de conhecimento. A experiência transcendeu a coleta de dados, transformando-se em um aprendizado profundo sobre a história e os costumes Rikbaktsa, com momentos de grande emoção e reconhecimento da sabedoria do povo.

Ao mergulhar nas memórias, identidades e saberes do povo Rikbaktsa, especialmente por meio de entrevistas com anciãos e professores Rikbaktsa, o estudo evidencia como a cultura, o território e a tradição continuam vivos e em constante ressignificação.

Através da análise de conteúdo das falas, emergem temas como a resistência às imposições geradas pelo capital, a importância da coletividade e da terra, e a centralidade da identidade indígena como um processo contínuo de afirmação. A pesquisa exigiu escuta sensível e respeito às dinâmicas culturais, analisando a luta pela preservação de suas terras como uma batalha pela manutenção de sua própria existência, onde cada elemento da natureza ecoa a sabedoria e a história de seu povo. Ao dar centralidade às narrativas orais de anciãos e professores Rikbaktsa, este trabalho buscou compreender a identidade indígena a partir de sua própria voz, destacando os vínculos profundos com o território, a memória ancestral e as práticas coletivas.

Sendo assim, as referências construídas e mantidas ao longo do tempo revelam a relação profunda e ancestral que esse povo estabelece com sua terra. Os relatos dos anciãos e professores Rikbaktsa sobre suas origens e a continuidade da

cultura evidenciam processos de transformação, resistência e adaptação.

A aproximação dos Rikbaktsas com os não indígenas marcou profundamente a trajetória do povo Rikbaktsa, trazendo novos desafios e redefinindo relações históricas e sociais.

A principal finalidade deste trabalho está em analisar as narrativas memorialísticas dos professores e anciãos Rikbaktsa, valorizando seus saberes tradicionais e sua ancestralidade cultural, estabelecendo um diálogo crítico entre a oralidade indígena e os registros documentais existentes. Busca-se, com isso, contribuir para a preservação e a transmissão desses conhecimentos para as futuras gerações.

O estudo se concentrará nas entrevistas de anciãos e professores indígenas das aldeias Rikbaktsa, envolvida em uma coleta meticulosa, com análise e sistematização das narrativas, priorizando as expressões de uma memória coletiva. Além disso, pretende-se compreender os processos de ocupação territorial a partir da articulação entre registros já existentes e as memórias compartilhadas pelos próprios indígenas, reconhecendo a importância de suas vozes na construção do conhecimento histórico mais completo e autêntico.

Para alcançar tal propósito, o desenvolvimento da pesquisa sobre a história do povo Rikbaktsa, através da história oral, está ancorada na perspectiva da análise integrada entre os estudos acadêmicos sobre os Rikbaktsa e os relatos orais dos próprios sujeitos, promovendo uma epistemologia dialógica. Dessa forma, pretende-se não apenas descrever suas relações sociais, mas compreender suas dinâmicas identitárias, tanto no âmbito comunitário quanto em suas interações com outros grupos e territórios.

1. TECENDO HISTÓRIAS: REFLEXÕES SOBRE A MEMÓRIA E IDENTIDADE RIKBAK TSA

A memória não é simplesmente um repositório de imagens passadas, mas um poder ativo de reorganização.

Paul Ricoeur

Neste capítulo, analisamos as características sociais e culturais do povo Rikbaktsa, procurando compreender suas vivências, narrativas e formas de expressão. Assim, a fundamentação teórica está ancorada em conceitos que ressaltam a territorialidade como a relação entre um grupo e o espaço que habita, relação essa que assume papel central na construção da memória e da identidade coletiva, especialmente em contextos marcados por assimetrias de poder e processos de colonização.

A imposição de valores e padrões culturais não indígenas, resultou em uma territorialização desigual, em que a negação das culturas indígenas, a supressão de suas práticas tradicionais atuaram como mecanismos de controle e dominação. Tais processos impactaram profundamente a forma como suas memórias e histórias são narradas e transmitidas.

Diante desse cenário, a história oral emerge como uma metodologia de pesquisa muito importante. Ao destacar as vozes dos sujeitos, ela não apenas facilita o acesso às memórias e narrativas dos entrevistados, mas também transforma experiências vividas em registros documentais. Dessa forma, capturam-se detalhes ricos e significativos sobre a cultura e história, muitas vezes invisibilizados por abordagens tradicionais.

Embasar o trabalho nos conceitos de Territorialidade, Memórias e Narrativas de Memória, é dar sustentação ao que está sendo produzido na educação, tanto indígena, quanto não indígena, remetendo à notoriedade do indígena na idealização de uma sociedade igualitária, em que todos apresentam características e fenótipos diversos. Isso diferencia seus modos de vivência, sem detalhar o certo ou errado, mas evidenciando a heterogeneidade que dá sentido a essa formação social.

E neste sentido percebemos que

Há sempre diferenças entre pessoas, e há as mais habilidosas e as mais desajeitadas; as mais trabalhadeiras e as que preferem não fazer muito esforço; as mais generosas e as que têm mais dificuldade em viver em grupo. Por isso, quando digo que as sociedades indígenas são *basicamente*

igualitárias, não quero dizer que as pessoas sejam todas iguais, vivam exatamente do mesmo modo, comam as mesmas coisas, que tudo seja coletivo e sempre dividido por igual; nem que haja conflito nem disputas entre indivíduos ou grupos. O que quero dizer é que são sociedades que garantem a *todos* os seus membros as condições e os conhecimentos *básicos* em tudo o que é essencial à sua vida e à sua realização como pessoa, e como pessoa *daquela* sociedade e *daquela* cultura (Silva, 1988, p. 25, grifos do autor).

O importante, ao refletir sobre as sociedades e suas nuances, não é apenas atribuir características prontas e acabadas a determinados grupos, mas reconhecer e valorizar a heterogeneidade que esses grupos representam. Como todos os grupos sociais, eles apresentam individualidades que devem ser consideradas.

O início da pesquisa se deu em um momento de visita a aldeia Barranco Vermelho, na qual foi conversado com os professores Rikbaktsa Paulo Henrique Martinho Skiripi Nambiquara¹ e Juarez Paimy, que deram apoio ao início da pesquisa, entendendo que o tema tem importante papel para a comunidade, porque visa falar da história do povo Rikbaktsa e relatar essa história através da escrita e documentário, que poderá ajudar a retransmitir o saber Rikbaktsa para gerações futuras a partir destes registros. A importância que os mais velhos têm é de que esse conhecimento possa se fragmentar com a partida dos anciãos.

Assim, a capacidade de guardar informações com o uso da linguagem falada e, posteriormente, escrita representa uma expansão essencial das capacidades de armazenamento da memória. Essa transferência permite que a memória transcenda os limites físicos do corpo humano encontrando refúgio em outras pessoas ou em registros físicos, como livros e/ou preservada em bibliotecas. Em outras palavras, antes de ser expressa oralmente ou por escrito, a linguagem já existe como uma forma de armazenamento de informações em nossa memória (Le Goff, 1996).

Ao refletir sobre essas características, tornou-se necessário estruturar um roteiro de entrevistas, considerando as individualidades e as percepções de cada entrevistado, bem como a função social que ele ocupa no grupo. Assim, cada indivíduo apresenta uma versão particular dos fatos, que, mesmo diante de ocorrências semelhantes, pode variar de acordo com suas vivências e sua compreensão.

Dessa forma, o trabalho ancora-se na perspectiva da História Oral, que considera as percepções de memória, fundamentada em um comportamento

¹ **Paulo Henrique Martinho Skiripi Nambiquara**, Professor Indígena Rikbaktsa, conhecido pela comunidade como **Paulinho**. Para este trabalho, irei mencionar este nome, como é popularmente conhecido.

narrativo, dando ênfase à função social, em que a linguagem possa ser expressada tanto na forma narrada como na escrita.

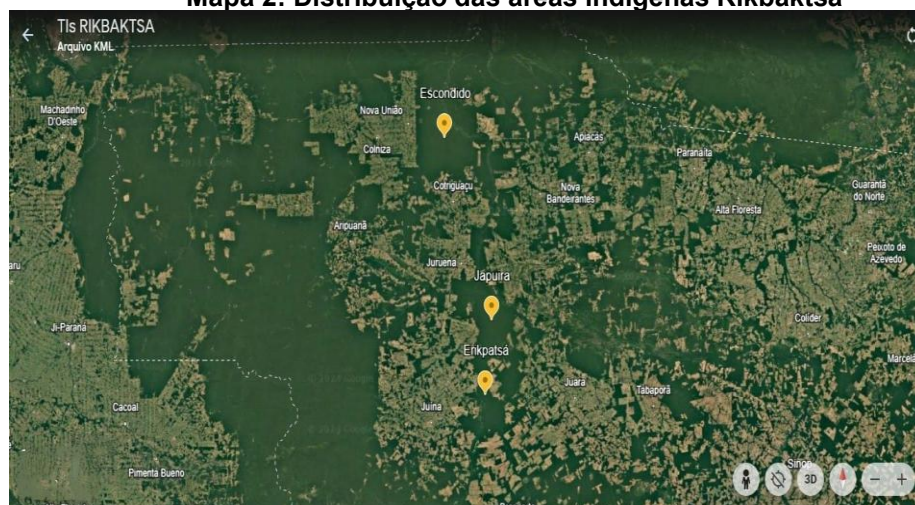
Este trabalho apropriou-se de uma pesquisa bibliográfica, sobre a cultura, os aspectos históricos e demográficos do povo Rikbaktsa e sobre a História de Mato Grosso, propósitos estes que foi dividido em 05 (cinco) fases respectivamente: a escolha e mapeamento das localidades onde vivem os consultores culturais; entrevistas; produção dos dados; análise dos dados e conclusão da pesquisa.

A organização deste capítulo foi dividida em quatro subtítulos, os quais apresentarão características diferentes, porém estarão direcionados ao mesmo objetivo, que é dar significado ao conhecimento sobre a história do povo Rikbaktsa.

1.1. Territorialidade

A relação entre grupos distintos, especialmente em contextos históricos de ocupação e colonização, é complexa e multifacetada, envolvendo questões de identidade, poder e territorialização. Essas dinâmicas exigem uma reflexão profunda sobre como os limites e as fronteiras identitárias são construídos e mantidos, frequentemente marcadas por assimetrias de poder. Em contextos coloniais, a imposição de valores e padrões culturais de um grupo sobre outro resultou em processos de dominação e subjugação, sobretudo no encontro entre colonizadores e povos originários, onde a negação das culturas indígenas se tornou uma ferramenta de controle e opressão.

Mapa 2: Distribuição das áreas indígenas Rikbaktsa



Fonte: Imagem extraída do site Google Earth (2025)².

² <https://earth.google.com/web/@-10.36172877,58.43462702,574.83334907a,341718.66483534d>,

A partir dessa perspectiva, é essencial compreender como as dinâmicas de inclusão e exclusão moldam as interações sociais, refletindo tanto a cooperação quanto a tensão entre diferentes grupos. Para entender melhor essa relação com o outro, conceituando princípios de territorialização, Barth (1976) oferece um ponto de partida crucial. Ao destacar que o limite étnico é o que define o grupo, e não o conteúdo cultural, o autor focaliza a investigação nas interações que moldam as percepções de "nós" e "outros". Essa abordagem permite compreender como as fronteiras étnicas são estabelecidas e mantidas, revelando os mecanismos que sustentam as relações de poder e as hierarquias sociais.

A identificação da outra pessoa como membro do mesmo grupo étnico entra em uma coparticipação de critérios de avaliação e de julgamento. Pelo mesmo, se parte do pressuposto de que ambos estão "jogando o mesmo jogo"; isso significa que existe entre eles uma possibilidade de diversificação e expansão de sua relação capaz de cobrir, no caso dado, todos os setores e domínios de sua atividade. Por outro lado, a dicotomia que torna os outros em estranhos e membros de outro grupo étnico, supõe um reconhecimento das limitações para chegar a um entendimento recíproco, diferenças de critérios para fazer julgamentos de valor e de conduta e uma restrição de possível interação para setores que pressupõem comum acordo e interesse (Barth, 1976, p. 08).

Como vimos, os critérios de aproximação de pessoas e/ou grupos baseia-se em interações, voltados para interesses que podem apresentar ou não uma reciprocidade. Metaforicamente falando, várias pessoas e grupos podem estar no mesmo jogo, mas a posição que cada um se encontra no campo, poderá determinar a visão e a interpretação de cada lance, levando em conta os pontos de interesses.

No caso de povos indígenas e não indígenas, essa aproximação não respeitou uma reciprocidade, pois aos olhos de quem executava um processo de colonização, havia todo um estranhamento em relação ao colonizado, subjugando suas culturas, crenças e hábitos.

A violência com que se afirmou a supremacia dos valores brancos, a agressividade que impregnou o confronto vitorioso desses valores com os modos de vida ou de pensamento dos colonizados fazem com que, por uma justa reviravolta das coisas, o colonizado ria com escárnio ante a evocação de tais valores. No contexto colonial, o colono só se detém em seu trabalho de desancar o colonizado depois que este último reconhece enfaticamente a supremacia dos valores brancos. No período de descolonização, a massa colonizada desdenha esses mesmos valores, insulta-os, vomita-os com satisfação (Fanon, 1968, p. 37).

Podemos perceber que essa dinâmica de subjugação e desvalorização cultural ecoa na ideia de que o colonizador não se contenta em afirmar a superioridade de sua cultura, mas busca impor o padrão de civilização como universal, negando e deslegitimando as culturas originárias. Esse apagamento sistemático dos saberes e práticas originárias gera um legado de desigualdades e conflitos, no qual a resistência do colonizado possa ser manifestada de diversas formas, mantendo viva a luta pela preservação de suas identidades e valores.

Esses processos de negação do outro não ocorreram apenas em nível simbólico. Houve também uma atuação sistemática sobre os espaços, isto é, sobre os territórios. A territorialidade, enquanto expressão material e simbólica das relações sociais, torna-se campo privilegiado da dominação.

Nesse sentido, Santos (2000) oferece uma crítica contundente à globalização e à homogeneização territorial promovida pelo capital. Para ele, o território não é neutro, mas sim um “território usado”, no qual os diferentes agentes sociais produzem e reproduzem o espaço conforme seus interesses e modos de vida, como uma estrutura dotada de movimento próprio. O território indígena, portanto, é lugar de memória, identidade e solidariedade, não apenas recurso econômico, “porque nele tudo o que é vida está representado” (Santos, 2000, p. 43).

O território já usado pela sociedade ganha usos atuais, que se superpõem e permitem ler as discontinuidades nas feições regionais. Certas regiões são, num dado momento histórico, mais utilizadas e, em outro, o são menos. Isso revela que, no mundo atual, a ação é planejada e executada em tempo real, de forma racional e estratégica, privilegiando espaços que concentram infraestrutura moderna e favorecem os interesses dos grupos dominantes. Como o espaço é desigual, apenas certas regiões são alvo dessas ações e se beneficiam da modernidade (Santos, 2006).

É assim que se constitui, dentro do conjunto de subespaços, um subsistema hegemônico, graças às relações privilegiadas que podem ser estabelecidas entre esses objetos novos. É a partir desses objetos atuais que se realiza a “velocidade do mundo” e que o relógio do Mundo se dá como sincronização despótica (Santos, 2006, p. 226).

Esse conjunto de subespaços, são de certa forma vinculados a relações privilegiadas, podendo gerar objetos novos, através da velocidade do mundo, instigado pela competitividade provocada pelo que ele chama de “máquina de guerra da mais valia universal” (Santos, 2006).

Essa concepção de subespaço conectada a ideia território por sua vez, pode

ser atribuído a luta dos Rikbaktsa pela demarcação de suas terras, como uma ação política e reivindicação de direitos que se articulam com a memória e a identidade do povo.

Sendo assim, ao pensarmos essa questão a partir da perspectiva ambiental, não devemos tratá-la apenas como um problema ecológico, mas compreendê-la como uma questão social e política, que envolve a relação entre técnica, espaço e tempo. A exploração predatória dos recursos naturais em terras indígenas, mencionada nos relatos dos Rikbaktsa, reflete uma lógica que ignora a interdependência entre o ser humano e a natureza. A luta dos Rikbaktsa pela preservação de seu território é, portanto, também uma luta pela continuidade de sua cultura, de seus saberes e de sua própria existência.

Compreendemos o território Rikbaktsa não como um espaço geográfico delimitado, mas como um ser vivo, ancestral e sagrado, cujos rios, florestas e seres são parte indissociável de nossa identidade e memória coletiva. Paulinho (2024) enfatiza que "a terra não nos pertence, nós pertencemos a ela; cada árvore cortada, cada rio assoreado, é uma ferida em nosso próprio corpo". Essa concepção de território-corpo sustenta nossa existência e resistência, pois é nele que repousam os saberes dos antigos, os caminhos dos mitos e a possibilidade de continuarmos sendo Rikbaktsa.

Reforçando a análise, Martins (2009) ao discutir esses espaços e as frentes de expansão da sociedade nacional sobre os territórios indígenas, aponta que, tais frentes são espaços de fricção e confronto, marcados por violências que extrapolam o físico e atingem a estrutura simbólica e existencial dos povos originários. E segundo ele, a "situação de fronteira é uma situação de conflito ou de fricção", cuja convivência é "dominada pela diferença e pelo desencontro étnicos no espaço ainda indefinido da frente de expansão" (Martins, 2009, p. 24-25).

A discussão sobre territorialidade no contexto indígena ganha profundidade ao incorporarmos as perspectivas de fronteira e a forma como ela é vivenciada pelos indígenas Rikbaktsa, não apenas como um espaço de resistência, mas também de transformação. Trata-se não apenas da preservação de uma identidade, mas de uma redefinição ativa das formas de convívio com o outro, resultando em novas configurações de territorialidade, muitas vezes invisíveis ao olhar sociológico tradicional.

Ao abordar a fronteira não apenas como um limite geográfico, mas como um

espaço de tensões sociais e culturais, onde a "degradação do outro" se manifesta, Martins (2009) analisa que fronteira é o palco de encontros e desencontros entre diferentes grupos sociais, cujos destinos são pautados pela exploração ou solidariedade.

a fronteira aparece frequentemente como o limite do humano. A fronteira é a fronteira da humanidade. Além dela está o não-humano, o natural, o animal. Se entendermos que a fronteira tem dois lados e não um lado só, o suposto lado da civilização; se entendermos que ela tem o lado de cá e o lado de lá, fica mais fácil e mais abrangente estudar a fronteira como concepção de fronteira do humano (Martins, 2009, p. 141).

Essa compreensão de fronteira apresentada por Martins (2009), como espaço simbólico onde se demarcam os limites do humano e do não-humano, da civilização e do natural, encontra eco nos relatos dos Rikbaktsa ao serem entrevistados, sobre a ocupação de seus territórios. Para esse povo, a chegada de não indígenas, não representou apenas uma invasão física, mas a negação de sua humanidade e de sua relação milenar com a terra.

Ao transformar territórios indígenas em espaços destinados à exploração econômica, a "frente de expansão" configura, uma forma de degradação do outro e de apagamento simbólico.

Se tratando da apropriação e espoliação das terras indígenas, Martins demonstra como o capital se vale da renda da terra para garantir sua expansão, o que produz não apenas o deslocamento físico, mas a reconfiguração simbólica dos territórios indígenas. Essa expansão cria "formas de superexploração" e reforça desigualdades estruturais, especialmente nas áreas mais pobres e distantes dos centros decisórios do país, "em parte porque puseram todo seu interesse nos aspectos propriamente econômicos da expansão, sobretudo equivocadamente preocupados com a definição do modo de produção que lhe dava sentido" (Martins, 2009, p. 30).

A dominação também é alimentada por estratégias simbólicas e ao analisar o uso das rivalidades entre povos nativos por parte dos colonizadores, no que diz respeito aos limites étnicos, é fundamental compreender que as relações entre povos indígenas e não indígenas foram historicamente marcadas por assimetrias de poder. A dominação cultural, política e econômica dos colonizadores impôs uma visão de mundo que desconsiderava as contradições, a pluralidade e a complexidade das culturas indígenas. A conquista da América foi um processo que não apenas subjuguou

fisicamente os povos originários, mas também impôs uma hierarquia simbólica que inferiorizou suas formas de vida, conhecimentos e tradições (Todorov, 1982).

Essa dinâmica de poder, portanto, não permitiu uma reciprocidade, mas sim uma imposição unilateral de valores e práticas, principalmente pelo fato que, os dominadores tinham a sede pela dominação, e utilizando os conflitos entre nativos, via sua gana pelo domínio reforçada, como é enfatizada no livro “A conquista da América – a questão do outro”, na estratégia usada por Hérnan Cortez, em que

Chegando a Tiaxcala, Cortez é particularmente sensível a esse fato: “Vendo as discórdias e a animosidade de uns e de outros, fiquei muito satisfeito, pois me pareceu que isso contribuiria muito para o que me propunha a fazer e que eu poderia encontrar um meio de subjugar-los mais rapidamente (Todorov, 1982, p. 93).

Foi visível o uso de estratégias e organizações de poder para se chegar a dominação e ocupação de espaços, mostrando que a subjugação de povos indígenas ora está muito bem montada dentro de um sistema de subalternação, ora vinculada a um uma condição de adestramento, desumanizando os povos indígenas.

Nesse contexto, a noção de "campo de poder" proposta por Bourdieu (1989) pode ser útil para analisar como as posições sociais e culturais dos atores envolvidos influenciaram suas interações, estabelecendo que o capital têm por definição a forma legítima de poder, dessa forma o

[...] conceito realista que designa uma população verdadeiramente real de detentores dessa realidade tangível que se chama poder, entendendo por tal as relações de forças entre as posições sociais que garantem aos seus ocupantes um *quantum* suficiente de força social – ou de capital – de modo a que estes tenham a possibilidade de entrar nas lutas pelo monopólio do poder, entre as quais possuem uma dimensão capital as que têm por finalidade a definição da forma legítima do poder (penso, por exemplo, nos confrontos entre «artistas» e «burgueses» no século XIX) (Bourdieu, 1989, p. 28-29, grifos do autor)

Para os colonizadores, o campo de poder é um espaço de dominação e exploração, onde a alteridade indígena era vista como um obstáculo a ser superado ou assimilado. Já para os povos indígenas, esse campo de poder representa um espaço de resistência e preservação de suas identidades, mesmo diante de pressões avassaladoras. Essa diferença de posições no campo social explica, em parte, as divergências nas interpretações e ações de cada grupo.

Além disso, a colonização não se limitou à dominação física e cultural, mas promoveu uma destruição sistemática de saberes e práticas indígenas. Esse processo

não apenas negou a reciprocidade nas relações, mas também apagou formas de conhecimento que poderiam enriquecer o diálogo intercultural. A falta de reconhecimento e valorização desses saberes perpetuou uma visão estereotipada e reducionista dos povos indígenas, o que Pimentel (2012) se refere como etnocídio. Ao analisar o Estatuto do Índio³, criado em 1973, durante a Ditadura Militar, o autor demonstra como a política de integração indígena tinha o papel de manter a cultura, mas na prática, visava à apropriação e à aniquilação das culturas indígenas. Pimentel questiona:

E por que a lei foi feita desse jeito? Bem, entre outras coisas, porque a condição de indígena era vista como algo transitório e mesmo indesejável – inclusive porque “atrapalhava” o desenvolvimento do país. Como nós vimos, uma mentalidade evolucionista (e etnocida) está por trás desse tipo de intenção. A ideia é de que os indígenas vão aprender a lidar com a nossa tecnologia, a viver como nós, vão adotar nossa religião, nossos costumes e só aí poderão ser felizes (Pimentel, 2012, p. 33, grifos do autor)

Como pode ser visto, ao mencionar o indígena e sua cultura como algo que retardava o desenvolvimento, a felicidade era um prêmio a quem se incorporava aos conceitos não indígenas, podendo usufruir das benesses de um mundo moderno.

Ao se referir a cultura indígena, remetendo ao etnocídio e a luta pelo reconhecimento territorial e cultural, Krenak (2022) expõe a preocupação com a terra, colocando o conceito do patrimônio imaterial como uma forma de sustentação cultural em que a subjetividade das narrativas e pinturas corporais e artefatos passa a ter um significado muito forte, porque as propriedades necessárias para a confecção desses símbolos não estão demarcados como ao estabelecido pelo não indígena, no momento em que toma pra si o espaço territorial e do saber, ao subjugar determinado povo.

Ele pode não matar as pessoas fisicamente, mas esvazia o sentido da vida das pessoas por retirar delas o significado da criação dessa cultura e de seus valores intrínsecos, próprios daquela comunidade, e que sustenta a sua perspectiva de mundo. Quando alguém tira aquilo dali está desmontando a arquitetura daquele mundo (Krenak, 2022, p.51).

Como pode ser visto, a luta do indígena não está somente na luta do território

³ O **Estatuto do Índio**, instituído pela Lei nº 6.001/1973, foi criado com o objetivo de regulamentar a situação jurídica dos povos indígenas no Brasil, estabelecendo diretrizes para a proteção de seus direitos, culturas e terras. Sua criação ocorreu em um contexto histórico em que as pressões sobre os territórios indígenas aumentavam significativamente, devido à expansão de atividades econômicas como a agricultura, a mineração e a construção de infraestrutura, que ameaçavam a sobrevivência física e cultural desses povos.

pelo território, mas dentro de significados que perpassam pelo entendimento do não indígena ao ser indagado valores que deixam de ter significado quando se percebe que a produção da terra está somente vinculada ao que pode ser lucrativo.

Portanto, a aproximação entre povos indígenas e não indígenas, tanto no processo de colonização, quanto nos períodos que seguem, foi marcada por uma profunda desigualdade de poder, que impediu a construção de relações baseadas no respeito mútuo e na reciprocidade. Como apontam autores como Quijano (2005), a colonialidade do poder estabeleceu padrões de dominação que transcendem o período colonial e continuam a moldar as relações interétnicas na contemporaneidade. Nesse sentido, superar esses legados significa reconhecer e valorizar a diversidade cultural, promovendo diálogos que respeitem as diferenças e busquem a equidade nas relações sociais.

1.2. História Oral

Ao realizar as pesquisas, foi pensado uma logística de entrevistas, na qual, teve como meta, a condição mais adequada para que esses momentos pudessem gerar resultados satisfatórios e que os depoentes pudessem fornecer detalhes ricos e dignificantes sobre sua cultura e sobre os questionamentos pensados e executados no ato destas entrevistas.

Cabe aqui ressaltar que as experiências junto ao povo, inicia com a busca de interlocutores que pudessem relatar sobre sua cultura e que estivessem dispostos a fornecer entrevistas. Para isso, foi iniciado o contato junto ao povo Rikbaktsa, no intuito de demonstrar o interesse pela pesquisa e pela vontade de escrever sobre o seu povo.

A proposta desenvolvida neste trabalho, está baseada na abordagem qualitativa, que se caracteriza pelas diversas teorias, métodos e práticas de pesquisa em que os pontos de vista são diversos e se constituem de forma que esses

[...] pontos de vista subjetivos constituem um primeiro ponto de partida. Uma segunda corrente de pesquisa estuda a elaboração e o curso das interações, enquanto uma terceira busca reconstruir as estruturas do campo social e o significado latente das práticas (Flick, 2009, p. 24).

O pesquisador ao buscar essa proposta como estrutura do seu trabalho, visa um cenário natural em que o entrevistado está aberto para receber e fornecer dados que possam contribuir para a fluidez do assunto e para que o pesquisador desenvolva

um maior nível de detalhes no envolvimento dos participantes na coleta de dados (Creswell, 2007, p.186).

Assim, para a realização deste trabalho, foi estabelecido algumas etapas para atender a expectativa do estudo. Neste intuito, constituímos algumas diretrizes a serem seguidas que foram: 1) conversar com o povo Rikbaktsa e apresentar o tema a ser trabalhado; 2) Obter a carta de anuência junto à comunidade; 3) Encaminhar documentação ao Conselho de Ética e Pesquisa; 4) Elaboração do roteiro de entrevistas; 5) Definição das pessoas que farão parte do trabalho; 6) Iniciar as entrevistas e produção de imagens; 7) Transcrição e análise das entrevistas; 8) Considerações sobre o objeto estudado e desenvolvimento do produto.

Para atender a esse passo a passo, foram realizadas visitas a algumas comunidades indígenas das áreas Erikpatsa e Japuira. Ocorreram algumas reuniões com membros da comunidade e marcou-se uma data para a realização de uma nova reunião, com o intuito de apresentar a proposta de trabalho e receber dessa comunidade a carta de anuência, a qual dá o aval para a realização da pesquisa dentro das áreas do povo Rikbaktsa.

Uma das principais dificuldades encontradas no desenvolvimento deste trabalho esteve relacionada às exigências do Programa de Pós-Graduação, que determinava a submissão do projeto ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP). Por tratar-se de uma investigação que envolve o povo indígena Rikbaktsa, a pesquisa assumiu caráter sensível, exigindo a observância rigorosa das normas éticas que regem estudos com populações tradicionais. Nesse sentido, a submissão inicial ao CEP foi realizada no mês de maio de 2024.

Após análise, o projeto retornou com recomendações de ajustes e complementações, o que demandou nova submissão para apreciação. Cumpre destacar que, uma vez aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa, o estudo recebeu a orientação de que deveria também ser encaminhado ao Conselho Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), instância responsável pela avaliação de projetos que envolvem comunidades indígenas e outros grupos considerados vulneráveis.

Considerando-se o trâmite ético necessário, o processo de análise estendeu-se entre os meses de maio e novembro de 2024. Somente após a aprovação final pelo CONEP foi possível dar início à etapa de campo, realizada junto ao povo Rikbaktsa, assegurando que todas as diretrizes éticas e normativas estivessem devidamente cumpridas.

Embasados nas obras de autores que discorrem sobre como fazer a escolha adequada dos métodos e análises, dando suporte e respaldo a pesquisa, e abordando os pressupostos da história oral como procedimento metodológico permite a aproximação da memória e das narrativas, na qual

Um acontecimento ou uma situação vivida pelo entrevistado não pode ser transmitido a outrem sem que seja narrado. Isso significa que ele se constituiu (no sentido de se tornar algo) no momento mesmo da entrevista. Ao contar suas experiências, o entrevistado transforma aquilo que foi vivenciado em linguagem, selecionando e organizando os acontecimentos de acordo com determinado sentido (Alberti, 2004, p.77).

Essas experiências repassadas pelo entrevistado passam a ser registros de uma documentação oral, e suporte material derivado de uma linguagem verbal, que ao ser apreendida por meio de gravações eletrônicas se torna fonte oral (Meihy; Holanda, 2020).

Ao entrevistarmos, alguns cuidados devem ser observados, principalmente se tratando de comunidades indígenas, que concentram grande preocupação com determinadas expressões utilizadas que podem expor preconceito ou minorizarem através de palavras que para eles geram desconforto ou resistência.

Os efeitos da escrita foram dramáticos para a sociedade como um todo, mas, por grande parte do período da história registrada pela escrita, escrever e ler estiveram limitados a uma elite pequena e minoritária de uma população, com uma grande proporção das pessoas continuando a depender apenas da comunicação lecto-oral, especialmente na esfera da "literatura" (Goody, 2012, p.44, grifos do autor).

O que podemos perceber é que somos herdeiros de uma característica europeia, se tratando de construção de conhecimento e discurso, mas que para o autor não podemos ficar presos a uma decodificação limitada de comunicação através de transposição da fala para o papel, sem ter a busca perfeita na organização do pensamento transmitido e seleção de vocabulário estabelecidos por regras gramaticais, e não esquecendo que

História oral é um conjunto de procedimentos que se inicia com a elaboração de um projeto e que continua com o estabelecimento de um grupo de pessoas a serem entrevistadas. O projeto prevê: planejamento da condução das gravações com definição de locais, tempo de duração e demais fatores ambientais; transcrição e estabelecimento de textos; conferência do produto escrito; autorização para o uso; arquivamento e, sempre que possível, a publicação dos resultados que devem, em primeiro lugar, voltar ao grupo que gerou as entrevistas (Meihy; Holanda, 2020, p.15).

A riqueza da história oral como metodologia encontra um campo fértil de aplicação na compreensão da luta do povo Rikbaktsa por seu território, cultura e memória. Podemos tomar isso como ponto de partida a abordagem da história oral como metodologia de pesquisa, cuja relevância se evidencia na valorização das narrativas e das experiências vividas pelos sujeitos históricos. Pensando a história oral sob essa perspectiva, Alberti (2004) estabelece como conceito a:

[...] gravação de entrevistas de caráter histórico e documental com atores e/ou testemunhas de acontecimentos, conjunturas, movimentos, instituições e modos de vida da história contemporânea. Um de seus principais alicerces é a narrativa. Um acontecimento ou uma situação vivida pelo entrevistado não pode ser transmitido a outrem sem que seja narrado. Isso significa que ele se constitui (no sentido de tornar-se algo) no momento mesmo da entrevista. Ao contar suas experiências, o entrevistado transforma aquilo que foi vivenciado em linguagem, selecionando e organizando os acontecimentos de acordo com determinado sentido (Alberti, 2004, p. 77).

Ao trabalhar a história oral como metodologia, a autora destaca a relevância da construção do conhecimento, apontando para a principal característica que é a narrativa, e que através dela é transmitida as experiências vividas, tornando os relatos em linguagem, dando sentido ao que é vivenciado.

Ao pensar o momento das entrevistas, elas aconteceram em locais previamente combinados e informados ao entrevistado. A dinâmica das entrevistas foi usar espaços e lugares que foram confortáveis e agradáveis, para que a conversa fluísse de maneira espontânea e rica em detalhes.

Esse estudo tem como finalidade a produção de um material de leitura e estudo a ser utilizado para efeito de conhecimento e pesquisa, além de ser transformado em um vídeo documentário sobre o povo Rikbaktsa, abrangendo os aspectos culturais, sociais e históricos. Esta forma de registro tem o caráter de assegurar as memórias para que seja utilizada por gerações futuras.

Nessa estrutura organizacional da história oral, o critério a ser utilizado na organização da entrevista requer procedimentos que fortaleçam a fala desses agentes sociais, afim de constituir uma condição ideal para que a confiança e a segurança ao falar, possam gerar um ambiente profícuo, porque “a memória do indivíduo depende do seu relacionamento com a família, com a classe social, com a escola, com a Igreja, com a profissão; enfim, com os grupos de convívio e os grupos de referência peculiares a esse indivíduo” (Bosi, 1994, p. 54)

Como podemos perceber, entrevistar alguém não significa simplesmente

perguntar algo de que se tem interesse, é mais complexo, necessita ter critério para que gere confiança e o remeta a condição de confidente, pois o que poderá ser dito, traz uma familiaridade entre entrevistado e entrevistador, pois a metodologia de história oral está vinculada ao estudo da história das memórias e que “estudar essa história é estudar o trabalho de constituição e de formalização das memórias, continuamente negociadas. A constituição da memória é importante porque está atrelada à construção da identidade” (Alberti, 2004, p. 27).

A autora faz uma distinção entre constituição de memórias e contruir memórias, porque a história oral vai além do âmbito das ciências humanas, e que o pesquisador não deve estar imbuído somente em construir memórias, mas se atentar a sua constituição, porque o conhecimento é em grande parte conectado com a memória, com a apresentação oral, que ao se apropriar e se referir a fala do outro, tem que haver uma total incorporação, em outras palavras torna-se um plageador (Alberti, 2004).

Para isso, devemos preparar o campo da entrevista, estar atento a detalhes que deverão compor esse momento, e fazer todo um check list para que não haja nenhum contratempo relacionado a sua organização, mesmo sabendo da possibilidade de fatores externos poderem interferir na execução das atividades de entrevista.

No que se refere a temática,

O entrevistador, no caso de história oral temática, deve ser preparado antes com instruções sobre o assunto abordado. Quanto mais informações se têm previamente, mais interessantes e profundas podem ser suas questões. Conhecer as versões opostas, os detalhes menos revelados e até imaginar situações que mereçam ser questionadas é parte da preparação de roteiros investigativos. A escolha dos colaboradores nesse ramo de história oral é fundamental, pois o caráter testemunhal exige a qualificação de quem se entrevista (Meihy; Holanda, 2020).

Neste momento que devemos estar atentos e preparados para selecionar o entrevistado, pensando em situações que possam enriquecer o trabalho, analisando questões conflitantes, polêmicas, contraditórias ou simplesmente rememorando fatos passados que fazem com que suas lembranças o remeta a espaços temporais carregados de uma imensa carga de sentimento e que possa contribuir para a instituir o relato, “sobretudo relevando a construção do passado recente, e também a refletir sobre a elaboração de questões que têm poder para modificar, ampliar e direcionar as pesquisas” (Guimarães Neto, 2005, p.100).

As regras constituídas na moldagem da entrevista, obedecem diferentes modalidades de narrativas que se distinguem, não podendo confundir com a literatura, entendendo assim que

A narrativa de entrevistas de história oral tem suas regras e a literatura tem outras. Por vezes as regras podem ser coincidentes, mas isso não quer dizer que possamos abolir as diferenças [...] E entre as formas de definição das diferenças, estão as condições de produção material, que, em uma entrevista, são diversas das de uma autobiografia e de um romance (Alberti, 2004, p. 64).

Podemos concluir que a história oral, mesmo se tratando de relatos, não pode ser confundido como literatura, matérias jornalística e/ou interrogatórios, mas, devemos tratar como conectividades de relatos sobre um passado recente que faz parte de uma construção coletiva de um determinado grupo ou sociedade.

Ao considerar a etapa de interpretação dos dados, a análise de conteúdo foi o caminho escolhido para lidar com os registros orais. De acordo com Bardin (2011), a análise de conteúdo compreende um “conjunto de técnicas de análise das comunicações que utiliza procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens” (Bardin, 2011, p. 47), com o objetivo de produzir inferências e interpretações sobre o material estudado. Nesse processo, a categorização cumpre um papel essencial, pois permite agrupar e organizar os elementos do discurso conforme critérios de frequência, relevância ou significado.

No contexto da presente pesquisa, as categorias foram construídas com base nas falas dos próprios entrevistados, respeitando suas narrativas e priorizando a emergência dos sentidos produzidos por eles. Brandão (1985) lembra que escutar é um gesto de reconhecimento e valorização da história do outro, e que a escuta das vozes silenciadas é também uma forma de resistência e de produção de saberes: “a escuta do outro é um ato de reconhecimento e valorização da sua história e da sua cultura” (Brandão, 1985, p. 18).

Constantino (2017), ao articular história oral e análise de conteúdo, alerta que a categorização não pode ser reduzida a uma técnica neutra. Para a autora, é fundamental reconhecer as relações de poder, os contextos sociais e os elementos culturais que atravessam os depoimentos, pois “a construção de categorias deve considerar os marcos socioculturais do grupo pesquisado, evitando interpretações que desloquem os sentidos atribuídos pelos próprios sujeitos” (Constantino, 2017, p. 64).

Nesse sentido, as categorias da análise de conteúdo foram construídas respeitando o princípio da escuta sensível e da leitura crítica das narrativas Rikbaktsa, permitindo que suas falas revelassem os sentidos atribuídos à memória, à identidade e ao território, e garantindo que a pesquisa se tornasse também um espaço de visibilidade e protagonismo indígena. Partindo desses temas que atribuem nome a este trabalho, a análise das narrativas feita pelo agentes antevistados permitiram explorar categorias temáticas que deram vida e sentido às falas dos indígenas Rikbaktsa.

1.3. Memória e Narrativas de Memória

Este trabalho está caracterizado nas narrativas de memória do povo Rikbaktsa, compreendendo os conceitos dados por eles sobre o que é território, identidade e memória, através de narrativas de memória, de forma a contribuir para a preservação histórica de identidade cultural. Através dos relatos apresentados pelos professores e anciãos Rikbaktsa, poderá analisar e valorizar as memórias e os conhecimentos ancestrais.

A memória, enquanto fenômeno social e cultural, desempenha um papel fundamental na construção das identidades coletivas e individuais. Não é apenas um depósito estático de eventos passados, mas atua com processo dinâmico de reconstrução, constantemente moldado por perspectivas atuais, contextos sociais e interesses políticos.

Nesse sentido, Nora (1993) narra sobre lugares de memória em que um grupo toma uma nova consciência da transformação da memória, fazendo a passagem da memória para a história, obrigando cada grupo redefinir sua identidade pela revitalização da sua própria história.

Já as narrativas de memória, por sua vez, são os meios pelos quais essas lembranças são organizadas, compartilhadas e transmitidas ao longo do tempo, carregando consigo valores, significados e disputas que moldam as compreensões do presente.

As memórias constituem elementos essenciais na formação da identidade de um povo e de sua cultura, especialmente diante do longo silenciamento imposto pela supremacia cultural europeia. Pierre Nora (1993) evidencia a ruptura provocada pelo fim das sociedades tradicionais e pela ascensão industrial, destacando a distância

entre a memória viva e social, preservada por povos considerados arcaicos e a história, que transforma o passado em vestígio diante da constante mudança.

Assim, compreender a memória como fundamento identitário implica revisitar o passado não como algo intocado ou secreto, mas como herança viva que deve permanecer presente não apenas nos registros escritos, mas sobretudo na consciência e na experiência de cada indivíduo, abrindo espaços de resistência e reestabelecimento cultural no presente.

E diante destas colocações trazemos para uma atividade acadêmica em que as memórias precisam estar presentes na vida do povo Rikbaktsa, e que os valores dos seus antepassados e conseqüentemente sua cultura, precisam ser buscadas junto aos anciãos, nas lembranças de um passado que pode se perder com o tempo. Nesta perspectiva podemos levantar a hipótese de que essas lembranças podem ser o início e o fim da cultura de um povo e ao deixarmos de lado, podemos estar abrindo cada vez mais as portas do povo para um modelo não indígena, europeizado, vislumbrando então uma desconexão, pois o conhecimento transmitido será o do mundo do não indígena, deixando de lado as memórias e cultura do povo.

Por isso é tão importante nos encontrarmos com o passado, pois é através deste retorno, nas buscas pelas origens que conseguimos entender os processos correntes, que nos mostram tanta discriminação, disparidades e desconfortos ao vermos o outro como ser distante, tão perto da nossa ancestralidade, e que ao mesmo tempo não queremos conhecer, porque a história é sempre uma reconstrução problemática e incompleta do que não existe mais (Nora,1993).

Em se tratando do povos indígena Rikbaktsa, no qual é o principal foco deste trabalho, e trazendo agora para um campo mais micro, depois de explanado sobre conceitos da história e memória, podemos esmiuçar as ideias voltadas ao entendimento de conhecer o povo Rikbaktsa, que vive a noroeste de Mato Grosso e como construir sua história através dos relatos e registros de memórias deste povo, objetivando a versão dada por eles.

Nesta perspectiva, as narrativas de memória Rikbaktsa poderão preencher espaços de assuntos deixados por pesquisas anteriores, que seguindo a tendência europeia, não ouviram os sobreviventes do processo de invasão territorial. A exemplo disso podemos citar trechos de estudos já realizados onde pesquisadores, seguindo a tendência europeia fazem referência às guerras travadas entre Rikbaktsa e outros povos.

Famosos por seu ethos guerreiro lutaram com os Cinta-Larga e Suruí a oeste, na bacia do rio Aripuanã; com os Kayabi a leste e com os Tapayuna a sudeste, no rio Arinos; com os Irantxe, Paresí, Nambikwara e Enawenê-Nawê ao sul, no rio Papagaio e nas cabeceiras do rio Juruena; com os Munduruku e Apiaká ao norte, no baixo rio Tapajós. Opuseram resistência armada aos seringueiros até 1962 (Povos Indígenas no Brasil, 1998, p. 2).

Em seu trabalho de mestrado, Pires (2009) também relata:

Assim, entre os anos de 1952 e 1962 configurou-se uma verdadeira situação de guerra: seringais ocupavam territórios indígenas, terras pertencentes aos índios eram indiscriminadamente vendidas aos colonos, índios eram mortos e massacrados, suas mulheres abusadas e raptadas e muitas aldeias foram queimadas. Em sua defesa os indígenas reagiam com ataques à flecha para defender seu território e população e com a fama de matarem e devorarem, conseguiram impor-se por um bom tempo na guerra. Após a pacificação, os Rikbaktsa contaram que se preparavam e se exercitavam para os ataques (Pires, 2009, p. 29).

Ao colocarmos estes fragmentos em diálogo, é possível observar que a primeira pode ser enriquecida com a segunda, demonstrando como a construção de história desses povos foram extremamente conflituosas, fazendo com que se dedicassem ao exercício da guerra, característica marcante de povos indígenas que viviam permanentemente em estado de guerra, e que em determinados momentos estabeleciam alianças efêmeras para combater inimigos comuns, que podiam ser a luta travada com não indígenas (Faria, 1997).

Os estudos de Halbwachs (2004) se tornam um suporte teórico indispensável para entender essas narrativas de memória, pois nos mostra que na medida em que é tratada a existência específica do indivíduo é tratada também de toda a coletividade, uma vez que a existência do “eu” está intimamente ligada ao universal.

Para Bergson (2006, p.47-48) a memória não é a faculdade de organizar, classificar recordações, porém o passado nos segue a todo instante: “o que sentimos, pensamos, quisemos desde nossa primeira infância está aí, debruçado sobre o presente a que ele irá se juntar, forçando a porta da consciência que gostaria de deixá-lo fora.” Essas memórias uma vez reveladas e registradas poderão servir para que as gerações futuras entendam a dinâmica de seu povo, mesmo diante do fato de os espaços vazios de qualquer história serem sempre mais numerosos que os espaços preenchidos.

Quando nos referimos a essas memórias deixadas por nossos antepassados e que por motivos diversos, não estão registradas, é que há a necessidade desse retorno na história, analisando e reordenando a construção de uma história que se

aproxima mais categoricamente desse povo, e possa transmitir esse saber dentro e fora de suas esferas habitacionais.

Podemos mencionar as falas constituídas por professores e anciãos indígenas como ferramentas importantes que venham valorizar e fortalecer suas culturas, não só daquilo que é escrito nos livros, mas também dos seus hábitos alimentares, preservação do meio ambiente e demais atos e rituais que vem agregar à essa construção do saber indígena. E isso pode ser realizado com a aproximação dos jovens junto aos anciãos e anciãs.

Segundo Rüsen (2001), é importante recuperar as memórias, que, embora passíveis de fragmentação e alteração pela interpretação empírica, devem ancorar-se numa narrativa temporalmente próxima aos acontecimentos. Essa proximidade garante a idoneidade da reconstituição mental, pois situa a sequência dos eventos em seu contexto original, permitindo que a contingência dos fatos apareça como uma mudança temporal reconstituível, e não como narrativas soltas e desprovidas de cientificidade.

Compreender a história sob a perspectiva das narrativas Rikbaktsa é um exercício de preservação da memória e da cultura desse povo, cuja continuidade está ameaçada pelo enfraquecimento da transmissão de saberes tradicionais. Quando o conhecimento oral deixa de ser compartilhado entre as gerações, parte significativa da identidade e dos ensinamentos ancestrais corre o risco de desaparecer, evidenciando a importância de valorizar a memória viva como elemento dinâmico e essencial na construção histórica e cultural como um fenômeno vivo e em constante evolução (Nora, 1993).

Contudo, precisamos ter todo um cuidado ao entrevistar, pois ao produzir esses relatos, por muitas vezes narrados por pessoas não indígenas e analisado nesta perspectiva, temos que ir ao encontro de novas narrativas e através do uso da história oral, tomando todo um cuidado com as armadilhas que podem estar entranhadas nessa nova estrutura relacional de conhecimentos.

Todos concordamos quanto a potencialidade da história oral em nos permitir o acesso a uma pluralidade de memórias e perspectivas do passado. Creio, contudo, que devemos evitar polarizações do tipo “memória subterrânea” *versus* “memória organizada”, ou ainda história ou memória “oficial” *versus* história ou memória “popular”. Como tais polarizações são facilmente simplificações, corre-se o risco de, com elas, transformar a história oral em missão e o pesquisador em missionário encarregado de contrapor memórias “dominadas” a memórias “dominantes” (Alberti, 2004, p. 38).

Nessa perspectiva, é preciso estabelecer uma linha tênue entre o que se quer e o que será relatado, não esquecendo a intencionalidade dos fatos narrados e qual interesse está subentendido, entrelaçando os fatos já existentes com os novos, não julgando e nem negando o que já estava estabelecido ou pré-estabelecido. Mas, construindo um novo olhar com a finalidade de aproximar as verdades dos fatos aos agentes históricos.

Guimarães Neto (2005) ressalta ao falar da construção do passado recente, através das fontes documentais e a reflexão sobre a elaboração de questões que tem poder para modificar, ampliar e direcionar as pesquisas e afirma que é preciso diferenciar as operações da memória.

Não defendo a existência de uma história oral, como uma forma particular de história; penso ser pertinente discutir, sim, a utilização das fontes orais na estrutura narrativa, exibindo os traços das experiências históricas como resultados das práticas sociais (Guimarães Neto, 2005, p. 100).

A importância das fontes orais na estrutura das narrativas pode nos dar clareza sobre as mudanças sociais que ocorrem nas diversas temporalidades em que a história é produzida e cabe aqui, problematizar a história desse povo, quando nos referimos ao que deve ser reconstituído nessas memórias e para que servirá a busca destes conhecimentos. E podemos indagar como os anciãos são agentes importantes para a transmissão dos saberes na formação das novas juventudes indígenas e a importância do conhecimento histórico na construção social do povo.

Coube a esse estudo, analisar e compreender as narrativas de memória Rikbaktsa e seus conhecimentos e ancestralidades culturais, conectando-os aos registros já existentes e transmitindo às gerações futuras. Para tanto, foi previamente elaborado um roteiro com questionamentos que se mostraram essenciais para a organização e desenvolvimento das narrativas obtidas nas entrevistas com anciãos e professores indígenas que habitam as terras indígenas Rikbaktsa.

O trabalho procurou compreender, a partir das vozes e experiências dos próprios Rikbaktsa, o significado de ser indígena e, por meio dessas narrativas, evidenciar os processos de construção da identidade e da memória coletiva que sustentam a permanência desse povo ao longo do tempo, reafirmando o território como dimensão simbólica e concreta de resistência, e a identidade como fundamento essencial na preservação de sua história e de seus saberes tradicionais.

Tratando-se do povo indígena Rikbaktsa, no qual é o principal foco deste

trabalho, e trazendo agora para um campo mais micro, podemos esmiuçar as ideias voltadas ao entendimento de conhecer o povo Rikbaktsa, que vive a noroeste de Mato Grosso e como construir sua história através dos relatos e registros de memórias e sua visão nesse processo de construção da história, objetivando a versão dada por eles, através das entrevistas.

Para a o desenvolvimento da pesquisa, foi importante compreender a formação do povo e suas origens, tanto histórica quanto mitológica. Adotamos a metodologia da história oral, entrevistas e produção de dados dos professores/as e anciãos/ãs indígenas Rikbaktsa, a fim de possibilitar a análise das informações e chegarmos a uma conclusão mais consistente para a pesquisa.

Conhecer os fatos a serem narrados neste trabalho, utilizando como metodologia a história oral, busca-se relacionar as teorias produzidas sobre e a História do Povo Rikbaktsa, permeando a interlocução dos conhecimentos a fim de compreendermos melhor esse povo e suas relações sociais dentro e fora dos seus territórios.

Referindo-se às memórias, outro ponto a ser discutido como indagador e formador do sentido de identificação de um povo e sua cultura, é a importância de se ouvir as vozes, que por muito tempo calaram-se diante da supremacia cultural europeia, a que Pierre Nora (1993) demonstra em “Entre memória e história”, quando fala da mutilação sem retorno que representou o fim dos camponeses e o apogeu do crescimento industrial, em que destaca as memórias abrindo espaços para a atualidade.

O que o fenômeno acaba de nos revelar bruscamente, é toda a distância entre a memória verdadeira, social, intocada, aquela cujas sociedades ditas primitivas, ou arcaicas, representam o modelo e guardaram consigo o segredo – e a história que é o que nossas sociedades condenadas ao esquecimento fazem do passado, porque levadas pela mudança...uma memória sem passado que reconduz eternamente a herança, conduzindo o antigamente dos ancestrais ao tempo indiferenciado dos heróis, das origens e do mito- e a nossa, que só é história, vestígio e trilha (Nora, 1993, p. 8).

Ao referenciarmos o estudo como construção de identidade e formação de povo, a necessidade de retorno ao passado como via de reestabelecimento de conhecimento faz com que as memórias não fiquem intocadas e presas, e nem se constituam em segredos, simplesmente porque a memória da nossa ancestralidade deve estar não somente nos livros, nos registros, mas dentro de cada um de nós.

Dessa forma, o retorno ao passado e a busca pelas origens revelam-se

fundamentais para a compreensão dos problemas atuais. Esse movimento de revisitação histórica expõe as raízes de discriminações e disparidades sociais, que frequentemente surgem da percepção do outro como um ser distante, uma figura paradoxalmente próxima da nossa própria ancestralidade, mas que muitas vezes optamos por não reconhecer. Afinal, a história é, por natureza, uma reconstrução incompleta e desafiadora daquilo que já se foi, um exercício que, mesmo com suas limitações, é essencial para iluminar os caminhos do presente.

1.4. Ensino de História e a História dos povos indígenas

A preocupação com a preservação da história e da cultura do povos indígenas está vinculada a acelerada perda de conhecimentos ancestrais, ocasionada pela redução dos anciãos indígenas, em decorrência de processos históricos complexos, como a colonização, doenças e a desarticulação de seus modos de vida, que coloca em risco a transmissão oral de suas tradições.

Nesse contexto, o ensino de história indígena Rikbaktsa nas escolas assume um papel fundamental, não apenas para garantir o direito dos povos indígenas à sua própria história, mas também para promover a valorização da diversidade cultural e a construção de uma sociedade mais equânime.

A escola, enquanto instituição social, é o espaço de valorização e fortalecimento das identidades culturais, combatendo posturas ideológicas, em que os indígenas não fazem parte da construção da nossa identidade nacional, por serem vistos como uma excrescência arcaica de uma pré-brasilidade (Arruda, 2001, p.43).

Arruda ressalta que:

As versões mais elaboradas do “irremediável arcaísmo indígena” apóiam-se na noção de *aculturação* desenvolvida pela antropologia clássica, que tendia a ver as sociedades indígenas na perspectiva do “presente etnográfico”: sociedades de reprodução infinita, sem história, formas fixas resistentes à mudança, marcadas por um equilíbrio permanente; sociedades igualitárias por oposição à nossa sociedade histórica, cheia de dinamismo e mudanças sociais alimentados pela desigualdade (Arruda, 2001, p. 43-44, grifos do autor)

Diante deste cenário, observamos uma enorme barreira a ser superada quando tratamos de conceitos sobre os povos indígenas. Essa visão estereotipada contribui para a formação de uma imagem distorcida e essencialista do indígena, como um ser imutável, preso a costumes arcaicos e incapaz de se transformar. Essa concepção, por sua vez, facilita a imposição de valores e práticas culturais não indígenas, em um

processo de aculturação que busca homogeneizar a sociedade e negar a diversidade cultural desses povos.

Neste sentido, a educação escolar indígena estabelece conexões entre comunidade e o contexto urbano, buscando estruturar um modelo educacional que valorize a diversidade cultural. Essa proposta implica a elaboração de diretrizes, conceitos e práticas pedagógicas que promovam uma educação inclusiva e diferenciada, capaz de atender às especificidades das experiências escolares indígenas e contribuir para a construção de uma sociedade mais homogênia.

É através de estratégias pedagógicas que as experiências vivenciadas pelos indígenas podem permitir

a formulação de questionamentos críticos que revelam impasses, contradições, pontos de estrangulamento e dúvidas em aberto e favorecem a definição de novas perspectivas a partir das quais pensar-se a educação escolar indígena (Silva; Ferreira, 2001, p.11).

Pensando nessas práticas, me remeto aos anos de 2013 e 2014, em que trabalhava com formação de professores, em determinada atividade realizada com professores indígenas. Pensei como executaria algumas ações que estava relacionada a trabalhar com história e como eles deveriam ensinar os conteúdos dessa disciplina aos alunos. Isso me gerou grande preocupação, pois, qual seria o conceito de história para eles? O que deveria ser trabalhado?

Foi então que decidi por levar conteúdos de histórias dos livros e algumas dinâmicas em que eles falariam sobre sua história e me deparei com experiências que me levaram a questionar o que ensinávamos, por que ensinávamos e o que aquilo tinha a ver com a realidade daquele povo.

Me deu a sensação de que:

Durante as aulas de história para alunos indígenas, pareceu-me importante enfatizar sempre que o objetivo não era substituir o conhecimento anterior que os alunos possuíam, mas ampliá-lo, agregando o conhecimento que os alunos não-índios possuem. A comparação entre os diferentes enfoques é um dos meios que podem e devem ser utilizados para tornar claras e explícitas as diferenças culturais (Silva; Ferreira, p.150).

Ter essa visão sobre a educação com foco em diferenças culturais e especificamente aos indígenas, nos remete a considerações que temos que ponderar, deixando claro que não temos que impor nosso conhecimento e sim, compartilhar os saberes, fazendo com que possamos transmitir e conhecer as experiências estabelecidas por ambos os lados.

Outro dado que nos chama a atenção surgiu durante as visitas *in loco*, quando observa-se uma quantidade mínima de pessoas que sobreviveram ao período de invasão. Este número reduzido de anciãos justifica-se por vários fatores, entre eles: pelas perdas sofridas nos embates com o não indígena; pelas mortes ocasionadas por doenças desconhecidas por eles; e até mesmo pelas mortes ocasionadas pela desarticulação no modo de viver dos Rikbaktsa nos anos que sucederam ao período de invasão dos não indígenas, após os anos de 1950.

E diante destas colocações trazemos para uma atividade acadêmica em que as memórias dos professores e anciãos precisam estar presentes na vida deste povo, mas que a escola por se tratar de uma visão externa a este cotidiano, faz com que muitos professores que atuam nestas aldeias, por serem novos, não carregam em si os valores dos seus antepassados e conseqüentemente sua cultura, precisando rememorar isso junto aos anciãos. Nesta perspectiva podemos perceber que a escola pode ser o início e o fim da cultura de um povo, porque se partirmos do prisma de que a escola leva para dentro das aldeias o modelo não indígena, europeizado, vislumbraremos então uma desconexão pois o conhecimento transmitido será do mundo do não indígena, deixando de lado as memórias e cultura dos povos indígenas.

Quando levamos essa preocupação para a cidade, surgem outras indagações e situações, pois esses jovens indígenas podem estar se desconectando inteiramente de seu modo de vida originário e, com isso, levar fatores que podem conduzir o povo ao extermínio cultural, considerando que, a cada dia, aumenta o interesse de mais jovens em migrar para as cidades.

Ao citar os professores de licenciatura intercultural da Universidade de Goiás, Nascimento (2013) destaca:

Nesta direção, estes professores e professoras indígenas têm buscado partir do local, do próprio, para, a partir daí, estabelecerem novas relações com outras formas de conhecimento e, assim, alcançarem formas críticas de compreensão do mundo, mais gerais, holísticas e complexas, sobre as quais, nós, não indígenas imbuídos/as pela lógica do pensamento ocidental de matriz eurocêntrica, ainda temos muito a aprender com a principal fonte para o conhecimento válido (Nascimento, 2013, p. 123).

Neste sentido, é importante indagar a essas pessoas uma conexão de conhecimentos a fim de estabelecer relação entre o interno e externo dos povos indígenas, através de diálogo entre comunidade e professores considerando as reflexões e compreendendo a preocupação das bases locais e a relação com o outro,

como também afirma Orr (2006), se referindo a esses locais como lugares observados como laboratórios de diversidade e complexidade, em que percebe que somente a academia não é suficiente para transmissão desses saberes, já que ele vê que o currículo precisa ser reanalisado por se tratar de corpos de conhecimento aglutinados em disciplinas, quando afirma que:

Uma boa parte do que é tido como conhecimento é pouco mais do que uma pilha de abstrações, desvinculadas da experiência concreta, dos problemas reais e dos lugares onde vivemos e trabalhamos. Nesse sentido, ele é utópico, o que significa literalmente “lugar nenhum” (Orr, 2006, p.117).

Pensando assim, há como necessidade correlacionar as vivências dos povos indígenas, para que possamos aproximar o abstrato da realidade, e trazer para um trabalho contínuo e não negligenciando os aspectos indígenas e os não indígenas, trazendo a história construída em centenas de anos e que aos poucos foram sofrendo transformações ao estabelecerem contatos não indígenas.

Para Tubino (2004) podemos perceber a relação entre a estrutura de educação que pode ser transmitido pelos indígenas e aos modelos a serem implementados, especificando a interculturalidade perante uma perspectiva crítica e principalmente da negação de relações estabelecidas aos povos indígenas brasileiros, quando:

As diferenças entre o culturalismo funcional e o interculturalismo crítico são substantivas. O ponto de partida e a intencionalidade do interculturalismo crítico são radicalmente diferentes. Enquanto o interculturalismo neoliberal busca promover o diálogo sem tocar nas causas da assimetria cultural, o interculturalismo crítico busca reprimi-las. [...] Para tornar o diálogo real, há que se começar por visualizar as causas do não diálogo. Em outras palavras, há que se começar por recuperar a memória dos excluídos, por visualizar os conflitos interculturais do presente como expressão de uma violência estrutural mais profunda, gestada ao longo de uma história de desencontros e postergações injustas (Tubino, 2004, p. 6-7).

Precisamos dialogar entre os fatos históricos para que tantos os jovens e demais pessoas do povo Rikbaktsa não se desvincule das suas raízes, trazendo para a discussão temas que estão diretamente ligadas ao povo e comunidade, haja vista que, os modelos implementados por órgãos educacionais, por mais que já vislumbrem esse rumo, ainda está distante daquilo que realmente deveria ser. Até porque já se percebe que os jovens não têm demonstrado muito interesse em falar sobre temas indígenas e há quem alegue não conhecer sobre, principalmente, os que migram para a cidade.

Outro aspecto que pode ser percebido é que, ao negligenciar ou simplesmente ignorar os conhecimentos e saberes indígenas, especialmente pelos próprios jovens, pode-se ocasionar um conflito étnico-social, somando-se a vários outros problemas que já permeiam esses povos, como os conflitos territoriais, de fronteiras e até mesmo os sociolinguísticos. Isso ocorre porque, ao se afastarem de suas áreas tradicionais, os jovens abrem caminho para que grupos com interesses agrários e extrativistas conspiram contra os povos originários. Além disso, ao deixarem seus locais de origem, muitos acreditam estar se desvinculando de suas culturas e costumes, o que reforça a ideia de não pertencimento ao seu meio natural e, com isso, podem acabar sendo privados também de seus direitos e de sua dignidade.

Podemos pensar a educação como fator importante para segurança desses direitos, mas existem situações a serem construídas pelos órgãos competentes educacionais, pois ainda há política e projetos fragmentados e descontínuos, gerados em muitos casos por escassez de recursos para essa clientela de estudantes e até mesmo falta de professores e investimento na qualificação de profissionais indígenas como afirma Bonin (2012):

Mesmo com tantos desafios, os povos indígenas assumem a escola como instituição importante e necessária, mas justificam a sua existência no anseio de que ela possa contribuir com suas lutas mais amplas. Se escutarmos as palavras indígenas, em encontros e reuniões que problematizam a experiência escolar, vamos perceber o quanto eles procuram delimitar o lugar político da escola. Há expressões, utilizadas de maneira recorrente, que mostram o entendimento de que essas instituições só tem sentido se estiver subordinadas às lutas políticas pela garantia plena de seus direitos (Bonin, 2012, p.35).

Os povos indígenas compreendem a escola como um instrumento de luta e emancipação, concebendo-a como uma instituição específica e diferenciada, voltada para as necessidades da comunidade. Atribuem a ela funções claras, como a alfabetização voltada à leitura de documentos, a formação de profissionais indígenas como advogados, médicos, enfermeiros e professores, e a superação da dependência em relação à sociedade não indígena. Defendem uma escola verdadeiramente indígena, comprometida com a realidade local, e não apenas uma reprodução da escola convencional com elementos superficiais da cultura indígena. Para eles, a escola deve estar inserida nas lutas por território, nas retomadas e na valorização da língua e dos saberes tradicionais (Bonin, 2012).

Ao especificarmos a educação indígena, é preciso entender que não pode ser

pensada como transmissora de conhecimento, haja vista que os conhecimento não pode estar somente na explicitação de uma educação descontinuada em que terminarão uma fase escolar e será o suficiente, mas de uma liberdade autônoma das várias etapas profissionais que só serão buscadas através de um ensino superior acadêmico e profissionalizante.

Cabe ressaltar que não pode haver um modelo único de educação diferenciada, pois temos que levar em consideração hábitos, costumes e vivências de povos diversos, que se caracterizam pela sua estrutura sociocultural. A autonomia idealizada pelos indígenas em termos didático-pedagógico, ainda há muito a definir (Silva, Ferreira, 2001).

Em termos de estratégias pedagógicas, as muitas experiências já vivenciadas até aqui permitem, no entanto, a proposição de alguns caminhos metodológicos, de certas atitudes didáticas, de certas dinâmicas educacionais que parecem mostrar-se adequadas à realização de projetos escolares indígenas, uma vez adequados às realidades locais, em si tão diversificadas [...] Elas permitem também a formulação de questionamentos críticos que revelam impasses, contradições, pontos de estrangulamento e dúvidas em aberto e favorecem a definição de novas perspectivas a partir das quais pensar-se a educação escolar indígena (Silva, Ferreira, 2001,p.10-11)

Estes desafios em pensar uma educação diferenciada, enfrentando uma grande variedade de concepções indígenas nos remete a um complexo processo, em que a diversidade de povos, levam a agentes educacionais com variadas orientações. Para criar uma educação que atenda essa diversidade intercultural, respeitando as garantias legais de cada povo que estabelece projetos e objetivos específicos, precisamos em determinados momentos romper com paradigmas que burocratizam e homogeneizam o currículo educacional.

2. A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DO POVO RIKBAK TSA

Só a elaboração de utopias (religiosas, morais, políticas) permite a superação da contradição entre os objetivos históricos e o sentimento de lealdade às origens, transformando a identidade étnica em uma prática social efetiva, culminada pelo processo de territorialização

João Pacheco de Oliveira

Imagem 1: Pintura corporal



Fonte: Acervo de José Machado Junior (2024)

A história dos povos indígenas no Brasil é marcada por contradições, pois, enquanto celebramos sua diversidade cultural, perpetuamos estruturas que os marginalizam e invisibilizam, diante da realidade social evidenciada por uma hierarquia racial que coloca o não indígena, branco, no topo da estrutura social. Essa desigualdade não apenas marginaliza os povos originários, mas também os invisibiliza, apagando suas narrativas da literatura, da história oficial e do imaginário coletivo.

Este capítulo propõe uma abordagem crítica e emancipatória, revisitando as memórias e saberes dos povos indígenas, em especial os Rikbaktsa, a partir de suas

próprias narrativas. A oralidade, transmitida pelos anciãos, revela-se como ferramenta essencial para revitalizar uma história que não apenas os inclua, mas que também desafie as estruturas de poder que os silenciaram.

Ao questionar como esses conhecimentos são preservados e transmitidos, dentro e fora das aldeias, busca-se compreender os desafios enfrentados pelos Rikbaktsa em um contexto de pressão cultural, preconceito e assimilação forçada, que pode ser refletida sobre o papel da educação no processo de apagamento da escola como um espaço de fortalecimento das identidades indígenas.

Conciliar os saberes tradicionais com as demandas de um mundo globalizado, nos convidam a repensar não apenas a história dos Rikbaktsa, mas também as bases de uma sociedade que, até hoje, luta para superar os legados coloniais de exclusão e invisibilização.

Reconhecer a diversidade e a pluralidade das identidades culturais dos povos indígenas é também reconhecer o tratamento desigual que esses grupos recebem em comparação aos de origem europeia. Essa desigualdade se origina do mito de homogeneidade racial, em que constitucionalmente somos iguais perante a lei (art. 5º, CF 1988), mas que é evidente os brancos ocupando o topo da estrutura social, seguidos por negros e indígenas.

Esse processo de desigualdade coloca os indígenas na condição de invisibilidade, quando sua identidade é transgredida e quando são omitidos do campo historiográfico, perante sua estrutura organizacional ou da distinção étnica, dando a perceber que tentamos ao máximo apagá-los da memória social. Aos olhos da dominação, são vistos como seres da floresta, que jamais devem sair de lá ou adaptar-se a outros hábitos. Esse apagamento da ancestralidade indígena é mencionado por Cerezer (2019) ao afirmar que:

A questão da invisibilidade social dos indígenas no Brasil está enraizada no imaginário social dos sujeitos, em parte fruto da difusão da história tradicional oficial que apresentou durante décadas os índios por meio da construção de imagens estereotipadas sobre os diferentes grupos espalhados pelo território brasileiro. (Cerezer, 2019, p. 62)

Podemos perceber que a representação do indígena enquanto sujeito da história está repleta de estereótipos, principalmente porque desprezamos as diversas características que distinguem os diferentes povos que habitam nosso território, desconsiderando sua língua, seus hábitos e sua cultura. O autor complementa ainda que:

Nesse processo, o silenciamento e a negação da história e da cultura com características específicas, dentro de cada grupo indígena, criam distorções e estereótipos, gerando preconceito e descaso por parte dos poderes públicos e da sociedade. Apesar disso, na última década, espalharam-se pelo país novas perspectivas sobre a história e a cultura indígenas, nas quais os índios são tratados como sujeitos históricos, em detrimento do olhar de passividade até então predominante (Cerezer, 2019, p. 64).

A percepção desse silenciamento e negação pelos poderes públicos pode ser notada, mesmo quando os indígenas são considerados como sujeitos históricos. Embora isso seja apresentado como uma forma de abrandar preconceitos, muitas vezes não passa de propaganda, com o objetivo de fazer os grupos indígenas sentirem-se incluídos socialmente na estrutura política e econômica do país.

Esse preconceito com relação aos povos indígenas no Brasil é igualmente caracterizado por Bittencourt (2005), ao discutir as relações étnico-raciais. A autora menciona a teoria da *democracia racial* e *miscigenação democrática*, na qual a desigualdade está amparada no conceito da mistura de grupos selvagens indolentes e negros submissos e sem vontade, e que a miséria e a exclusão é consequência dessa fusão.

A ausência de grupos indígenas ou de escravos e seus descendentes, assim como trabalhadores em geral na história ensinada, é decorrente de uma visão política e ideológica, mas é preciso lembrar, referendada por uma concepção de história. Entre nós, tem prevalecido a ideia de que esses grupos populacionais não possuem história e, nessa perspectiva, se torna difícil compreender, ainda hoje, que a história deles faz parte da história do Brasil. É possível aceitar, apenas, que eles *tiveram influências*, ou então *deram algumas contribuições* para a vida cultural, como hábitos alimentares, para a música, ou eventos esportivos, principalmente o futebol, um dos esportes de identificação da nacionalidade (Bittencourt, 2005, p. 199).

Os grupos indígenas são frequentemente lembrados em momentos festivos, representados como selvagens, próximo a animais, com matas a sua volta. A autora registra a presença do indígena nos livros de história, inicialmente como um selvagem antropófago e, posteriormente com uma visão de forma romantizada do indígena, tornando-se símbolo nacional. Esse indígena que trouxe consigo heranças culturais, que foram sendo absorvidas pelo cotidiano urbano por meio de trocas culturais, em que por outra via contrária, infiltramos nossos hábitos, costumes e influências.

A visão desse indígena como único, sem distinção, homogeneizado, gera preocupação, porque colocamos todos no mesmo balaio sem referir suas especificidades, seus modos. O que tentamos fazer, é mostrar as diversidades existentes entre esses grupos, para que suas culturas sejam fortalecidas por meio da

distinção. No entanto, Silva (1988) ao abordar o assunto, destaca a preocupação não apenas das dicotomias, mas também das suas semelhanças quando diz:

Por outro lado, deve haver alguma coisa em comum entre eles, já que são todos “índios”. O que será? O que há de comum diz respeito ao modo como vivem: como organizam as relações entre as pessoas e as relações das pessoas com a natureza. Para você entender melhor esse ponto, vamos conversar agora sobre o que há de básico e característico nas sociedades indígenas. Quer dizer, modos de viver que são próprios destas sociedades. Quaisquer que elas sejam, isto é, apesar da variedade de suas línguas e culturas. Estes “modos de viver” é que diferenciam as sociedades dos índios de sociedades de pessoas que não são índias. E vamos nelas sem considerar, por enquanto, as consequências do contato que as sociedades indígenas estabelecem com outras sociedades não índias (Silva, 1988, p.20).

A diversidade de ideias sobre os indígenas, tanto nas diferenças, quanto nas semelhanças, se manifesta de forma evidente em sua relação com a natureza e em seus modos de vida característicos. Entretanto, essa diversidade não se limita à linguagem, aos costumes ou ao modo de vida e pensamento dos povos indígenas, mas está também intrinsecamente ligada à forma de contato que tiveram e ainda mantêm com os não indígenas.

Nesse sentido, pensar a história do povo Rikbaktsa é, de forma bem peculiar, dar voz às narrativas ocultas, que foram modelo de uma história excludente do período colonial existente no Brasil e que, quando contadas, muitas vezes narradas por pessoas não indígenas, acabaram por reproduzir visões distorcidas e fragmentadas sobre suas culturas e modos de ser.

Negar essa condição de sujeitos históricos e racionais, diante de um processo de colonização do ser como já foi citado por Mignolo (2005), consiste na exclusão simbólica que ainda repercute no presente, especialmente entre os povos indígenas, cujos saberes tradicionais vêm sendo ameaçados pela perda de seus anciãos — guardiões da memória e da sabedoria ancestral.

Atualmente, são poucos os que permanecem aptos a transmitir suas tradições e conhecimentos às novas gerações nas aldeias, o que acentua a preocupação com a continuidade cultural, uma vez que, a cada partida desses mestres da oralidade, parte significativa da história e da identidade do povo se dispersa.

É essencial repensar a história dos Rikbaktsa de forma que contemple todos os pensares e suas nuances, a fim de rememorar valores que estão sendo abandonados e que geram um grande distanciamento cultural, ocasionando um esquecimento das suas raízes ancestrais e das suas estruturas culturais e sociais.

Esse esquecimento é profundamente negativo, pois, se a rica bagagem cultural, histórica, linguística, religiosa e ancestral acumulada e transmitida por séculos for dizimada, toda a população sofrerá as consequências, especialmente em relação às conquistas e saberes adquiridos e ou herdados de seus antepassados.

É fundamental prestar atenção a esses povos, pois tradicionalmente o conhecimento indígena é transmitido pela oralidade dos anciãos, em encontros ritualísticos e ou através de diálogos não formais. E se não viverem esse conhecimento por meio da cultura, eles poderão se tornar inexistentes.

Portanto, é importante reviver essas memórias que podem ser fragmentadas e alteradas conforme as interpretações que forem dadas a partir do empirismo e que podem deixar de ter sentido, deixando as narrativas soltas, sem conexão com a cientificidade dos fatos, conforme frisa Rüsen (2001), as narrativas quanto mais próximas de sua temporalidade, garante a idoneidade da reconstituição mental, determinando que:

Narrar a partir do tempo faz sentido na medida em que a sequência temporal dos acontecimentos (na maior parte ocorrências ou conteúdos empíricos de tipo estrutural) é situada no contexto próprio a esses mesmos acontecimentos. Esse contexto é tal que a particularidade (contingência) dos acontecimentos nele não desaparece, mas aparece como uma mudança temporal reconstituível (Rüsen, 2001, p. 155).

Trazer a história através desses anciãos Rikbaktsa é fazer a reconstituição mental daquilo que pode deixar de existir com eles, pois quanto mais deixar a história para o próximo, além de se perder com as oralidades, deixa de ter também a credibilidade daquilo que se distancia entre fato e oralidade, principalmente quando temos a memória como algo concreto, absoluto, carregada por grupos vivos e em permanente evolução (Nora, 1993).

Cabe aqui problematizar a história desse povo, refletindo sobre o que deve ser reconstituído de suas memórias e qual a finalidade da busca por esses conhecimentos. Os anciãos destacam-se como agentes fundamentais na transmissão dos saberes, contribuindo diretamente para a formação das novas juventudes indígenas.

O conhecimento histórico assume, nesse contexto, grande importância na construção social do povo, fortalecendo identidades e resistências.

Os anciãos Rikbaktsa narram suas origens, descrevendo a organização da educação indígena, os desafios da continuidade cultural e sua organização territorial

após o contato com o não indígena. Diante disso, é necessário desenvolver uma metodologia adequada para ressignificar essa história de modo que respeite as especificidades e perspectivas do povo Rikbaktsa.

Outra expectativa levantada para a realização da pesquisa é compreender como os saberes indígenas dos Rikbaktsa podem ser transmitidos tanto dentro quanto fora do seu território. Tendo em vista toda uma resistência atribuída aos indígenas, que diante de uma carga de preconceito pelo não indígena, embrenham-se nas estruturas culturais. Esse cenário pode dificultar a transmissão desses conhecimentos, além de tornar mais complexa a compreensão do sentimento de ser indígena em uma sociedade excludente.

Ao abordar esse assunto, ligado ao processo de colonização, olhamos o passado como algo simples e facilitado pela onda de interesse dos europeus por novas descobertas e caminhos para estabelecimento de relações comerciais. Porém, numa linha decolonial, as narrativas são construídas através da visão de quem as expressaram, e que sabemos que não foram de enfrentamentos amistosos. “É um mito totalmente absurdo dizer que nós índios, os negros que foram agarrados na África e despejados aqui, e os brancos, que alguns vieram sem saber para onde estavam indo, fomos constituir a base da nossa civilização” (Silva, 2018, p. 1).

Ainda salientando esse fato, o autor continua:

É um barateamento total da nossa história, é uma negação dos conflitos profundos que marcaram esses desencontros de povos. Também naturalizar e reduzir o encontro dos índios com os negros nos quilombos como um evento que emerge como uma representação da força, da aliança natural desses povos contra o opressor, se não for mais bem elaborada, vira uma mistificação também, porque quando os negros e índios constituíram alianças em algumas situações de quilombo eles eram uma capacidade tão grande de alteridade, as identidades estavam tão claras que você não tinha nenhum pote formando aquela ideia de colocar todos num caldeirão e tirar dali um extrato (Silva, 2018, p. 1).

Como vemos, há uma naturalização no processo de colonização em que os indígenas e negros são equiparados, sem levar em consideração suas especificidades diante dos fatores culturais, mas que tiveram suas resistências representadas pelas suas capacidades de alteridade.

Sobretudo, com o contato com o não indígena, as aldeias passaram a adotar padrões europeizados, conectados a uma malha de transmissão de conhecimentos estabelecida por normas que fogem ao domínio do povo. Essas normas foram criadas por um sistema capitalista de controle social e que esses indígenas acabam sendo

sugados, muitas vezes modificando suas práticas tradicionais a este modelo externo como a pesca, a caça, o plantio e outras atividades realizadas nas aldeias. Essas práticas, ao transitarem entre o cotidiano social e escolar, acabam integrando-se a essa nova forma de entendimento da História.

Ao abordar sobre a importância da educação e o pensamento indígena, na elaboração dessas memórias Queiroz relata:

Um índio Huni Kuin (Kaxinauá) teria dito à antropóloga Ingrid Weber que a escola é o começo e o fim de uma cultura. Compreendendo essa assertiva como a tradução de que a escola, para o índio, é o lugar onde se deve aprender a cultura do branco, logo, o lugar que se adquire conhecimento acerca do mundo do branco, e, para isso, incontornavelmente, esquece-se o conhecimento produzido pela “cultura do índio”. Esquece-se, a começar, dos próprios modos de aprendizado e transmissão do conhecimento baseados na tradição oral. Adquire-se, sobretudo, no aprendizado da escrita a na escola dos brancos, os modos e modalidades por meio dos quais se constrói e se mantém o poder. Esquece-se para aprender e “inventar” uma nova “cultura” (Queiroz, 2011, p. 146).

É nesse sentido que a história e a construção do conhecimento necessitam de aprofundamento de estudos, isto é, remodelar conceitos através do retorno daquilo que é mais importante para a cultura desses povos, o reconhecimento da tradição e da cultura de seus ancestrais, através de uma produção ancoradas nas narrativas de memória.

2.1. O povo Rikbaktsa em perspectiva

Imagem 2: Foto realizada em Evento na Aldeia Barranco Vermelho



Fonte: Arquivo pessoal

Vários aspectos podem ser especificados para falar sobre o povo Rikbaktsa, que muito contribui para a diversidade étnica e social. Para aprofundar nosso entendimento sobre a formação cultural e social desse povo, podemos detalhar algumas informações sobre sua origem e desenvolvimento.

O povo que traz consigo a autodenominação de Rikbaktsa que significa “seres humanos”, em que “Rik” é pessoa, ser humano; “bak” é um reforço de sentido e “tsa” é sufixo para a forma plural. Foram regionalmente chamados de “canoeiros”, pela sua habilidade no uso de canoas e/ou “orelhas de pau”, por utilizarem batoques – adorno facial em forma de disco ou botão, feito de madeira leve -, alargando os lóbulos das orelhas (Povos Indígenas no Brasil, 1998).

A língua falada pelos Rikbaktsa é classificada como uma língua isolada, pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê (Arruda, 1992, p. 227). Devido ao contato com a língua portuguesa, o uso da língua materna tornou-se secundário, sendo predominantemente utilizado em conversas entre os mais velhos.

A comunidade percebe que há necessidade de repensar a tradição voltada para a língua materna, que aos poucos vêm se perdendo, causado pelo desuso e que precisa voltar a ser usada, afim de estabelecer um fortalecimento cultural, principalmente nos mais jovens e que “a gente percebe que eles não tem um bom interesse de aprender falar sua própria língua materna... Alguns tem interesse. Muitas pessoas não tem interesse” (João Tsaputai, Entrevista concedida em 18 dez. 2024)⁴.

Utilizar a língua materna não se limita à manutenção de uma característica cultural, mas representa uma forma de resistência, principalmente diante de discursos que buscam deslegitimar a identidade indígena e impõem um modelo capitalista e universalizante.

Não só a língua materna é importante no fortalecimento cultura, mas também, a transmissão dos costumes, os artesanatos, os instrumentos de caça, pesca e guerra.

O povo Rikbaktsa estabelece uma relação exogâmica, em que são divididos em duas seções mutuamente exclusivos, formado por vários clãs e afirmam que sempre associaram uma das seções à Arara Amarela (Makuaratsa) e outra à Arara “Cabeçuda” (Hazobiktsa), um tipo de arara vermelha, e que relacionam os clãs, associando-os a cada seção e que estão intrinsecamente ligados aos seres do

⁴ Entrevista concedida a Gilvano Teixeira Bastos por João Tsaputai, Aldeia Velha, Mato Grosso, 18 dez. 2024.

universo e aos seres da natureza (Arruda, 1992).

A bipartição em metades exogâmicas, a patrilinearidade, as regras de residência, a geração e o sexo são referências centrais na organização da vida social Rikbaktsa. Em conjunto com as relações de aliança entre grupos patrilineares criadas pelo casamento, estes princípios classificatórios determinam a distribuição das pessoas entre aldeias e estabelecem relações de prestígio e influência, constituindo-se no cerne de suas relações políticas internas (Arruda, 1992, p. 269).

A relação baseada nesses princípios, dá a eles a clareza de como se organizarem e estabelecerem seus laços de parentesco, nesta gama de 39 aldeias e com uma população aproximada de 1.800 indivíduos, distribuídos em 03 terras indígenas localizada nos municípios de Brasnorte, Cotriguaçu e Juara, no Mato Grosso (Athila, 2022)

Os rikbaktsas são indivíduos de estatura baixa, os homens entre 1,55m e no máximo 1,70m e as mulheres chegam no máximo 1,60m, são bastante ativos da infância a velhice, apresentando bastante agilidade e excelentes condições físicas para andar por horas pelas matas (Arruda, 1992).

Sua história remonta a história dos povos indígenas do Brasil, tomando evidência após o contato com não indígenas na década de 50, que caracteriza por conflitos e guerras contra seringueiros e povos rivais.

Os índios Rikbáktsa aparecem, pois, pela primeira vez na História, na ocasião da abertura dos seringais da terceira borracha, não viram com bons olhos as armas dos seringueiros, quando verificavam se essa gente nova eram Rikbáktsa vindos do céu. Os seringueiros afoitos declararam guerra. Os Rikbáktsa mostraram-se excelentes guerreiros, impressionando os seringueiros com ataques armados num mesmo dia e numa mesma hora, em pontos distantes, numa ação conjunta de fôlego. Com a fama de matarem e devorarem, conseguiram impor-se por bom tempo na guerra. Surgiram como espectros e se davam por desaparecidos, quando os seringueiros os procuravam nas aldeias. Utilizavam flechas incendiárias e borduna. Eram tidos como valentes e audazes (Dornstauder, 1975, p. 6).

Percebe-se claramente que os rikbaktsas tinha um excelente conhecimento do seu espaço físico geográfico e também sabia usar com muita destreza sua condição física e estatura para fazer a locomoção e conseqüentemente ter sucesso nos enfrentamentos com os inimigos. Mas não era só na terra que os Rikbaktsa tinham grande agilidade, porque

A primeira qualidade notória dos Rikbáktsa, reparada pelos seringueiros, foi a de hábeis manejadores de canoa, puxando a casca pela proa, ao contrário do costume seringueiro, que é empurrar da popa. Daí surgiu o apelido do grupo: Canoeiro (Dornstauder, 1975, p. 7).

Essas habilidades fizeram deste povo, um povo temido não só pelos seringueiros, mas também por outros grupos indígenas que viam com grande temor as estratégias de ataques e conseqüentemente os atos de antropofagia, que era uma característica do povo, neste determinado período.

É preciso deixar claro que na história sobre os Rikbáktsa, fala-se em determinados momentos sobre atos de antropofagia, e que Dornstauder⁵ cita isso em sua obra “Como pacifiquei os Rikbáktsa” e que deixa claro que isso suscita muitas perguntas, mas sem respostas.

Tal fato, trouxe a Igreja como personagem, afim de dar fim aos conflitos existentes na região e partindo deste pressuposto, inicia-se o processo de pacificação.

O sucesso da ação pacificadora deveu-se ao método empregado de entrar no território Rikbáktsa, procurando despertar um reflexo condicionado de paz: O pe. Dornstauder deixava sinais vistosos em flâmulas sobre os brindes e andavam também com esses sinais bem à vista no peito. Os presentes eram material de valor para os Rikbáktsa, como machados, facões, miçangas. A motivação chegou a tal ponto, que os Rikbáktsa resolveram terminar com as dissensões internas e decretar paz. Um chefe (Íxo) chegou a sonhar que aquele pacificador era um Rikbáktsa redivivo (Dornstauder, 1975, p. 8-9).

Essa fala é fortalecida através da entrevista que diz:

Então, que nem falei, no começo existia muito conflito, né. Aí, quando viram esse conflito, aí entrou aqueles, naquela época os padres Jesuítas. Então eles andavam atrás, para ver se conseguiam contato com alguma pessoa. Aí no primeiro contato, eles chegaram numa aldeia, só que não tinha ninguém, só tinha uma pessoa só, o resto tinha ido no mato. Aí chegaram lá perto, quando o cara olhou e já estava aproximando dele, mostraram o facão. Mostraram as coisas que eles tinham levado né. E essa pessoa que teve o primeiro contacto com os padres, com o padre, tal de padre João, aí ele foi lá e avisou os outros que tinha chegado alguém e falou que deve ser muito bom. Mostrou o facão, mostrou as coisas aí. Quem aí essas pessoas que tiveram primeiro contacto aí foi esparramado para os outros. As outras aldeias e já foram avisados lá para baixo. Naquele tempo andava muito, eles andavam muito. Depois todo mundo já ficou sabendo aí chegaram mais para a beira do Rio (Nicolau Apytsãe Rikbata, Entrevista concedida em 13 nov. 2024)⁶.

Ambas falas apresentam características que também pertenceram ao início das incursões estrangeiras no Brasil, no século XVI, em que métodos de atração e aproximação tornaram-se eficiente no contato e subserviência dos povos originários. A cruz e a espada mais uma vez imperou a história de indígenas, que viram nos

⁵ João Evangelista Dornstauder - Padre pertencente a Missão Anchieta (MIA), nascido na Áustria a 22 de setembro de 1904, iniciou a vida missionária em 1947 na Prelazia de Diamantino, no Norte de Mato Grosso.

⁶ Entrevista concedida a Gilvano Teixeira Bastos por Nicolau Apytsãe Rikbata, Aldeia Pedra Bonita, Mato Grosso, 13 nov. 2024. O sr. Nicolau é cacique da Aldeia Pedra Bonita, na área Erikpatsa.

objetos e na fé a vontade de se tornarem parte integrante de uma sociedade que sempre teve como objeto, a ganância da posse das riquezas e que não veem os indígenas como partícipe dessa tomada.

A história do povo Rikbaktsa é marcada por uma profunda conexão com a terra e por uma rica tradição cultural transmitida oralmente de geração em geração. Esse povo ocupa as margens dos rios Juruena, Sangue e Arinos, no Mato Grosso, desenvolvendo um modo de vida em harmonia com a natureza.

Os Rikbaktsa, assim como muitos outros povos indígenas brasileiros, enfrentam uma série de desafios que colocam em risco sua cultura e modo de vida. A perda de territórios, a degradação ambiental, a discriminação e a imposição de um modo de vida alheio, são apenas alguns dos problemas que acometeram e continua ameaçando essas comunidades.

A compreensão dessa construção social é explicada por Arruda (2001), ao falar do campo de intermediação em que apresenta relações de conflito e visões de mundo contraditórios e excludentes entre as sociedades indígenas e a nacional. Frisa ainda que a dependência de sociedades indígenas atendem dinâmicas internas que se reproduzem como parte de um sistema de relações e que

Nesse espaço social torna-se impossível distinguir sociologicamente as dinâmicas internas à vida tribal das externas. Mas suas distinções se mantêm no terreno da história cultural e da política, configurando uma luta de resistência de um sujeito histórico reduzido à subordinação, que se define na defesa de sua existência como povo singular (Arruda, 2001, p.51- 52).

Diante desse cenário, analisar as estratégias de resistência e as lutas por direitos do povo, são algumas dinâmicas sociais, culturais e políticas que moldam os enfrentamentos, buscando a perpetuação de sua história, nesse campo de intermediação que se estabelece a leitura da realidade, pautada no registro tradicional dos mitos e harmonização dos ciclos naturais, conjuntamente conectados com ritmos das relações sociais.

Nessa perspectiva, é importante refletir sobre certas tendências de reordenação sociocultural nas sociedades indígenas, focalizando-se o papel nelas desempenhado por alguns mecanismos simbólico-ideológicos e pela dinâmica das relações entre os componentes do campo de intermediação entre as sociedades indígenas e a sociedade nacional (Arruda, 2001, p. 44).

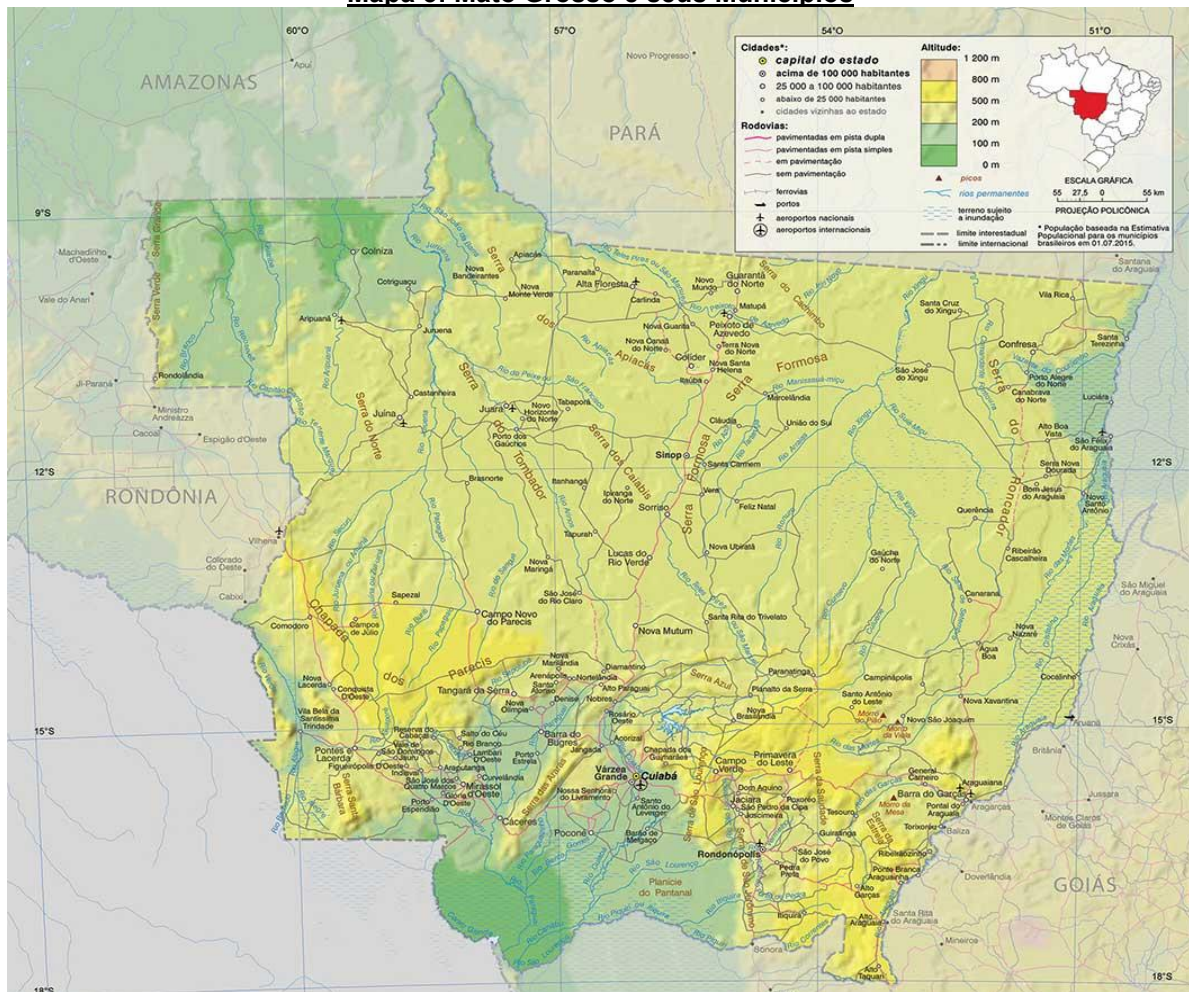
Essa reflexão sobre essas as relações pode ser percebida em vários conflitos enfrentados por grupos indígenas no que tange a luta por espaços e pressões impostas para implantação de projetos governamentais ou não governamentais, que

ignoram a trajetória desses grupos.

2.2. A História de Mato Grosso pelos olhos do colonizador

Estudar a História de Mato Grosso pode nos levar a reconhecer, identificar e valorizar fatos cotidianos ligados a biodiversidade, organização social, hábitos culturais, que muitas vezes presenciamos no nosso dia a dia e não damos a devida atenção.

Mapa 3: Mato Grosso e seus Municípios

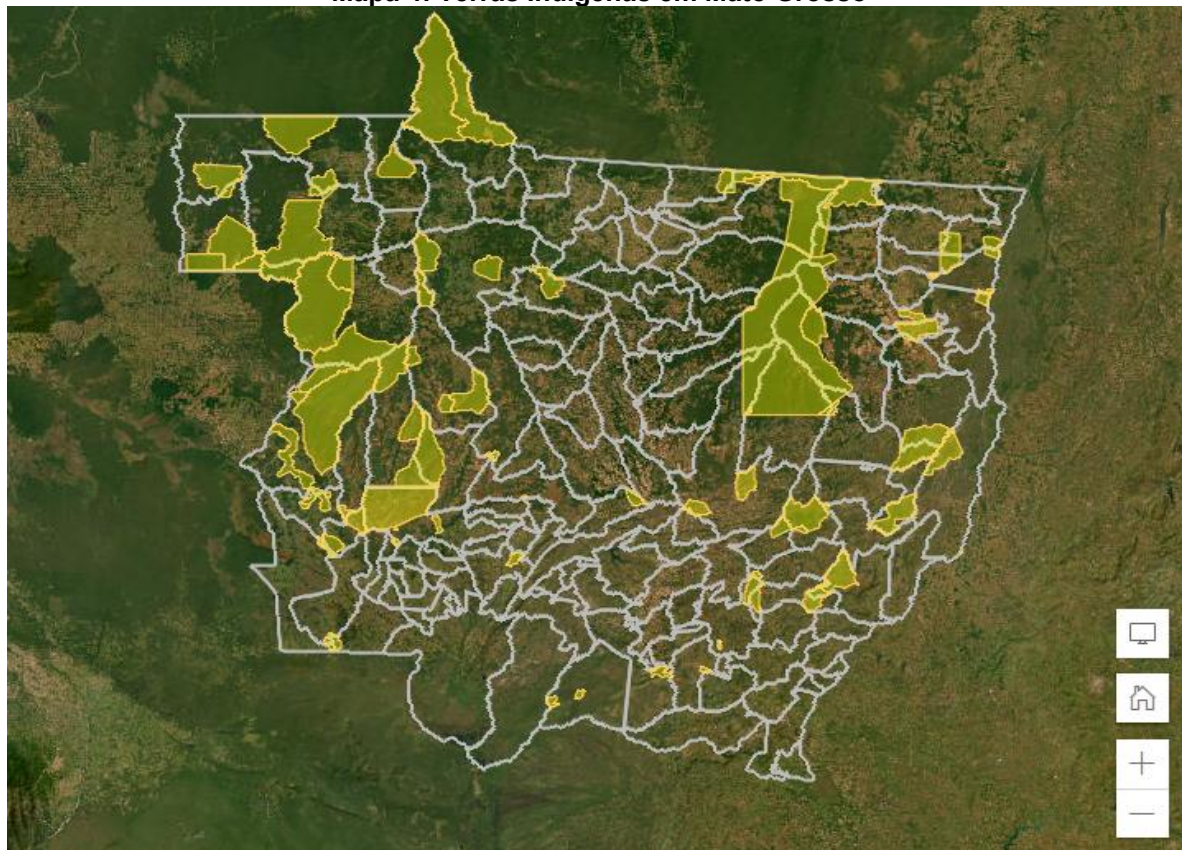


Fonte: IBGE⁷

Como podemos perceber, os povos indígenas estão distribuídos por todo território matogrossense como apresentado nos mapas, que se referem em um a distribuição territorial dos municípios (acima) e no outro a localização das terras indígenas (abaixo). Assim, é com essa perspectiva que poderemos conhecer

inumeros fatores ligados a esses povos indígenas e sua importância no território e na sociedade matogrossense.

Mapa 4: Terras Indígenas em Mato Grosso



Fonte: INTERMAT⁸

O Estado de Mato Grosso tem 903.208,361 km² (IBGE, 2022), com 141 municípios, ocupado com muitos povos indígenas que habitam esse vasto território, em uma área de 12,5 milhões de hectares aproximadamente. Esses povos trazem consigo uma grande diversidade cultural, bem como sua língua, modos de vida e tradições. No entanto, esses aspectos muitas vezes passam despercebidos, especialmente quando encontramos indígenas em ambientes urbanos e rurais, o que pode criar um distanciamento marcado pelo desconhecimento ou até mesmo por preconceitos que carregamos. Isso se deve, em parte, à herança de uma cultura predominante de origem europeia, que molda nossos conceitos e contribui para a criação de estereótipos que limitam nosso entendimento sobre essas comunidades, nos introduzindo a conceitos distorcidos sobre o indígena, como afirma Pimentel ao

⁸<https://intergeo.intermat.mt.gov.br/portal/apps/mapviewer/index.html?webmap=40720240b4744b53bd3457e32bc95174>

dizer que:

provavelmente, desde a infância, na sua família ou na própria escola, as pessoas lhe disseram ou mostraram uma série de coisas a respeito do que é um índio. No Brasil, é muito comum que as escolas comemorem o dia do índio, no dia 19 de abril, e façam as crianças se “vestirem” ou se pintarem de índio (Pimentel, 2012, p. 11).

Pode ser percebido também por Fernandes (1993) quando diz:

Para alguns, o índio é selvagem, cruel, traiçoeiro. Para outros, ele é um ser puro, impregnado da inocência das crianças. Os que acreditam na sua pureza, idealizam-no, enquanto os que acreditam na selvageria, os temem índios. Em ambos os casos, a imagem construída a respeito dos povos indígenas é baseada em estereótipos, ou seja, ideias falsas, que igualam e colocam sob um mesmo rótulo um sem número de situações diversas. (Fernandes, 1993, p. 15)

Ao buscarmos relatos sobre o passado histórico dos povos indígenas no Brasil sobre como eles são retratados, podemos perceber a grande carga discriminatória descarregada ao ouvir algumas falas dirigidas a esses grupos de pessoas, que se misturam dentro de um mixer de sentimentos entre o bom e o mau, causando confusão até mesmo para os próprios indígenas. Para entender mais sobre este assunto pode ser observado:

Nasci índio. Foi aos poucos, no entanto, que me aceitei índio. Relutei muitas vezes em aceitar esta condição. Tinha vergonha, pois ser índio estava aliado em chavões que cuspiam sobre mim: índio é atrasado, é sujo, preguiçoso, malandro, vadio... Eu não me identificava com isso, mas nunca fiz nada para defender minha origem. Carreguei com muita tristeza os apelidos que recaíam sobre mim, juruna, aritana, peri... E tive que conviver com os males que a civilização tem de pior, que é ignorar quem traz em si a diferença (Munduruku, 2002, p. 40).

Essas populações eram frequentemente retratadas como indolentes, preguiçosas e não evoluídas, sem que suas vivências, saberes e costumes fossem devidamente considerados, fazendo da identidade indígena um fardo, colocando os excluídos num papel de responsáveis pela sua exclusão, introjetados de comportamentos submissos. Outro fator importante a ser destacado é o sentimento de ocupação de algo vazio, desconsiderando o existente, um “argumento de que o Brasil se constituía num espaço “vazio”, com amplas terras a serem apropriadas pelos colonos portugueses. Esquecia-se, assim, a presença marcante e, até mesmo, violenta dos índios” (Faria, 1997, p. 32-33, grifo da autora).

Porém esses povos voltam a ser lembrados ainda neste período principalmente

pelos portugueses na necessidade de mão de obra em que praticamente se restringia na extração do pau Brasil e posteriormente foram sendo substituídos pela força de trabalho do negro africano no cultivo da cana de açúcar, já que suas atividades estariam voltadas para atividades extrativistas.

Outro fator importante ao falar sobre esse período, é a generalização do termo índio usado para caracterizar esses povos que habitavam o Brasil antes da chegada dos europeus, em que “o termo índio, embora utilizado simplificarmente até agora, é uma generalização que encobre uma diversidade expressiva de culturas e de grupos linguísticos existentes no Brasil, naquele momento.” (Faria, 1997, p. 35).

Ao abordarmos este assunto, temos que ter em mente a ideia de que ao comentarmos sobre os povos indígenas dentro da história e por determinados momentos regionaliza-las, como é um dos propósitos deste trabalho, em que é destacado o tema dentro da História de Mato Grosso, é a de que por mais que pensamos ter segurança ao falarmos ou vemos pessoas falarem sobre este assunto, é que na sua maioria, moram nas cidades e que jamais tiveram contatos, ou que estiveram em uma área indígena. E assim ressaltamos “como vimos, a valorização da diferença passa pelo seu reconhecimento. Os povos indígenas não são um estágio “atrasado” da evolução humana. Eles são simplesmente pessoas que viveram processos históricos distintos em suas trajetórias.” (Pimentel, 2012, p. 27, grifo do autor).

Nesta perspectiva, a história abordada teve o objetivo de ser contada pelos próprios povos indígenas, pelo qual já habitavam este território antes da chegada dos europeus, afim de apropriar-se de suas terras, habitadas pelas mais diversas etnias.

No Brasil hoje, foi identificado 305 etnias que habitam o território nacional a partir da auto declaração (IBGE,2010), e destas 43 etnias estão no Estado de Mato Grosso, focando para a região noroeste do Estado, encontramos 09 etnias habitando este espaço territorial (FUNAI, 2020). Com este intuito que apresento este trabalho, fazer a História de Mato Grosso contada pelo Povo Indígena Rikbaktsa, suas narrativas sobre formação, mitos, cultura e hábitos, objetivando uma representação historiográfica voltada para a visão do outro, em que este povo possa protagonizar um novo olhar, no sentido de atender ao respeito e entendimento dessas sociedades, fortalecendo as políticas públicas e educativas voltadas ao atendimento da lei 11.645/2008, as diretrizes curriculares para o Estado de Mato Grosso, e demais políticas que atendam a inclusão de povos indígenas.

Com este propósito, podemos conhecer a história do povo Rikbaktsa, seus conhecimentos e ensinamentos, e aprendendo a entender e respeitar a diversidade cultural existente no Mato Grosso.

O povo Rikbaktsa, imemorialmente, vive na bacia do rio Juruena, seu território tradicional situa-se entre os paralelos 9° e 12° graus de latitude sul e os meridianos 57° e 59° graus de longitude oeste, espraiando-se pela bacia do rio Juruena, desde a barra do rio Papagaio, ao sul, até quase o Salto Augusto no alto Tapajós, ao norte, hoje, Parque Estadual Igarapés do Juruena; a oeste expandia-se em direção ao rio Aripuanã e a leste até o rio Arinos, na altura do rio dos Peixes, configurando uma região de cerca de 50 mil km². Assim, dividido em 03 (três) terras indígenas (TIs), sendo elas agrupadas nas cidades de Brasnorte (TI Erikpatsa), Cotriguaçu (TI Escondido) e Juara (TI Japuira). (Povos Indígenas No Brasil, 1998)

As referências históricas e estudos antropológicos anteriores por muitas vezes, nos limitam a respostas sobre este povo, como por exemplo, a origem territorial do povo, em que se destoam nos relatos temporais, que podem ser preenchidos com elementos facilmente notados no cotidiano Rikbaktsa, através dos mitos e das narrativas que podem não ter sido o foco dos pesquisadores que estudaram a etnia até o momento.

Afinal, os estudos existentes sobre essa pesquisa, na sua maioria, deram preferência às fontes bibliográficas escritas por não indígenas como jesuítas e outros agentes, que na ocasião do contato conviveram com a etnia durante o período que ficou conhecido como “Processo de Pacificação”. Sendo assim, as bases da construção da história do Povo Rikbaktsa são diários, relatórios, cadernos de anotações e documentos deixados por essas pessoas (Povos Indígenas No Brasil, 1998).

Esse povo, que por anos impuseram suas forças através de confrontos por espaços, hoje podemos aqui referir a necessidade de uma nova luta. Mas agora com novos paradigmas, que estão nas entrelinhas da cultura e costumes, que aos poucos vem sofrendo mudanças. E com o passar dos anos, as gerações poderão perder seus laços com as raízes do passado deixando de lado a história do seu povo para viver uma nova história que é a do não indígena.

Ao longo da história, conforme Mignolo (2005), os povos indígenas da América Latina foram submetidos a um processo de dominação que desconsiderou completamente suas visões de mundo, línguas e modos de vida. Nesse cenário, as

narrativas de memória do povo Rikbaktsa tornam-se essenciais para revelar aspectos ignorados por estudos anteriores que se limitaram a relatar os conflitos e guerras vividos por esses grupos.

As descrições de enfrentamentos com diferentes povos e da resistência contra invasores e seringueiros evidenciam a trajetória de luta pela sobrevivência e defesa do território. Para Pires (2009), Esses relatos mostram que a guerra não era apenas um ato de hostilidade, mas uma estratégia de proteção e afirmação cultural diante da invasão e da violência, expressando a força e a resistência que marcam a história Rikbaktsa.

Esses conflitos podiam ocorrer entre os povos indígenas e entre povos indígenas e não indígenas, ocasionando em raízes profundas nas transformações e nas dinâmicas de ocupação de espaços territoriais, caracterizando historicamente essa relação dos povos indígenas, observando que conflitos eram inevitáveis, e que eram muito específicos e complexos no que tange a luta por territórios, ou até mesmo envolvendo situações políticas e culturais.

O interesse nos processos de ocupações territoriais gerou conflitos intensos que resultaram na dizimação e até extinção de grupos indígenas, principalmente com a incursão de não indígenas na tomada de novas terras com o intuito de uma visão capitalista na geração de riquezas e poder, em que

As populações indígenas têm mais que resistido à invasão e à espoliação branca e capitalista de seus territórios. Assim como a violência do branco se manifesta na tentativa de desfigura-las culturalmente, elas também têm indicado, em suas lutas, o que lhes é insuportável e indecifrável no que para muitas delas é uma nova situação, que é a situação de fronteira, criada pela expansão territorial do grande capital e da sociedade (Martins, 2009, p. 25).

Os enfrentamentos trouxeram uma desfiguração das características de grupos indígenas, fazendo com que pudessem estabelecer novas estratégias e diante do contexto mais atual, as disputas passaram a ser travadas dentro de um campo mais organizado e pensado, principalmente em razão da redução de seus territórios, devido a grande incursão do não indígena sobre suas terras ou mesmo pelas demarcações ainda não definidas juridicamente, na qual, indígenas tem se unido como forma de fortalecimento de seus direitos e manutenção de seu espaço.

Neste sentido, esses grupos usam sua inteligência, estabelecendo valores e concepções através da lógica de que precisam se reinventar para dar sentido a vida e aos diferentes modos de organização dos grupos. Assim

Aparentemente, em termos muito gerais, o que os povos indígenas estão definindo lentamente, por implicação, em seus confrontos com os brancos é uma situação de convivência marcada pela pluralidade cultural e social e pelo estabelecimento de um espaço inteiramente novo na relação com o outro, que seja um espaço de afirmação e reconhecimento da diferença que dá sentido à existência dos diferentes povos (Martins, 2009, p. 26).

Referindo-se aos Rikbaktsa, esse contexto de enfrentamento era tido como forma de sustentação de seu espaço cultural, já que buscavam preservar regiões estratégicas, de matas densas e altas, que tinham como reservatórios de determinados produtos para fins medicinais, para confecção de artefatos de caça e pesca, entre outros, como expressado por Nambiquara (2024), ao falar sobre a relação com a terra e suas características nômades:

Tem região que tem mais escorpião, eles não ficavam. Tem região que tem mais formiga, que atacava as plantas. Tem, para tudo. Tem região que eles iam buscar matéria prima longe. Não é todo lugar que tem piqui. Então, aqui tem certas alturas daqui para lá, não tem. Eles vêm pegar aqui, a taquara de fazer flecha, taquara de fazer ponta, de fazer, fazer ponta de flecha, não tem. Então, eles ficavam nos pontos estratégicos, caça, pesca, pena de animais, pássaro para fazer artesanato. Então, tudo isso contava com o deslocamento. Contava, porque hoje a gente não pode mais. Contava com o deslocamento desse grupo, e nessas andanças, havia aqui, quase um subgrupo que demorava muitos anos para se encontrar (Paulo Henrique Martinho Skiripi Nambiquara, Paulinho, Entrevista concedida em 10 dez. 2024)⁹.

Podemos perceber que a área ocupada pelo povo era enorme, devido as necessidades de sobrevivência e produção de artefatos, e que nem toda a área da qual buscavam habitação era própria para que pudessem se fixar, devido aos obstáculos naturais que os impediam de permanecer.

O Estado de Mato Grosso, ao longo de suas transformações, tem revelado uma imensa diversidade de ideias e fatos que contribuem para a construção de sua história. Essa história remonta ao processo de entradas e colonização, cujos registros iniciais foram predominantemente narrados pelos colonizadores.

No entanto, com o passar do tempo, surgiram novas evidências que proporcionam uma visão diferente da História de Mato Grosso, levando a mudanças na compreensão de sua formação e características, como relata Castro:

A colonização esteve sempre presente na realidade mato-grossense no último século. Seu início data da necessidade de ocupação do território e fixação das fronteiras geográficas. Nos dias atuais, ela assume a função de propiciar, de fato, a expansão da fronteira agrícola no país (Castro, 2002, p.

⁹ Entrevista concedida a Gilvano Teixeira Bastos por Paulo Henrique Martinho Skiripi Nambiquara, na Aldeia Barranco Vermelho, Mato Grosso, 10 dez. 2024.

60).

A visão dos povos indígenas sobre a História de Mato Grosso pode diferir significativamente da narrativa dominante, pois reflete uma perspectiva única e distinta sobre a colonização, a invasão de suas terras e a opressão aos seus direitos.

A história dos povos indígenas é frequentemente desconsiderada na narrativa dominante e oficial, o que resulta em uma falta de reconhecimento de sua cultura e contribuição histórica.

Entender o processo de ocupação do território brasileiro e especificamente, de Mato Grosso e suas construções ideológicas, traz para a mesa de discussão assuntos que nos dão um aporte teórico a fim de elucidar as diversas disparidades criadas desde o surgimento dos europeus no espaço americano até os dias atuais.

Diversas lutas foram travadas por movimentos sociais, na busca de uma equiparação entre negros, índios e brancos, que acabaram por gerar políticas, leis e diretrizes no intuito de eliminar qualquer forma de discriminação, em que, independentemente de sua raça, cor ou etnia, pudessem ocupar os mesmos espaços. Munduruku ao falar dessas lutas pelo reconhecimento do povo indígena apresenta o questionamento: “por que o Movimento Indígena não ‘deslanchou’ após a década de 1990, permanecendo imobilizado e sem conseguir se articular de forma nacional?” (Munduruku, 2012, p.16)

Nesse ponto existe toda uma trajetória na busca de resposta para tal questionamento, em que Munduruku responde:

Minha intenção era compreender como o Brasil oficial desenvolveu seu pensamento a respeito dos povos indígenas desde os primórdios da colonização até a década de 1990, que é até onde vai a pesquisa. Pude, assim, constatar que a visão equivocada – e propositadamente estereotipada – sobre nossos povos foi perversamente orquestrada, retirando deles – em muitas circunstâncias – a humanidade de sua visão de mundo e colocando-os como empecilho para o desenvolvimento proposto pelo Estado brasileiro e que passava pelo extermínio – depois assimilação e integração – das suas diferenças culturais e espirituais (Munduruku, 2012, p. 16).

O que pode ser notado ao relatar sobre seu questionamento e o que pode ser percebido na construção de identidade de nação, são povos indígenas estereotipados, absorvido por toda uma intencionalidade, ocupando um território que precisava ser desocupado e explorado por uma elite branca, e que por mais que se apresentava as intenções de integração, havia toda a camuflagem do extermínio.

A violência e deslocamento forçado enfrentado por muitos indígenas também

são problemas graves que precisam ser considerados e examinados.

Para construir uma sociedade menos excludente, é essencial proteger e incluir a perspectiva indígena Rikbaktsa na compreensão da história de Mato Grosso. Para abordar o povo Rikbaktsa, que habita a região noroeste de Mato Grosso, na bacia do rio Juruena, é essencial destacar a riqueza de suas culturas e saberes. Esses conhecimentos merecem ser evidenciados, tanto dentro quanto fora de seus territórios. Ao fazê-lo, podemos promover um maior entendimento e, assim, desconstruir os estigmas e preconceitos que ainda persistem em relação aos seus hábitos e relações sociais.

As narrativas de memória dos professores e anciãos do povo Rikbaktsa revelam saberes que articulam cultura, territorialidade e identidade, expressando a complexa natureza do ser que sustenta sua visão de mundo e suas práticas tradicionais. Essa abordagem dialoga com a concepção de “descrição densa” de Geertz (2008), que entende a cultura como teias de significados construídas e compartilhadas pelos sujeitos, devendo, portanto, ser interpretada a partir dos sentidos atribuídos pelos próprios atores sociais,

[...] é como tentar ler (no sentido de ‘construir uma leitura de’) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (Geertz, 2008, p. 7).

Tal perspectiva permite compreender os sentidos simbólicos e as práticas sociais que estruturam o modo de vida Rikbaktsa, situando sua memória e saberes como expressões legítimas de conhecimento histórico.

Compreender as memórias, a cultura e a identidade desse povo significa incorporar seus saberes e narrativas de memória à construção do conhecimento histórico, reconhecendo suas narrativas sobre o processo de colonização e de expropriação de suas terras. Trata-se de afirmar os Rikbaktsa entre os primeiros habitantes do território do noroeste mato-grossense, cujas vivências e estratégias de resistência devem ser colocadas no centro da análise.

Ao centrar as narrativas indígenas como eixo interpretativo, há o propósito de desvelar os mecanismos de resistência frente aos processos coloniais de dominação e epistemicídio que marcaram a história dessa região.

O recorte específico sobre os Rikbaktsa pode ser justificado para contrapor às historiografias hegemônicas uma narrativa autóctone que revele os seus modos

próprios de construção histórica e os instrumentos de preservação cultural.

Essa abordagem não apenas reconhece a primazia territorial do povo Rikbaktsa, como também afirma seu protagonismo histórico enquanto sujeitos de conhecimento, cuja trajetória é marcada por enfrentamento, resiliência e contínua afirmação identitária.

Trabalhar sobre o povo Rikbaktsa, nessa construção do saber, é ir ao encontro de sua história e memórias, estabelecendo um caminho de aprendizado, no qual será usado para a construção da história contada a partir da visão do povo Rikbaktsa. Um dos propósitos deste trabalho é aproximar as memórias de anciãos à vontade de conhecer dos jovens. Essa preocupação tem se tornado cada vez mais latente, pois muitos jovens estão migrando para as cidades, o que tem resultado em uma diminuição do interesse pela sua cultura, língua e costumes.

Atualmente, com o processo de aculturação, a crescente urbanização da população indígena e o fato de muitos indígenas viverem fora dos aldeamentos, evidencia-se a legítima preocupação com a perda dessas referências que comprometeria a preservação da identidade cultural (Ortiz, 2014, p. 19).

Nesse contexto, é fundamental considerar detalhes importantes ao discutirmos sobre o povo Rikbaktsa, com a necessidade de preservarmos a cultura principalmente através da linguagem, que denota um dos principais aspectos culturais e a relação deles com a natureza, que nos possibilita valiosas lições.

Com base nas informações até aqui apresentadas, é possível compreender que o território para o povo Rikbaktsa não é apenas um espaço físico, mas, parte essencial de sua identidade, memória e modo de vida.

2.3. Mapeando conhecimento: Trabalhos e pesquisas sobre o povo Rikbaktsa

Dado o multiculturalismo do Brasil, incluindo a diversidade de línguas, hábitos e tradições entre os povos indígenas, destacamos o povo Rikbaktsa, ancorando-se na historiografia, ressaltando sua composição e organização, que, desde os primeiros registros, tem sido descrita como a de um povo guerreiro e destemido. Essa caracterização é evidenciada em relatos por pesquisadores que documentaram sua história.

O povo Rikbaktsa, também conhecido como “Orelhas de Pau” ou “Canoeiros”, habitam a região Noroeste de Mato Grosso especificamente na bacia do Rio Juruena,

com seu território nas cidades de Brasnorte (TI Erikpatsa) com 79.934,8 hectares, Cotriguaçu (TI Escondido) com 168.938,4 hectares e Juara (TI Japuíra) com 152.509,8 hectares, entretanto,

Seu território tradicional situava-se entre os paralelos 9° e 12° latitude sul e os meridianos 57° e 59° longitude oeste, espalhando-se pela bacia do rio Juruena, desde a barra do rio Papagaio, ao sul, até quase o Salto Augusto no alto Tapajós, ao norte; a oeste expandia-se em direção ao rio Aripuanã e a leste até o rio Arinos, na altura do rio dos Peixes (Povos Indígenas no Brasil, 1998).

Imagem 3: anciãos Rikbaktsa conversando sobre cultura



Fonte: Arquivo pessoal

Possui uma história marcada por lutas territoriais, culturais e políticas, com suas tradições e cosmovisão sempre despertando grande interesse entre antropólogos, historiadores e outros pesquisadores ao longo das últimas décadas. Esse interesse tem despertado e refletido em produções acadêmicas, buscando compreender as dinâmicas sociais, culturais e históricas dos Rikbaktsa, abordando temas como colonização, exploração de terras e resistência indígena frente a projetos desenvolvimentistas impostos na região, com a criação de políticas expansionistas.

Com ênfase nas contribuições teóricas e metodológicas que moldaram os estudos sobre essa etnia e mapeando as principais produções já realizadas sobre o povo Rikbaktsa, esta pesquisa considera as narrativas indígenas e analisa como o conhecimento acadêmico tem dialogado com essas vozes. Essa abordagem possibilita uma conexão entre a pesquisa e as análises de outros autores que já escreveram sobre o tema.

Inúmeras são as obras sobre o povo Rikbaktsa, das quais é dada ênfase ao

início do contato, em que o Pe. João Evangelista Dornstauder escreve sobre o processo de pacificação, relatando o passo a passo da relação com o povo, seringueiros e igreja, na qual exerce um papel crucial na relação entre seringueiros e indígenas Rikbaktsa.

Além de narrar a ação pacificadora, o autor dá a conhecer alguma coisa da vida dos índios Rikbáktsa, do seringal, da colonização, notícias importantes, pois pertencentes ainda às primeiras páginas da história da região Rikbáktsa (Dornstauder, 1975, p. 01).

Neste documento de relato é evidenciado às experiências vividas e às narrativas sobre o processo de pacificação, no qual, detalhes sobre o povo Rikbaktsa, fizeram parte de uma sequência de novas obras.

Os relatos de Dornstauder através do seu diário, via desde a conversa sobre a missão que enfrentaria ao adentrar pela região de conflito entre indígenas e seringueiros e que neste caminho havia um povo já existente devido aos conflitos, porém desconhecido pela sua destreza de se camuflar pelas matas, até o processo de evangelização, quando leva parte desses indígenas para o Internato de Utiariti, pertencente a Prelazia de Diamantino.

Outra referência que marca o início das pesquisas sobre o povo Rikbaktsa é a obra de Pereira (1994), “O Pensamento Mítico do Rikbaktsa”, na qual são explicitados os mitos desse povo, revelando as histórias de formação da sociedade e percorrendo construções mitológicas que entrelaçam o ser humano e a natureza.

A preciosidade dessa construção sobre o universo mítico do Rikbaktsa é uma construção de resistência e que é visto como preocupante pelos anciãos.

Quanto à mitologia dos Rikbaktsa, pode-se dizer que, o elo entre idosos e jovens, está enfraquecendo. No entanto, ainda existe uma certa consciência da problemática, manifestada, às vezes, em conversa e documento (Pereira, 1994, p.12).

Neste contexto, há a preocupação da continuidade do conhecimento a ser passado entre gerações para os jovens, na necessidade de lembrar da grandiosidade cultural, em que o imaginário pode ser percebido na imensa conexão com a natureza, na qual

Situa no conjunto da multiplicidade dos seres vivos do universo, os inclui no seu rol de forma articulada, no grande espiral de reprodução da vida. Não apenas no sentido estrito, de reprodução biológico/sexual da espécie humana. Mas no ciclo vital ritmado pelas estações, pelas fases de crescimento, maturação e morte das milhares de espécies vivas e dos elementos da natureza (fauna, flora, chuva, seca, cheias e vazantes, fases da lua, acontecimentos astronômicos, etc.) com os quais ele deve se encontrar

afinado de preferência harmonicamente, sob pena de passar dificuldades ou perder prazeres (Arruda, 1988 *apud* Pereira, 1994, p.12)

Muitas indagações são criadas para a transmissão dessa herança do saber cultural, que pode ser notada quando se questiona quem será o sábio ou o líder desse povo no futuro, como transmitirá sua história, porque essa é uma sequência de conhecimento que não se transmite nas escolas, mas é nas rodas com a presença de anciãos e que veem como dignificante e prazeroso ser contado na língua do povo.

Podemos perceber a grandiosidade dessa tradição através dos mitos, cada um com um viés de sabedoria e ensinamento, principalmente sabendo respeitar o que a natureza nos proporciona. É através do mito que se constrói a origem dos conceitos, que dentre esses inúmeros mitos é que se dá a organização social, como podemos especificar no “Mito da Separação dos Índios”.

Antigamente, os Índios e os não-índios viviam todos juntos, para o lado onde nasce o sol. Mapedata, Rikbaktsa, fez uma grande festa e chamou muita gente. Mapedata era dono da festa. As mulheres fizeram muita chicha de fruta-vermelha: era uma fileira de panela de barro, só de chicha. No fim da distribuição da chicha, sobrou muita gente sem beber, até um xará de Mapedata. O xará ficou muito bravo e matou o dono da festa. Depois disto, os índios e os não-índios se separaram. Cada grupo pegou o seu rumo. Os Rikbaktsa ficaram no meio. Uns não-índios foram para baixo, e outros para cima. Ainda hoje está assim (Pereira, 1994, p.243).

Aqui temos um exemplo de como a organização desse povo pode ser formada a partir dos mitos, dando significado as memórias repassadas pelos mais antigos e resignificando sua cultura e tradições, a partir da seguinte análise

As sociedades tradicionais, de cultura oral, onde a palavra deve assumir o suporte da memória, têm nos mitos sua forma mais abrangente e característica de transmissão cultural e apreensão do real. Em decorrência disso, a interpretação dos acontecimentos e a produção dos discursos rituais tende a ser dominada pelo passado, pelas palavras dos “antigos”, cuidadosamente armazenada na memória dos mais velhos em falas ritualizadas (Arruda, 1992, p. 357, grifo do autor).

Diante disso, a fala do autor corrobora para o entendimento da transmissão cultural, mas tendo que ter todo o cuidado com essas concepções, por se tratar de conhecimento decorrido através da oralidade, pode ser modificado através das gerações, podendo também sofrer alterações pelo grau de contato com o universo fora das aldeias, dando novos significados, sentidos e novas palavras, que antes não faziam parte do meio tribal.

Dando continuidade às obras sobre o povo Rikbaktsa, não podemos deixar aqui de destacar Rinaldo Sérgio Vieira Arruda que teve um importantíssimo papel, porque

a partir de seu trabalho junto ao povo, houve o reconhecimento da terra indígena do povo Rikbaktsa que primeiro foi o reconhecimento da terra Erikpatsa e consecutivamente a Japuíra e o Escondido.

Em seu período junto ao povo Rikbaktsa, Arruda (1992) pôde realizar observações sobre o cotidiano, em que na sua tese apresenta várias características de costumes e tradições e dá notoriedade a esse grupo, valorizando cada relato e história contada, observando a tradição e a visão de mundo. Tudo isso gerou uma reflexão e fortaleceu o campo político e a identidade étnica do povo, nas lutas de resistência e autonomia na terra.

Mas é através dos mitos que a verdadeira consistência dos relatos dão formas compreensíveis e significativas àquilo que é contextualizado dentro de um processo histórico, sociocultural e cósmico, gerando comportamentos e perspectivas.

O ritmo da vida cotidiana, a realização das tarefas mais comuns, o comportamento das pessoas, dos animais, dos vegetais, vistos pelos olhos dos Rikbaktsa, parecem adquirir uma característica intemporal, arquetípica. A essência constitutiva dos seres e acontecimentos, a realidade verdadeira, parece se encontrar subjacente às aparências mutantes e se mostra aos que a sabem ver. Nesse aspecto, a postura do “sábio” Rikbaktsa, detentor dos acontecimentos tradicionais e dos poderes de percepção e ação no mundo que estes lhe conferem, poderia equivaler à mesma postura cognoscente privilegiada, na qual o antropólogo estruturalista se coloca em relação ao planos dos acontecimentos (Arruda, 1992, p.385, grifo do autor).

Podemos perceber como esses ritmos são colocados no cotidiano Rikbaktsa, estabelecendo uma coerência com as transformações vigentes em que o indivíduo é colocado perante uma lógica classificatória, em que suas relações internas entram em constante envolvimento com a sociedade externa, se colocando sempre ao novo, sem se fechar ao existente.

Neste mesmo viés, Pacini (1999) relata sua experiência ao realizar o trabalho sobre o processo de pacificação do povo Rikbaktsa, em que teve como importantíssima referência o Pe. Dornstauder, principalmente quando especifica que

No caso Rikbaktsa percebeu que atuava num campo extremamente conflituoso e fez o que pôde para acabar com a guerra. Contudo sua proposta não era uma convivência pacífica entre seringueiros e Rikbaktsa simplesmente. Muitas de suas atitudes procuravam afastar os Rikbaktsa da convivência com os seringueiros. Nas expedições andava com auxiliares geralmente índios e uma equipe ficava na retaguarda para, de uma forma ou de outra, sustentar seu empreendimento. Isso tornou o Pe. Dornstauder a “figura-símbolo” da atuação pacificadora junto aos Rikbaktsa (Pacini, 1999, p.20).

Essa referência pode ser fortalecida no momento que os indígenas acreditavam

que o Pe. Dornstauder fosse um “canoeiro que retornou a tribo” (Pacini, 1999), e com isso, resultou em uma melhor aproximação junto ao povo, dando maior consistência ao projeto de pacificação, constituindo um sistema de relações entre seringueiros e Rikbaktsa em que fronteiras se modificassem, gerando posicionamentos numa luta por domínio.

Muitos trabalhos surgiram, buscando como referências nestes autores acima citados, gerando uma teia de conhecimentos Rikbaktsa em que elementos vão surgindo através do passar do tempo, com novas linguagens e versões, frisando as especificidades de cada trabalho, constituindo um grau de compreensão sobre o povo, podendo dar uma formatação cultural, preocupando-se em manter as características e tradições repassadas de geração em geração pelos anciãos.

Ao mapear as produções acadêmicas sobre o povo Rikbaktsa no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES, em consulta realizada em julho de 2024, utilizando a palavra-chave "Rikbaktsa", foram identificados 28 trabalhos produzidos entre 1992 e 2024. Desses, quatro não abordam diretamente aspectos relevantes como a história, cultura, modo de vida ou cosmologia do povo, ficando, portanto, fora do escopo desta pesquisa.

Os 24 trabalhos relacionados distribuem-se em 17 dissertações de mestrado e 7 teses de doutorado, concentrando-se majoritariamente nas áreas de Linguística e Antropologia.

Apenas dois estudos pertencem à área da História: a dissertação de mestrado de Abrelino Carlos Tenedini, intitulada *“Memórias do Missionário Arlindo Ignácio de Oliveira: Relação com os povos indígenas do noroeste mato-grossense (1955-1999)”*, defendida em 2009; e a tese de doutorado de Júlio Cesar dos Santos, intitulada *“A fronteira como lugar das diferenças: Rikbaktsa entre a Igreja e o Estado (1930-1985)”*, defendida em 2018. Ambas foram apresentadas na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT).

Conforme apresentado na tabela a seguir, esses estudos refletem um crescente interesse pela cultura e história do povo Rikbaktsa, ressaltando a importância de pesquisas que aprofundem suas tradições, experiências e especificidades, especialmente sob a perspectiva histórica.

Tabela 01: Trabalhos realizados com o Povo Rikbaktsa (1992 e 2024).

Autor	Título do trabalho	Ano/Titulação	Área de Concentração
RINALDO SERGIO VIEIRA ARRUDA	OS RIKBAKTSA – MUDANÇA E TRADIÇÃO.	1992/DOCTORADO	CIÊNCIAS SOCIAIS
ALOIR PACINI	PACIFICAR: RELAÇÕES INTERÉTNICAS E TERRITORIZAÇÃO DOS RIKBAKTSA.	1999/MESTRADO	ANTROPOLOGIA SOCIAL
ADRIANA ROMANO ATHILA	ARRISCANDO CORPOS: PERMEABILIDADE, ALTERIDADE E AS FORMAS DE SOCIALIDADE ENTRE OS RIKBAKTSA (MACRO-JÉ) DO SUDOESTE AMAZÔNICO	2006/DOCTORADO	SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA
PAULA WOLTHER DE LORENA PIRES	RIKBAKTSA: UM ESTUDO DE PARENTESCO E ORGANIZAÇÃO SOCIAL	2009/MESTRADO	ANTROPOLOGIA SOCIAL
ABRELINO CARLOS TENEDINI	MEMÓRIAS DO MISSIONÁRIO ARLINDO IGNÁCIO DE OLIVEIRA: RELAÇÃO COM OS POVOS INDÍGENAS DO NOROESTE MATO-GROSSENSE (1955-1999)	2009/MESTRADO	HISTÓRIA
ALEXANDRE TUNIS PIOLI	DUAS ABORDAGENS PARA A FORMAÇÃO DE SINTAGMAS FONOLÓGICOS EM RIKBAKTSA	2010/MESTRADO	LINGÜÍSTICA
ANDÉRBIO MÁRCIO SILVA MARTINS	UMA AVALIAÇÃO DA HIPÓTESE DE RELAÇÕES GENÉTICAS ENTRE O GUATÓ E O TRONCO MACRO-JÉ'	2011/DOCTORADO	LINGÜÍSTICA
GABRIELLE BALBO CREPALDI	ALIMENTAÇÃO INDÍGENA EM MATO GROSSO: EDUCAÇÃO AMBIENTAL E SUSTENTABILIDADE ENTRE ETNIAS DE ESTUDANTES DA FACULDADE INDÍGENA INTERCULTURAL GABRIELLE BALBO	2012/MESTRADO	CIÊNCIAS AMBIENTAIS
GERALDO APARECIDO POLEGATTI	A MATEMÁTICA RIKBAKTSA PARA O POVO RIKBAKTSA: UM OLHAR DA ETNOMATEMÁTICA NA EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA	2013/MESTRADO	EDUCAÇÃO AGRÍCOLA
MILEIDE TERRES DE OLIVEIRA	RIKBAKTSA E PORTUGUÊS: ATITUDES LINGÜÍSTICAS'	2015/MESTRADO	LINGÜÍSTICA
RUTH ALBERNAZ SILVEIRA	SABERES E FAZERES TRADICIONAIS DA ETNIA: RIKBAKTSA: CONEXÕES COM CULTURA DE BIODIVERSIDADE DA AMAZÔNIA BRASILEIRA	2016/DOCTORADO	BIODIVERSIDADE E CONSERVAÇÃO
MONICA TAFFAREL	SISTEMA DE CONTAGEM E OS MARCADORES DE TEMPO DO POVO RIKBAKTSA	2018/MESTRADO	ENSINO DE CIÊNCIAS E MATEMÁTICA
ANDERSON MARTINS	INTERPRETAÇÃO DOS SIGNIFICADOS ATRIBUÍDOS À INSTITUIÇÃO ESCOLAR PELO POVO RIKBAKTSA'	2018/MESTRADO	EDUCAÇÃO
JULIO CESAR DOS SANTOS	A FRONTEIRA COMO LUGAR DAS DIFERENÇAS: RIKBAKTSA ENTRE A IGREJA E O ESTADO (1930 - 1985)	2018/DOCTORADO	HISTÓRIA
VANILDA DOS REIS	OS GUARDIÕES DO VALE JURUENA: RIKBAKTSA	2018/MESTRADO	ESTUDOS LITERÁRIOS
ALBERTO LUIZ DE ANDRADE NETO	EMARANHADO MUSEAL: SEGUINDO AS GRINALDAS COM COBRE-NUCA (MYHARA) DOS RIKBAKTSA NAS EXPOSIÇÕES DO MUSEU DO HOMEM DO SAMBAQUI PADRE JOÃO ALFREDO ROHR, S. J. (FLORIANÓPOLIS/SC) E DO MUSEU DIOCESANO DOS POVOS DA FLORESTA (JUÍNA/MT)	2018/MESTRADO	ANTROPOLOGIA SOCIAL
MILEIDE TERRES DE OLIVEIRA	CONTATO DE LÍNGUAS: ATITUDES LINGÜÍSTICAS DOS RIKBAKTSA	2019/DOCTORADO	LINGÜÍSTICA
MIGUEL JULIO ZADORESKI JUNIOR	DO OUTRO LADO DO RIO: ESTUDANTES RIKBAKTSA EM UMA ESCOLA NÃO INDÍGENA	2019/MESTRADO	ALFABETIZAÇÃO CIENTÍFICA E TECNOLÓGICA
RAIMUNDO NONATO CARLOS ARRUDA	EDUCAÇÃO ESCOLAR RIKBAKTSA E A INSERÇÃO NA EDUCAÇÃO PROFISSIONAL	2019/MESTRADO	EDUCAÇÃO
ELANI DOS ANJOS LOBATO	A ETNOMATEMÁTICA COMO ELO ENTRE A PEDAGOGIA RIKBAKTSA E O ESPAÇO ESCOLAR'	2020/MESTRADO	ENSINO DE CIÊNCIAS E MATEMÁTICA
GABRIELLE CARDOSO MENESES	OS RIKBAKTSA: HISTÓRIA E SOCIALIDADE NA AMAZÔNIA MERIDIONAL	2021/MESTRADO	ANTROPOLOGIA SOCIAL
AUGUSTO DE MORAES SAULO	PRÁXIS, TESSITURAS E INTERCULTURALIDADE: UM ESTUDO DECOLONIAL SOBRE O MUSEU DO VALE DO ARINOS A PARTIR DA CÂMARA	2022/MESTRADO	EDUCAÇÃO

	SETORIAL DE ETNOLOGIA'		
LARISSA CYKMAN DE PAULA	TERRA, SAÚDE E EXISTÊNCIA: UMA ABORDAGEM ETNOGRÁFICA DAS LUTAS, LUTOS E LIDERANÇAS RIKBAK TSA	2023/DOCTORADO	ANTROPOLOGIA SOCIAL
GABRIEL CASSALI DOS SANTOS	OS RIKBAK TSA E A BR-174: ETNOGRAFIA DE UM PROCESSO E HISTÓRIA DE UMA RESISTÊNCIA'	2024/MESTRADO	ANTROPOLOGIA SOCIAL

Fonte: Próprio autor (2025).

Com base na revisão bibliográfica realizada e alinhada aos objetivos da presente pesquisa, nos dois estudos na área de História que narram sobre o povo Rikbaktsa em seus territórios de origem, identificamos a dissertação de Abrelino Carlos Tenedini (2009), que traz uma perspectiva da trajetória e da experiência do padre jesuíta Arlindo Ignácio de Oliveira, que atuou entre os povos indígenas do Mato Grosso — Manoki, Paresi-Haliti, Nambikwara e Rikbaktsa — na missão de Diamantino, desde 1955 até o seu falecimento em 1999, e examina como as memórias de missionários, em interação com as narrativas indígenas, contribuíram para a construção de uma memória coletiva que muitas vezes marginalizou as vozes dos próprios Rikbaktsa.

A tese de Júlio César dos Santos (2018), analisa o processo de reocupação do noroeste de Mato Grosso entre os anos de 1930 e 1985, destacando os impactos sociais decorrentes do contato entre missionários jesuítas, seringueiros, colonos e os indígenas Rikbaktsa, com ênfase nos habitantes do território Erikbaktsa, localizado às margens dos rios Juruena e Sangue, na região noroeste do estado. . Ele argumenta que, enquanto o Estado buscava integrar os indígenas dentro do projeto nacional desenvolvimentista, a Igreja tentava evangelizá-los e transformá-los culturalmente. No entanto, os Rikbaktsa, longe de serem passivos nesse processo, encontraram maneiras de negociar e resistir a essas influências, adaptando-se sem perder sua identidade cultural.

Esses trabalhos fornecem subsídios importantes para compreender a história e as dinâmicas socioculturais envolvendo o povo Rikbaktsa, além de serem um aporte teórico importantíssimo no desenvolvimento dessa investigação.

Além deste universo de dissertações e teses mencionados acima, há artigos, resumos, livros e diversos trabalhos apresentados em eventos, congressos e simpósios nacionais e internacionais, que mencionam o povo Rikbaktsa e suas características culturais, sociais e cosmológicas.

A historiografia sobre o povo Rikbaktsa tem sido marcada por uma série de narrativas que refletem tanto as transformações históricas ocorridas em seu território,

resultantes do contato forçado com colonizadores e missionários a partir da exploração do Estado brasileiro na região do Mato Grosso, no século XX, quanto pelas mudanças na percepção dos estudiosos ao longo do tempo. Essa exploração esteve associada à política de expansão econômica e territorial do Estado. O estudo da história do povo Rikbaktsa se entrelaça com questões mais amplas, como a colonização, a resistência cultural e a relação com o capital, que tenta se apropriar de suas terras com o objetivo de explorar suas riquezas.

Os Rikbaktsa, como muitos outros povos indígenas, enfrentaram a invasão de suas terras e a imposição de valores e práticas alheias às suas tradições. Este período é descrito por historiadores como um momento de grande violência, tanto física quanto cultural, com a disseminação de doenças, perda de terras, e a imposição de uma nova ordem social, envolvendo seringueiros, o Estado e a Igreja.

Através dos relatos já existentes, de pessoas Rikbaktsa, percebe-se um momento de grande violência, tanto física quanto cultural, impondo todo um rigor de ordem social e disseminação de doenças a esses grupos indígenas. Os relatos enfatizam a maneira como os Rikbaktsa defenderam seus territórios e preservaram suas tradições culturais em meio à pressão exploratória direcionada a eles. Este aspecto da história Rikbaktsa é crucial para compreender as dinâmicas de poder na região e as estratégias indígenas de sobrevivência.

É importante enfatizar a necessidade de incluir novas perspectivas na escrita da história Rikbaktsa, reconhecendo a preservação da sua história e a construção da sua própria história.

Os estudos do povo Rikbaktsa está voltado para a análise das narrativas dos próprios indígenas, destacando a importância de suas vozes na construção de uma história que reflita suas experiências e perspectivas, buscando analisar as narrativas coloniais e reconhecer a complexidade da história indígena, incluindo os desafios contínuos que os Rikbaktsa enfrentam para proteger suas terras e cultura em um contexto de contínuas pressões externas, com o intuito de valorizar seus saberes e fortalecer a preservação de sua identidade e memória.

Este trabalho, buscou detalhar os demais trabalhos realizados junto a este povo, a produção de dados através das entrevistas e o que a historiografia aborda sobre as especificidades encontradas ao pesquisar sobre o povo Rikbaktsa, sua preservação cultural, econômica, política, social e religiosa, sendo eles, agentes ativos na construção de sua história e seu próprio futuro.

Abordando todos esses aspectos mencionados, as narrativas dos anciãos e professores Rikbaktsa, visa estabelecer uma nova versão, contemplando as especificidades do povo e seu conceito em torno dessas narrativas e voltado para um entendimento do seu processo de territorialidade, e tem a função social de disseminar e preservar a cultura, dentro e fora das aldeias, por meio de registros a serem utilizados em pesquisas escolares e acadêmicas.

3. UM OLHAR SOBRE O POVO RIKBAK TSA

O indígena é uma esperança do mundo moderno. Uma coisa que o homem branco não percebe é que o índio está usando sua inteligência a fim de adentrar no sistema tecnológico, para proteger seus direitos, suas tradições.

Daniel Munduruku

Imagem 4: Ancião Rikbaktsa



Fonte: Acervo de José Machado Junior (2024)

Escrever sobre um povo ou grupo e contar a sua história, parece ser uma tarefa simples e prazerosa, porém quando iniciada as pesquisas percebemos que é intrigante, interessante e desafiador, principalmente por estar ingressando em algo novo, mesmo havendo pesquisas anteriores já registradas e relatadas.

Pensar nas narrativas Rikbaktsa com o olhar de quem busca compreender uma sociedade profundamente conectada à sua cultura, que desfruta dos privilégios da natureza e nos ensina valiosas lições sobre respeito ao meio ambiente e ao próximo, nos permite analisar o mundo de forma mais consciente.

Essa perspectiva nos leva a revisitar a história e a ressignificar conceitos, não para excluir, mas para ampliar nossa compreensão sobre os diferentes modos de interpretar o mundo.

É importante compreender que a história ignorou a importância dos povos indígenas e os colocou na condição de meros figurantes no processo de construção de nação e que

A ritualização de uma narrativa torna muito próximos certos eventos distantes no tempo e no espaço, e penetra na mente dos brasileiros pelas mais variadas e diáfanos formas, ainda que estes jamais tenham conscientemente aprendido e utilizado tais relatos. Mas a construção de uma identidade nacional exige bem mais do que isso. Ocupa aí um papel central a reelaboração radical do passado, com a sistemática exclusão e resemantização dos fatos históricos, que são transformados em algo bem distinto do que efetivamente foram (Oliveira, 2016, p.11).

Nessa perspectiva, a historiografia oficial brasileira, por muito tempo, apresentou um "ponto cego" quanto à participação indígena na formação do país, perpetuando narrativas que invisibilizam suas experiências e protagonismos (Oliveira, 2016).

A experiência de imergir em uma cultura com um conhecimento rico e singular, que entrelaça o saber empírico e ancestral com narrativas emocionantes de histórias e vivências, nos leva a questionar a ideia de que a ganância e o egoísmo são inerentes apenas à sociedade não indígena. A complexidade dessas cosmologias desafia as dicotomias ocidentais entre "natureza" e "sociedade", antecipando lições fundamentais da ecologia que ainda estamos a assimilar, e que ao falar da relação dualística natureza/cultura distinguindo-a "entre uma natureza 'realmente natural' e uma natureza 'culturalmente construída', revela-se como uma típica antinomia cosmológica, viciada pela regressão ao infinito como afirma Viveiros de Castro (2002, p.366).

Essa visão mostra que, para os povos indígenas como os Rikbaktsa, a vida não se organiza por oposições excludentes, mas por relações interdependentes entre humanos, não humanos e o ambiente. O mundo não é um recurso a ser explorado, mas um conjunto de relações vivas que exigem cuidado, reciprocidade e escuta.

Ao conviver com essas formas de conhecimento, o pesquisador se vê desafiado a rever suas próprias categorias de análise, abrindo-se para uma ética do relacionamento e da coexistência. Assim, a experiência de escutar e registrar os relatos Rikbaktsa não apenas amplia nosso entendimento histórico, mas também nos convoca a reavaliar os fundamentos de nossa própria racionalidade e forma de habitar o mundo.

Constantino (2002), ao afirmar que o historiador "escolhe e aparta", ou seja, analisa, buscando no texto o que este sugere implicitamente, evidencia a necessidade

de delimitar claramente o questionamento dirigido ao passado, a fim de obter respostas satisfatórias àquilo que se pesquisa.

Para garantir que as entrevistas gerassem resultados satisfatórios e que os depoentes compartilhassem detalhes ricos e significativos sobre sua cultura, foi essencial planejar cuidadosamente a logística, desde a busca por informações detalhadas até a escolha de locais que proporcionassem conforto e tranquilidade aos interlocutores.

As experiências junto ao povo iniciaram-se com a busca por pessoas que pudessem relatar sobre sua cultura e que autorizassem a realização das entrevistas. O contato com o povo Rikbaktsa foi estabelecido por meio de conversas individuais e coletivas, com o objetivo de demonstrar interesse pela pesquisa e pela vontade de escrever sobre sua cultura.

No entanto, durante a execução das entrevistas, surgiram obstáculos que não haviam sido previstos inicialmente. Alguns desses desafios estavam relacionados à própria cultura do povo, que impedia a realização de determinadas atividades em certos momentos. Por exemplo, rituais culturais, atividades realizadas fora das comunidades ou cerimônias fúnebres exigiam que houvesse adaptações, como a reformulação ou o replanejamento das entrevistas, e que em circunstâncias diversas, fazer alteração do roteiro de entrevista, adequando a realidade da situação.

Dentre as experiências, falar sobre o povo Rikbaktsa, foi além da comunidade, pois proporcionou momentos dentro e fora das aldeias, utilizando os espaços como laboratório do conhecimento e transmissão de saberes, que no papel de entrevistador, em determinados momentos via-se como expectadores de uma apresentação sobre cultura, na qual as emoções de ouvir as narrativas, que por muitas vezes me via em lágrimas, envolto de emoções de poder fazer parte do conhecimento do povo ao ter o privilégio de ouvir e registrar fatos de extrema sabedoria.

São fatos que no nosso cotidiano, passam despercebido diante a dinâmica de uma vida capitalista, envolta de vontades e ganâncias, distribuídos pela vontade de trabalhar e pela sede de diversões que estão imbricadamente ligadas ao capital.

José de Souza Martins (2017) discute como a transição para o trabalho livre no Brasil se deu em um contexto de "cativo da terra", onde a lógica da acumulação e do lucro redefiniu as relações sociais e territoriais, dado que

O cativo da terra é a matriz estrutural e histórica da sociedade que somos hoje. Ele condenou a nossa modernidade e a nossa entrada no mundo

capitalista a uma modalidade de coerção do trabalho que nos assegurou um modelo de economia concentracionista. Nela se apoia a nossa lentidão histórica e a postergação da ascensão social dos condenados à servidão da espera, geratriz de uma sociedade conformista e despolitizada. Um permanente aquém em relação às imensas possibilidades que cria, tanto materiais quanto sociais e culturais (Martins, 2017, p. 3).

Essa perspectiva crítica do capitalismo é fundamental para compreender as tensões vivenciadas pelos povos indígenas na atualidade, que, em paralelo a esse sistema, precisam resistir às incursões de agentes externos que buscam aliciá-los com falsas vantagens econômicas para, posteriormente, espoliá-los.

O povo Rikbaktsa apresenta uma riqueza enorme de detalhes que daria uma obra imensa, englobando saberes das diversas áreas do conhecimento, devido a grandeza destes detalhes. Mas cabe aqui especificar o significado do trabalho, ressaltando a cultura, a identidade e as memórias do povo Rikbaktsa.

O estudo parte de um roteiro de entrevista flexível, com questionamentos que tem como objetivo, dar liberdade as respostas fazendo com que surjam novos questionamentos. Este roteiro foi elaborado por muitas pessoas, já que se buscava encontrar as melhores indagações sobre o tema. O orientador teve um papel crucial junto ao roteiro, porque ele direcionou visões que nem sempre está vislumbrada por aquele que a elabora, e a ajuda de outras pessoas, inclusive os próprios entrevistados, nos abrem a mente para novas indagações, até então não pensadas.

A emoção de narrar e de certa forma viver a história Rikbaktsa, observando as minúcias das falas, nos leva a sentir a atmosfera da comunidade, explicitada pelo professor indígena Juarez Paymi, ao se referir às lembranças da história antes do contato com não indígenas:

A história é muito riquíssima, por que às vezes eu fico me perguntando, por que hoje nós estamos assim? Se era riquíssimo lá atrás, por que é riquíssimo? Lá naquela época a gente não dependia de nada. Eu não dependia de um relógio para medir o meu tempo, eu não dependia de sal, de uma soca e de um, a próprio arroz. Onde até medicação para me curar ou tentar amenizar um enfermo que a gente sentia. Ou alguma preocupação, ou tipo assim, óh, mas espera aí, que está havendo ali, algo estranho né, antigamente era tudo sossego. O pessoal vivia caça e pesca, de roça tradicional ou coletar frutos da natureza pra se alimentar. Eles não tinham essa preocupação igual eu tenho hoje né. Falo assim, hoje a gente está nesse mundo aqui, é eu tenho que me adaptar com o tempo do relógio, compromisso, os deveres do trabalho (Juarez Paymi, Entrevista concedida em 25 fev. 2025)¹⁰.

¹⁰ Entrevista concedida a Gilvano Teixeira Bastos por Juarez Paymi, Aldeia Curva, Mato Grosso, 25 fev. 2025.

A fala reflete uma nostalgia crítica em relação ao passado, contrastando a simplicidade e a autossuficiência de antigamente com as complexidades e dependências da vida moderna. Questiona por que, apesar da riqueza do modo de vida tradicional, em que as pessoas viviam da caça, pesca, pequenas roças e coleta, hoje vive em um mundo cheio de pressões, compromissos e preocupações. Enfatiza que no passado havia mais tranquilidade, enquanto atualmente é necessário se adaptar a rotinas rígidas, de um estilo de vida menos orgânico e mais complexo.

Para que tenha mais clareza sobre o que se pretende neste trabalho, foi realizado a análise de conteúdos, com o intuito de categorizar as entrevistas e apresentar os resultados de forma concisa e facilitar a interpretação dos relatos. A presente pesquisa mergulha nas complexas intersecções entre memória, identidade e território, buscando compreender as ricas e multifacetadas experiências do povo Rikbaktsa, reconhecendo a história como um campo de múltiplas vozes. Este estudo se propõe a dar centralidade às narrativas orais de anciãos e professores Rikbaktsa, elementos cruciais para a construção de uma compreensão mais autêntica e descolonizada de sua trajetória.

Ao analisar profundamente a compreensão sobre as vivências e percepções do povo Rikbaktsa, a partir de um corpus documental composto pelas entrevistas realizadas com membros da etnia Rikbaktsa dos territórios Erikpatsa e Japuíra, a análise dessas narrativas tem a intenção de esclarecer a ideia do povo Rikbaktsa quanto ao território, a memória e a identidade, permitindo explorar categorias temáticas cruciais para a compreensão da realidade indígena contemporânea, como Identidade e Autopercepção Indígena; Relação com o Não Indígena e Preconceito; Território e Ocupação; Cultura, Tradições e Mudanças; Educação como Espaço de Fortalecimento Cultural; Memória e Transmissão Geracional e Contatos Históricos e Sofrimento, que foram trabalhados nos capítulos 3 e 4.

3.1. Identidade e Autopercepção Indígena

A identidade indígena, conforme emerge nas narrativas Rikbaktsa, é profundamente enraizado na história, na conexão com a terra e a cultura. Compreender como os povos indígenas se veem e como são vistos é fundamental para desvelar as dinâmicas de poder e resistência que moldaram suas trajetórias, em um processo que envolve tanto afirmação interna do grupo quanto pelas

categorizações impostas pela sociedade não indígena.

Ao ser indagado o que é ser indígena, Paulinho define o ser indígena como a expressão da "liberdade, ter o seu pensamento próprio, demonstrar sua conexão com o ambiente em que vive ao expressar":

Pra mim, me traz maior alegria falar de responder essa pergunta. Pra mim, ser indígena é você ser livre, ter seu pensamento próprio. É ter Liberdade, ter sua terra demarcada, a sua língua falada, a suas festas tradicionais. É sempre presente as pinturas, o artesanato. Isso é ser indígena, é cuidar da terra, cuidar do ambiente. Isso pra mim é ser indígena, é ser livre, valorizando a identidade cultural, linguística e étnica do povo (Paulo Henrique Martinho Skiripi Nambiquara, 2024).

Paulinho define a identidade indígena de forma holística, conectando-a diretamente à liberdade, autonomia territorial, preservação linguística e cultural, e uma profunda relação com a natureza e o ambiente.

Essa visão corrobora a perspectiva de que a identidade indígena não é estática, mas dinâmica, que pode, através de práticas culturais e da relação com o meio ambiente, ser construída e reafirmada cotidianamente. Essa construção identitária, que transcende a mera descrição, é um processo contínuo de "fricção com a vida", de conexão e experiência sensorial com o mundo, e pode ser entendida da forma na qual Krenak (2022) estabelece que:

As crianças indígenas não são educadas, mas orientadas. Não aprendem a ser vencedoras, pois para uns vencerem outros precisam perder. Aprendem a partilhar o lugar onde vivem e o que têm para comer. Têm o exemplo de uma vida em que o indivíduo conta menos que o coletivo. Esse é o mistério indígena, um legado que passa de geração para geração. O que as nossas crianças aprendem desde cedo é a colocar o coração no ritmo da terra (Krenak, 2022, p. 62).

Barth (1969), oferece uma compreensão teórica, ajudando explicar esse processo de identidade em que a etnicidade é uma forma de organização social onde a identidade é mantida através de "fronteiras" e da "atribuição categorial" pelos próprios membros e por outros grupos. Assim, a identidade é estabelecida por critérios que definem o pertencimento, sendo a reafirmação contínua de suas características o principal elemento de manutenção de sua propriedade. Nesse sentido,

Praticamente todo o raciocínio antropológico se baseia na premissa de que a variação cultural é descontínua: há agregados de indivíduos, por um lado, que essencialmente compartilham uma cultura comum e, por outro, diferenças interconectadas que distinguem essa cultura discreta de todas as outras (Barth, 1969, p. 1).

Nicolau complementa essa compreensão ao abordar a evolução da percepção

sobre a identidade. Ele menciona que,

Ser indígena pelo conhecimento que a gente tem, porque a gente teve uma época que indígena, para o não índio, era uma coisa muito, a gente era considerada como índio selvagem, mas, com o tempo a gente foi tomando conhecimento. Até nome de antigamente era nome como povo canoeiro. Mas nós conseguimos resgatar esse nome o nome, o nome da etnia era povo Rikbaktsa (Nicolau Apytsãe Rikbata, 2024).

O senhor Nicolau reflete sobre a transformação na percepção da identidade indígena ao longo do tempo. Ele recorda que, anteriormente, o termo 'selvagem' era frequentemente utilizado para se referir ao seu povo de forma pejorativa, associando a ancestralidade indígena a estigmas negativos. No entanto, com o tempo e o aumento do conhecimento sobre a cultura Rikbaktsa, essa visão preconceituosa começou a ser desconstruída.

Nicolau também destaca o uso do termo 'canoeiro', que foi atribuído ao seu povo, e reforça a importância da autodenominação ao afirmar com firmeza que o verdadeiro nome de sua etnia é 'Rikbaktsa', enfatizando assim, sua identidade étnica e cultural. Esse processo de ressignificação do nome e da autodenominação reflete uma luta por reconhecimento e pela superação de estereótipos impostos historicamente pela sociedade não indígena. Munduruku (2017) ressalta essa questão ao afirmar:

Eu não sou índio e não existem índios no Brasil. Essa palavra não diz o que eu sou, diz o que as pessoas acham que eu sou. Essa palavra não revela minha identidade, revela a imagem que as pessoas têm e que muitas vezes é negativa (Munduruku, 2017, p. 2)

Oliveira (2016, p.161) ao tratar da identidade indígena, especifica que o censo de 2000 houve um crescimento da autodeclaração e que os brasileiros passaram a reconhecer essas pessoas como trabalhadoras, harmônicas e que cuidam da natureza. Povos indígenas percebem que mesmo após períodos de invisibilidade, reinventam e reafirmam suas identidades. A sintonia comunitária é outro pilar identitário, como expressa João Tsaputai:

Indígena para mim é um, é uma pessoa ser humano. Com o seu povo, mesmo dentro de uma aldeia, assim que a gente vive com o povo da gente, é sempre. É sempre com a comunidade mesmo, né. Não tem separação, não tem nada, né. Rikbaktsa é desse jeito, ainda assim (João Tsaputai, 2024).

A identidade indígena, para o povo Rikbaktsa, é vivida de forma intrínseca à coletividade e à tradição. João Tsaputai (2024) destaca que ser indígena é, antes de tudo, viver em comunhão, não há separações dentro da aldeia, pois a vida acontece

de forma partilhada com o povo, em um cotidiano marcado pela convivência, pelo respeito e pela continuidade dos saberes ancestrais. Essa concepção de pertencimento coletivo é corroborada por Halbwachs (2016, p. 247), ao abordar a memória coletiva, para quem "as memórias de um sujeito nunca são apenas suas ao passo que nenhuma lembrança pode coexistir isolada de um grupo social".

Essa concepção de pertencimento coletivo é reforçada por Francisco Urbano Pykzy Rikbakta, que expressa com firmeza que ser indígena não é uma escolha ou um motivo de orgulho pontual, mas uma condição originária, inseparável da própria existência.

A gente ser indígena? É, você não tem que ter orgulho. Não é ser indígena, é que a gente já é indígena, né. Então, ser indígena é melhor ainda mais porque isso já faz a parte da minha cultura, da minha tradição, né, que eu sou índio legítimo, né. E tenho sangue de indígena mesmo, né" (Francisco Urbano Pykzy Rikbakta, Entrevista concedida em 02 mai. 2025)¹¹.

A identidade está enraizada na cultura, na tradição e no sangue, é uma herança viva, que transcende discursos e afirmações externas, sendo reafirmada diariamente no modo de viver, pensar e resistir do povo Rikbaktsa. Essas falas revelam que a identidade indígena não é um rótulo, mas uma experiência contínua de pertencimento e de resistência cultural, podendo ser preservada com o modo tradicional de narrar em que

Há coisas que são contadas aqui que só poderão ser bem compreendidas quando forem escutadas com o coração. Não se esqueça: os povos indígenas contam histórias não só para se divertir, mas também para ensinar. Nos contos estão presentes os sentidos da nossa existência. Quem souber ouvi-las assim, compreenderá a essência da vida (Munduruku, 1999, p. 8).

Esta identidade, não é algo puramente "endógena", mas "sempre e inevitavelmente um produto de atos significativos de outros grupos", que ocorre pela "interação entre a auto definição e a definição dos outros grupos" (Poutignat; Streiff-Fenart, 1998, p, 142).

Juarez sintetiza a complexidade dessa identidade ao afirmar que:

Ser indígena, para mim como indígena, é coisas da natureza. Ser indígena é ser o índio. Viver dentro dessa natureza, dentro do nosso território, dentro das nossas aldeias. É claro, a gente está integrando ou estamos integrados dentro da sociedade envolvente, mas por causa disso não deixaremos de ser índio" (Juarez Paymi, 2025).

¹¹ Entrevista concedida a Gilvano Teixeira Bastos por Francisco Urbano Pykzy Rikbaktsa, Aldeia Pé de Mutum, Mato Grosso, 02 mai. 2024. O sr. Francisco é Cacique na Aldeia Pé de Mutum e conhecido como cacique Francisco.

Essa fala ressalta a capacidade de adaptação e coexistência, mantendo a essência cultural mesmo diante das influências da sociedade não indígena. Juarez Paymi deixa claro que sua identidade está intrinsecamente ligada à terra, ao coletivo e a um modo de vida tradicional, reforçando que a interação com o mundo externo não dilui sua pertença étnica. Pelo contrário, a resistência em afirmar "não deixaremos de ser índio" evidencia uma consciência política da identidade, na qual a ancestralidade e a autonomia sobre o território são pilares irrenunciáveis, mesmo em contextos de integração.

Essa postura se alinha com a necessidade de novos modos de pensar que, ao superar a diferença colonial, consigam se desenvolver a partir das fronteiras entre cosmovisões em disputa, cuja configuração atual está profundamente ligada à colonialidade do poder, base sobre a qual se construiu a "modernidade/colonialidade" (Walsh, 2019, p. 6). Nesse contexto, a afirmação da identidade diante do colonizador torna-se uma etapa essencial na "busca de nossa expressão" e uma resposta inevitável à silenciosa e dominante identidade imposta pelo colonizador (Mignolo, 1986, p. 157).

Assim, enquanto sua prolongação é justificável do ponto de vista do programa ideológico de um grupo intelectual representativo de um amplo setor da população, seria improdutivo pensar que a tradição em que me situo incorpora sem diferença todo o passado de que me aproprio e todo o presente que ignoro ou desconheço (Mignolo, 1986, p. 13).

Embora seja legítima a apropriação de elementos do passado, é improdutivo pensar que toda tradição pode ser absorvida sem diferenciação crítica entre o que se herda e o que se desconhece ou ignora no presente.

Essa perspectiva ganha materialidade nas falas e práticas de pessoas como a senhora Maria Luiza Edezazik Rikbaktatsa, que, ao associar seu bem-estar à alimentação natural e à vivência indígena, destaca a dimensão prática e cotidiana da identidade.

A gente se sente bem né, com os parentes, a gente também come coisas variadas, não é coisas tudo assim, contaminado com, com esse veneno que eles passam no lavoura, essas coisas aí, muito pouco, né, a gente come, e mas é assim de na de natureza mesmo, assa mandioca, faz biju, assa peixe, muitas vezes mata bicho. Aí a gente moqueia que come coisa muqueto" (Maria Luiza Edezazik Rikbaktatsa, Entrevista concedida em 01 mai. 2025)¹².

¹² Entrevista concedida a Gilvano Teixeira Bastos por Maria Luiza Fiderg Rikbaktatsa, Aldeia Pé de

Essa menção revela a profunda conexão entre o modo de vida Rikbaktsa e a natureza, evidenciando uma relação alimentar que vai além da subsistência, trata-se de um elo cultural e espiritual com o território.

Ao valorizar os alimentos naturais, livres de agrotóxicos e provenientes da própria terra como a mandioca, o biju, o peixe, Maria Luiza Edezazik Rikbaktatsa contrapõe, de forma crítica e sensível, os hábitos tradicionais aos impactos da produção agrícola contaminada pelo uso de venenos. Seu relato expressa não apenas uma preferência alimentar, mas também uma postura de resistência frente à imposição de um modelo de desenvolvimento que ameaça a saúde, o meio ambiente e os saberes ancestrais.

Comer, nesse contexto, é um ato de identidade, memória e cuidado coletivo, e de interações cotidianas com o ambiente, nas relações comunitárias e nas dinâmicas de confronto e adaptação com o "outro". Essa perspectiva ressoa com a ideia de que, nos mundos indígenas, a cultura e a natureza estão intrinsecamente misturadas, e a vida é uma fricção constante com o ambiente, de modo que

O problema ali é administrar a mistura de cultura e natureza presente nos animais, e não, como entre nós, a combinação de humanidade e animalidade que constitui os humanos; a questão é como diferenciar uma Natureza humana a partir do sociomorfismo universal. O problema, em suma, somos nós (Viveiros de Castro, 2007, p. 14).

Os Rikbaktsa demonstram que, mesmo diante das pressões externas e das transformações sociais, a essência do ser indígena reside na capacidade de ressignificar e perpetuar suas tradições, línguas e a profunda conexão com sua terra.

Essa resiliência identitária é um testemunho da força e da vitalidade de seus saberes e modos de vida, que persistem e se reinventam na contemporaneidade.

3.2. Relação com o Não Indígena e Preconceito

A relação entre o povo Rikbaktsa e a sociedade não indígena é atravessada por uma série de tensões históricas, que refletem processos de marginalização, discriminação e desrespeito à identidade indígena. O preconceito, muitas vezes velado, manifesta-se em atitudes, falas e práticas que desvalorizam os saberes, a cultura e os modos de vida tradicionais.

Essa dinâmica de opressão é um legado do processo civilizatório que, desde os primeiros contatos, buscou subverter e aniquilar as formas de organização e existência dos povos originários. Trata-se de um processo em que um povo, ao se relacionar com sociedades consideradas mais desenvolvidas, modifica seus modos de vida, incluindo suas práticas tecnológicas, estruturas sociais e concepções de mundo. Essa transformação ocorre sob relações desiguais de poder, que resultam na perda de sua autonomia para decidir os rumos de sua própria existência. (Ribeiro, 1985).

A convivência desigual gera impactos profundos na autoestima coletiva e na forma como os indígenas se percebem dentro de uma sociedade que frequentemente os silencia ou os estereotipa. No entanto, mesmo diante dessas adversidades, os Rikbaktsa seguem reafirmando sua identidade, resistindo às imposições externas e reivindicando o reconhecimento de seus direitos.

Paulinho expressa abertamente a percepção de que o indígena "não tem valor" para a sociedade não indígena, sendo tratado como um entrave ao "progresso", ao afirmar que:

Primeiro é porque nós, indígena, para a sociedade não indígena, civil é totalmente diferente. É, eu posso te dizer assim, sou superficialmente assim, dizer que o indígena diante de uma sociedade não indígena, ela não tem valor. O povo indígena não tem valor! Ela é tratada, nós indígenas somos tratados como pessoas que embargam o 'progresso' do País ou de uma região ou de uma determinada localidade. E para nós, isso não é progresso, é uma destruição do hábitat natural, para questões econômicas, financeira, individual (Paulo Henrique Martinho Skiripi Nambiquara, 2024).

Paulinho expõe a visão distorcida do não indígena sobre o indígena, que é desvalorizado e visto como um obstáculo ao "progresso", uma visão que ele ressignifica como destruição ambiental e exploração individual. O aliciamento de suas terras e riquezas está implicitamente dito, quando menciona sobre a “destruição do habitat”, em que o não indígena impõe um modelo de desenvolvimento baseado na exploração intensiva dos recursos naturais, sem considerar as formas de vida e os espaços dos povos originários.

Ao reduzir a terra a uma mercadoria e o progresso a uma lógica econômica excludente, ignora-se que, para os indígenas, o território é fonte de vida e sua identidade. Paulinho denuncia essa inversão de valores, onde o respeito à natureza e à coletividade é substituído por interesses financeiros individuais, frequentemente legitimados por políticas públicas e discursos que associam o indígena ao atraso. Sua

fala revela a urgência de desconstruir essas narrativas hegemônicas e repensar as relações entre os mundos indígenas e não indígenas.

Krenak (2020) corrobora essa crítica ao sistema que exclui e desumaniza, sendo subjugados a um “clube exclusivo da humanidade”, afirmando,

Quando falo de humanidade não estou falando só do *Homo sapiens*, me refiro a uma imensidão de seres que nós excluimos desde sempre: caçamos baleia, tiramos barbatana de tubarão, matamos leão e o penduramos na parede para mostrar que somos mais bravos que ele. Além da matança de todos os outros humanos que a gente achou que não tinham nada, que estavam aí só para nos suprir com roupa, comida, abrigo. Somos a praga do planeta, uma espécie de ameba gigante (Krenak, 2020, p. 7).

Essa ideia de humanidade é ampliada por Krenak ao incluir todos os seres vivos como parte de uma mesma existência interdependente, criticando a lógica dominante que hierarquiza vidas e naturaliza a exploração como se algumas espécies ou pessoas existissem apenas para servir aos interesses humanos e superiores.

Dentro dessa lógica, Martins (2010, p. 3) aponta que o "desenvolvimento capitalista no Brasil não seguiu o modelo consagrado na literatura especializada. Teve sua própria circunstância e nela percorreu o caminho possível", o que frequentemente implicou a desconsideração dos povos originários e seus territórios, inventando a fórmula simples da coerção laboral. Para ele “o cativeiro da terra é a matriz estrutural histórica da sociedade que somos hoje”, e

Nela se apoia a nossa lentidão histórica e a postergação da ascensão social dos condenados à servidão da espera, geratriz de uma sociedade conformista e despolitizada. Um permanente aquém em relação às imensas possibilidades que cria, tanto materiais quanto sociais e culturais (Martins, 2010, p. 3)

Nessa mesma perspectiva, Haesbaert (2021) reforça que o território é, antes de tudo, um "território político" e um "espaço de referência para a construção de identidades", o que torna a disputa por ele uma questão central na relação com o não indígena, que vai

para além “da fusão e da hibridez” que podem realimentar o ideal político de branqueamento, denomina a “força descolonizadora da mestiçagem”, onde com-vivemos e habitamos as contradições, indianeidade (negritude, podemos acrescentar) e europeidade em “permanente luta em nossa subjetividade (Haesbaert, 2021, p. 87, grifos do autor).

Ao reconhecer a “força descolonizadora da mestiçagem”, Haesbaert nos convida a compreender que a territorialidade indígena, longe de ser homogênea ou estática, é atravessada por tensões e disputas que revelam a complexidade das

subjetividades formadas entre memórias, imposições coloniais e a persistência dos saberes originários.

Essa luta pelo reconhecimento, no entanto, encontra barreiras que se manifestam tanto nas estruturas institucionais quanto nas relações sociais cotidianas. A negação do direito à diferença, à cultura própria e à valorização dos saberes tradicionais perpetua formas de exclusão e inferiorização dos povos originários.

O território, enquanto espaço simbólico e de afirmação identitária, é também o lugar onde se expressam essas violências, muitas vezes invisibilizadas. É nesse contexto que emergem sentimentos de não pertencimento e desigualdade, assim relatado

Isso sim, isso pra gente é uma discriminação, né. A discriminação cultural, discriminação racial, o preconceito, a desvalorização cultural. É isso é isso pra mim, a gente sente assim, abaixo do nível da consideração de ser um humano igual, como qualquer cidadão brasileiro (Paulo Henrique Martinho Skiripi Nambiquara, 2024).

A fala do Paulinho denuncia o processo de desvalorização e discriminação cultural e racial vivenciada pelos indígenas, os colocando "abaixo do nível da consideração de ser humano". Suas palavras expõem a violência simbólica de um sistema que, ao mesmo tempo que os invisibiliza como povos originários, nega-lhes o direito pleno à cidadania. Mignolo (2008, p. 287) aborda essa negação de agenciamento político e epistêmico, afirmando que a "moderna teoria política [...] é mesmo que não se perceba racista e patriarcal por negar o agenciamento político às pessoas classificadas como inferiores", e que "toda mudança de colonização política (não-racista, não heterossexualmente patriarcal) deve suscitar uma desobediência política e epistêmica".

Assim, a marginalização étnica e existencial ecoa processos históricos de desumanização colonial, mas também evidencia a resistência indígena em reafirmar sua dignidade frente a uma sociedade que insiste em relegá-los ao lugar do "outro inferior". A luta por reconhecimento não é apenas por território, mas pelo direito de existir em igualdade, sem precisar negar sua identidade para ser tratado como "qualquer cidadão brasileiro". A crítica de Paulinho, portanto, vai além do relato individual, é um manifesto político contra a persistência de estruturas que naturalizam hierarquias entre seres humanos.

A discriminação e o preconceito são vivenciados de diversas formas. João relata ter escutado frequentemente que:

Para ser indígena pra o não índio a gente foi, a gente foi assim, como é que é quando a gente trabalhava, a gente sempre escutava as pessoas discriminava a gente assim, falava que o índio não trabalha. O índio não faz nada. O índio é preguiçoso. Então, muitas, muitas vezes a gente sempre escuta. Quando a gente trabalhava assim fora, nas fazendas. Nessa cidade mesmo, a gente escutava essas pessoas falar para a gente. Era desse jeito assim que as pessoas falam pra gente (João Tsaputai, 2024).

Evidenciando estereótipos que persistem no imaginário social, o relato demonstra como é forte a discriminação sofrida por indígenas, especialmente no ambiente de trabalho, em que são rotulados como “preguiçosos”.

Essa visão distorcida ignora as múltiplas formas de trabalho presentes nas comunidades indígenas, que envolvem agricultura, caça, pesca, artesanato, educação e organização territorial, muitas vezes com base em princípios de coletividade e sustentabilidade.

A fala de João Tsaputai revela não apenas um preconceito estrutural, mas também a tentativa constante de deslegitimar os modos de vida indígenas, associando-os a ideias de passividade ou dependência. No entanto, o próprio ato de resistir e ocupar espaços tanto dentro quanto fora das aldeias já representa um enfrentamento a essas narrativas coloniais, mostrando que o trabalho indígena vai além da lógica capitalista e está profundamente ligado à cultura, à terra e à dignidade.

Krenak (2020) propõe a ideia de uma comunidade temporária, em que todos possam transitar entre os lugares, com fluidez e compreensão do outro e da natureza. Ao questionar “A quem interessa a segregação dos quilombolas, dos povos indígenas e de outros?”, percebemos a preocupação de compreender os motivos de relacionamento entre pessoas ou grupos, ao ver que o

Modo de vida não é o étnico, não é o campo das etnias que demarca; está relacionado também com modos de vida que foram capturados pelo mercado, que não foram transformados em sujeitos interessados só em comprar, vender e em radicalizar cada vez mais essa experiência individualista (krenak, 2022, p. 71).

O que percebemos nas falas é a preocupação em reafirmar que o modo de vida indígena não pode ser medido pelos parâmetros produtivistas e individualistas impostos pelo modelo capitalista. Tanto João quanto Krenak apontam que a desvalorização dos povos originários está relacionada à tentativa de impor uma única lógica de existência, que desconsidera os vínculos com o território, com o coletivo e com a espiritualidade.

As experiências indígenas, longe de serem atrasadas ou dependentes,

constituem formas plurais de existência que resistem às tentativas de assimilação e exclusão, rebatendo a ideia de ociosidade, incorporado aos indígenas como subterfúgios que os levam a alguma forma de exploração.

Essa condição de inferioridade que atribui ao indígena, pode ser observado na fala de Francisco, ao relatar como é visto por muitos não indígenas e como se percebe na sua comunidade

a gente sente sim, porque a gente como indígena e as pessoas que não sendo indígena, elas é assim, fala mal não é, fala que índio é igual animal, trata a gente assim como um animal, mas só que na realidade é eles não percebem, por eles mesmo, que é a gente, como é índio se vive mais tranquilo do que eles né, e eles lá é uma necessidade, né, e nós aqui, bem tranquilo. Não se preocupa com o tráfico, com essas bebidas de alcoolismo, né, então a gente se sente feliz (Francisco Urbano Pykzy Rikbakta, 2025).

A representatividade dessa desumanização evidencia a persistência de um racismo estrutural que ainda permeia as relações entre indígenas e não indígenas. Ao relatar que é tratado “como um animal”, Francisco denuncia uma visão profundamente colonizadora, que nega a humanidade dos povos originários e os reduz a estereótipos que justificam a exclusão e a violência. Essa dinâmica de opressão pode ser compreendida como o racismo que

é determinado historicamente e funciona para a opressão sistemática de um povo, uma opressão que passa por instâncias políticas, jurídicas, econômicas e psicológicas. A práxis revolucionária é um antídoto. Ou seja, uma organização política que promova a destituição do poder racista colonial pode expulsar o colonizador das estruturas do poder (Fanon, 2015, p. 9).

A visão denunciada revela como o racismo continua operando para desumanizar e subjugar os povos indígenas, naturalizando sua marginalização. Ao ser tratado como um animal, o sujeito indígena é reduzido a uma condição subalterna, reflexo de um sistema histórico de opressão que, como aponta Fanon, só pode ser superado por meio de uma práxis política consciente e transformadora, que enfrente as estruturas coloniais ainda vigentes.

No entanto, Francisco também revela uma inversão crítica dessa lógica: apesar do preconceito, ele afirma que a vida indígena é mais tranquila e livre de muitas das tensões que afetam a sociedade, como o tráfico e o alcoolismo.

Essa comparação revela não apenas uma crítica à suposta “superioridade” do modo de vida não indígena, mas também uma valorização da sabedoria, da autonomia e da harmonia presentes nas comunidades indígenas. Ao se reconhecer feliz e em paz dentro de seu território e modo de vida, reafirmando a dignidade de seu

povo frente a um olhar que historicamente tentou desumanizá-lo.

Assim, repensar os limites do que é considerado humano e reconhecer a persistência de uma separação entre indígena e não indígena, marcada por constrangimentos e repressão, reforça a ideia de humanidade e é compartilhada por Juarez ao sugerir um caminho para quebrar os estigmas e construir uma convivência baseada no respeito e na reciprocidade, como expressa

Bom, hoje, desde a época do contato até os momentos atuais. Hoje ainda a gente sente um pouco de, talvez seja constrangimento ou talvez seja uma outra palavra que eu poderia falar é repressão. Eu não sei qual que poderia ser melhor, né. Mas enfim, a gente sente que nós somos indígenas e o branco como o branco, né. Ainda que exista essa pequena diferença, mas essa diferença há possibilidade de a gente superá-lo basta a gente, eu como indígena, conhecer o lado do não índio, não é, e o tanto não índio como conhecer o lado do indígena, que aí ambas as partes, conhecendo os dois lados vão entender que nós somos ser humano (Juarez Paymi, 2025).

Essa fala sugere que o diálogo e o conhecimento mútuo podem ser pontes para construir uma relação mais equitativa e respeitosa, ao abordar a importância da interculturalidade como caminho para o reconhecimento da humanidade compartilhada entre indígenas e não indígenas. Juarez aponta que, apesar das marcas do contato e da continuidade do preconceito, expresso por ele como “constrangimento” ou “repressão”, demonstra que ainda há esperança na superação das diferenças por meio da escuta e da compreensão recíproca.

Sua reflexão propõe uma quebra das barreiras simbólicas e sociais que segregam, afirmando que o verdadeiro respeito nasce do esforço de enxergar o outro não como estranho ou inferior, mas como um sujeito pleno, com saberes, histórias e valores próprios.

Nesse sentido, a interculturalidade não é apenas uma convivência pacífica entre culturas distintas, mas uma prática ativa de reconhecimento, de valorização das diferenças e de construção de relações mais justas e humanas. Mignolo (2008, p. 287) complementa que a "desobediência civil sem desobediência epistêmica permanecerá presa em jogos controlados pela teoria política e pela economia", ressaltando que a

desobediência epistêmica estejam se abrindo para um futuro além do acúmulo de capital e de reforços militares; além da reestruturação pós-moderna e pós-estruturalista da cosmologia eurocêntrica da modernidade. Percebam que a minha visão de modernidade não é definida como um período histórico do qual não podemos escapar, mas sim como uma narrativa (por exemplo, a cosmologia) de um período histórico escrito por aqueles que perceberam que eles eram os reais protagonistas (Mignolo, 2008, p. 316).

A construção da alteridade pelo "não índio", segundo Oliveira (2014), é um instrumento de dominação que inculca categorias amplamente partilhadas para legitimar a exclusão e:

As estratégias para a reprodução e a continuidade da elite dirigente, sempre assentadas sobre a guerra e a missão civilizatória, nunca prescindiram de um outro, um coletivo que pode ser objeto de domínio e exploração, mas cujos nomes e formas mudam ao longo da história de acordo com os interesses e preocupações da elite dirigente, numa verdadeira epifania da alteridade (Oliveira, 2014, p. 25).

Essa lógica transforma os povos indígenas em alvos recorrentes de discursos que os desumanizam, ora como selvagens a serem civilizados, ora como obstáculos ao progresso. Com isso, a alteridade indígena é constantemente manipulada para justificar políticas de subordinação, apagamento cultural e apropriação territorial, mantendo intactas as estruturas de poder que beneficiam os grupos dominantes.

Ao descrever sobre o processo civilizatório que resultou na "aculturação" e na "transfiguração étnica" dos povos indígenas, reforçando a ideia de que a alteridade é construída e utilizada para fins de dominação, Ribeiro (1985, p. 18) percebe que

As situações que estudamos agora diferem das anteriores, principalmente porque a etnia em expansão já é o fruto maduro daquele processo que encerra em si diversos atributos tomados dos próprios povos subjugados e que atingiu o limite de sua capacidade de absorver novas contribuições culturais indígenas (Ribeiro, 1985, p. 19).

Essa subjugação se alterou em relação a estudos anteriores devido as novas ondas de expansão civilizatória que se empenharam a erradicar o que Ribeiro (1985) chama de deculturação da escravidão que, fala em erradicar valores dos grupos indígenas, dando oportunidades maiores de sobrevivência, mas o condenando a transformar radicalmente seu perfil cultural.

Na análise sobre grupos étnicos e suas fronteiras, Barth (1969, p. 25) em que aborda sobre o raciocínio antropológico como variação cultural descontínua supondo "que há agregados humanos que compartilham de uma mesma cultura e que há diferenças interligadas que distinguem cada uma dessas culturas de todas as outras".

Apesar desses processos, um rótulo étnico subsume várias características simultâneas que sem dúvida nenhuma se apresentam agrupadas em termos estatísticos, sem se tornarem interdependentes e conectadas de forma absoluta. Assim, haverá variações entre membros, alguns mostrando muitas das características próprias ao grupo e outros, poucas. Especialmente nos casos em que há mudanças nas identidades das pessoas, isso cria ambigüidades, pois nesses casos o pertencimento étnico é tanto uma questão de origem quanto de identidade atual (Barth, 1969, p. 54).

3.3. Território E Ocupação

O território, para o povo Rikbaktsa, transcende a mera demarcação física, constituindo-se como um espaço vital para a subsistência, a cultura e a história. É no território que se estruturam as relações sociais, se caracterizam os saberes ancestrais e se enfatizam a identidade coletiva.

Mais do que um lugar geográfico, ele representa a continuidade da vida, da memória e da espiritualidade do povo, ou seja, configura um projeto político e cosmológico, no qual a relação com o ambiente sustenta não apenas a subsistência material, mas também os rituais, as narrativas e a identidade cultural. O território para o Rikbaktsa representa

O conhecimento milenarmente adquirido e oralmente transmitido sobre as espécies vegetais e animais, suas inter-relações e ciclo de produção, aliados a técnicas adequadas de aproveitamento sempre garantiram sua reprodução biológica e social. A socialização desses conhecimentos e técnicas e o livre acesso de todos os indivíduos aos recursos do território do grupo ao qual pertencem, garantem alto índice de igualitarismo interno. Não é preciso acumular excedentes, já que estes se encontram 'estocados' na mata e todos sabem retirá-los no momento em que necessitam (Arruda, 2003, p. 39).

O modo de vida é, portanto, profundamente integrado ao ambiente, baseado em uma relação de respeito, reciprocidade e equilíbrio com a natureza. A floresta não era apenas um recurso, mas um espaço de sabedoria compartilhada, onde cada membro da comunidade tinha acesso ao que necessitava, sem necessidade de acúmulo ou exploração predatória. A igualdade interna é sustentada por esse saber ancestral e coletivo, que regula o uso dos bens naturais com base nas necessidades reais da coletividade e no cuidado com os ciclos da vida. Essa lógica rompe com a racionalidade capitalista e revela uma organização social que valoriza a coletividade, a oralidade e a experiência vivida no território. O espaço de disputa entre os Rikbaktsa pode ser entendido

Num contexto pré-conquista, não se tinha nem mesmo uma definição territorial precisa, sendo incompreensível a noção de uma quantidade definida de terra, delimitada por fronteiras fixas. O território era delimitado, sempre imprecisamente e de forma movente, pelas relações estabelecidas entre eles e com outros povos indígenas que partilhavam à região. Fontes de recursos escassos, como as hastes de flecha, feitas de um tipo determinado de bambu, eram partilhadas ao sul, no alto Juruena, com os Enawenê-Nawê, com os Iranche e Nambikwara. E os melhores locais para a coleta de taquara especial para fazer as pontas de flechas eram partilhados ao norte, no divisor de águas do Juruena com o rio Aripuanã, com os Cinta Larga. Esse contexto, que permitia a autonomia de reprodução dos grupos locais impedindo a instauração de um lugar de poder e, ao mesmo tempo, impelia à Renovação de seus costumes, seja pela incorporação de saberes e fazeres de outros

povos, seja pela transformação contrastiva de seus próprios saberes e fazeres, vai ser continuamente minado pelo envolvimento colonial (Arruda, 2003, p. 42).

No entanto, a ocupação histórica de suas terras tradicionais rompeu essa dinâmica de equilíbrio, afetando não apenas os meios de subsistência, mas também as formas de organização social e espiritual do povo Rikbaktsa. A invasão e a exploração dos territórios vêm impactando diretamente a transmissão de saberes e a vivência dos rituais, desestruturando práticas que garantem a coesão comunitária e o respeito ao ciclo natural da vida num território de cerca de 320 mil hectares de mata amazônica", evidenciando a vasta extensão de sua ocupação tradicional.

Enquanto a sociedade não indígena frequentemente compreende o território sob uma lógica de posse e produtividade, para os Rikbaktsa, ele é corpo e extensão da comunidade. Essa distinção é crucial, pois, como aponta Ailton Krenak (2020), sobre a "fricção de ideias", salienta a relação do simbólico ao real em que

Estamos vivendo como uma situação-limite, acho que o que estamos passando é uma espécie de ajuste de foco no qual temos a oportunidade de decidir se queremos ou não apertar o botão da nossa autoextinção, mas todo o resto da Terra vai continuar existindo (Krenak, 2020, p. 32).

Essa conexão é fundamental para a experiência indígena, contrastando com a visão de um mundo que determina que não podemos viver no automático, causando nossa destruição, mas de uma busca de reflexão sobre as múltiplas dimensões do território, compreendendo-o não apenas como um espaço físico, mas como uma construção simbólica, política e cultural, marcada por disputas, resistências e reafirmações de pertencimento. Essa interpretação também pode ser compreendida por Paulinho ao definir:

O território para o Rikbaktsa, ele é mais amplo. Ele é mais amplo, sem limite, o limite do povo Rikbaktsa é até aqui é o cerrado, adentrando um pouco até que um pouco mais para lá ou para cá, onde há ocupação, onde ele possa buscar a matéria-prima para suprir as necessidades alimentar, como eu disse, artesanal o cultural para festa. Isso é o território (Paulo Henrique Martinho Skiripi Nambiquara, 2024).

A fala de Paulinho evidencia uma concepção de território que vai além dos marcos legais e geográficos impostos pelo Estado. Para o povo Rikbaktsa, o território é amplo e está intimamente ligado à vivência, à mobilidade e ao uso tradicional dos recursos naturais.

Não se trata apenas de um espaço delimitado por cercas ou mapas, mas de um território vivido, onde se busca a matéria-prima para alimentação, para a produção

artesanal e para as práticas culturais, bem como as festas tradicionais.

Essa visão amplia o entendimento ocidental de território, ao integrá-lo à dimensão existencial e simbólica do povo Rikbaktsa, reafirmando que sua relação com a terra é de pertencimento, cuidado e ancestralidade, apresentado por Munduruku (2001) que ilustra essa conexão ao descrever um pouco da sua vida indígena.

No silêncio da noite podíamos ouvir todos os tipos de barulho da floresta: lá longe, o rosnar da onça pintada; mais perto, víamos o olho brilhante da coruja; vez por outra sentíamos o voar de aves inquietas com nossa presença. O medo nos acompanhava. Andei um pouquinho ao redor da árvore que nos hospedava e encontrei uma planta que meu pai dizia ser mágica, pois tornava invisível aquele que a passasse em seu corpo, bem como anulava seu cheiro. Com isso, afastamos os animais (Munduruku, 2001, p. 16 e 18).

A conexão com o território revela uma experiência sensível e ancestral de convivência com a floresta, marcada tanto pelo medo quanto pelo respeito profundo à natureza. O trecho expressa a escuta atenta dos sons noturnos, a observação dos animais e a tensão provocada pela presença humana em um ambiente repleto de vida e mistério, carregados de significados simbólicos e espirituais.

A concepção de um território vasto e sem fronteiras rígidas contrasta dramaticamente com a realidade atual. Pacheco de Oliveira (2006) demonstra como a formação do Brasil esteve intrinsecamente ligada à "expropriação territorial", legitimada pela violência contra os povos indígenas, em que

Muitos índios que tinham títulos legítimos de terras foram expulsos de suas propriedades. Descendentes de indígenas perderam direitos de herança territorial. Os lotes de terra que foram demarcados para índios considerados "remanescentes" ampliaram a desestruturação interna, desorganizando a divisão de trabalho tradicional do indígena, sujeitando-o ao controle da produção para o mercado regional (Oliveira, 2006, p. 76, grifos do autor).

A violência não se restringiu à perda física da terra, mas atingiu diretamente a organização social, econômica e cultural dos povos indígenas. Ao desarticular os modos tradicionais de vida e impor uma lógica produtiva voltada ao mercado, o processo de expropriação territorial contribuiu para o enfraquecimento das estruturas comunitárias. Essa violência é parte de um processo de "pacificação" que, segundo o autor é uma modalidade de gestão tutelar de populações e territórios.

Contra as autorrepresentações idealizadoras, caudatárias da crença em uma missão civilizatória do homem branco, o investigador atual precisa remontar de outra maneira ao passado, buscando compreender o surgimento das estruturas de geração de riqueza, desigualdade e expansão territorial daquilo que identificamos como o Brasil real. A escravidão indígena, que precede a importação de escravos africanos, revela-se como fundamental para o

estabelecimento dessa colônia de exploração portuguesa na América Meridional, associando íntima e inexoravelmente a produção de riquezas ao genocídio, à expropriação territorial, à destruição dos recursos ambientais, à modalidades variadas de coerção ao trabalho (escravidão temporária, patronagem e tutela) (Oliveira, 2016, p. 16-17).

Como podemos observar, a ocupação dos espaços territoriais no Brasil integra um processo muito mais amplo e antigo, que remonta à origem da colonização portuguesa e que se perpetua, sob novas formas, até os dias atuais.

A tentativa de impor limites e cercas ao território indígena representa a continuidade de um projeto histórico de dominação e silenciamento, que insiste em negar aos povos originários o direito pleno ao seu modo de vida, à sua autonomia e à sua própria existência. Martins (2000) ao discutir as "áreas de expansão da sociedade brasileira" sobre territórios dos povos indígenas, demonstra que

Nessas regiões, o título, o documento, tem uma vida autônoma em relação à terra sobre a qual supostamente garante direitos. O documento ganha vida nos cartórios e tribunais, vida postiça que pode lhe dar a burocracia pública. Na origem de tais papéis, o favor político, a dívida do Estado patrimonial, premiando cupinchas e protegidos, cabos eleitorais do partido político no poder. Essa tem sido a história territorial do regime republicano e oligárquico. Sem a menor consideração pela terra efetivamente ocupada por populações indígenas, por seringueiros, posseiros [...] Tais os absurdos, que uma verificação feita no período mais agudo dos conflitos fundiários, na década de 70, no antigo estado do Mato Grosso, mostrou que a soma das áreas concedidas nesses títulos era três vezes maior do que o território do estado (Martins, 2000, p. 670-671).

Diante dos absurdos apresentados e ressaltando que esse movimento resultou e tem resultado no massacre das populações nativas, sua drástica redução demográfica e até seu desaparecimento percebe-se que a lógica fundiária imposta pelo Estado brasileiro desconsidera completamente os modos de ocupação e uso do território dos povos indígenas. A valorização do papel - título - em detrimento da presença ancestral revela um sistema que privilegia interesses políticos e econômicos, perpetuando injustiças históricas. Nesse cenário, Pacini (1999) detalha as formas de dominação e tutela impostas aos Rikbaktsa, que visavam a "criar uma nova maneira de relacionamento dos Rikbaktsa com brancos", frequentemente resultando em dependência,

Assim os trabalhos com Rikbaktsa carregaram em si algumas formas de colonialismo e de "tutela". Tendeu-se a determinar o que era melhor para os Rikbaktsa, em níveis e formas diferentes, dependendo das prioridades das instituições indigenistas, da capacidade de agência de inserir-se na realidade na qual atuava e dos próprios grupos atingidos (Pacini, 1999, p. 200)

Esse processo de tutela foi marcado por práticas que anulavam a autonomia

dos Rikbaktsa, impondo modos de vida, valores e decisões vindas de fora, muitas vezes sob o pretexto de proteção ou desenvolvimento.

Quando indagado sobre o que os anciãos poderiam relatar ao questionar sobre o conceito de Mato Grosso e sobre território, dentro de uma visão do povo, Paulinho fez o seguinte relato:

Eu tenho certeza que eles vão falar duas coisas só, ou três, no máximo três. Que é o cerrado e o mato alto. E isso que é a concepção deles. É o conceito que eles têm no momento, cerrado, o campo, o mato alto. Até porque, todas as áreas de habitação, onde habitavam, geralmente sempre foi mato alto. E cerrado, para eles não havia interesse, porque não havia necessidade de estar naquela região, que não existia matéria prima para os usos, para determinados usos, né. Tanto medicina como armamento, até veneno, feitiço, vamos falar assim, é um outro tipo de arma. É como é que fala, uma arma bélica que nem a bomba atômica hoje tem, né. Isso é um segredo. Que ninguém até hoje desmistificou ainda, e que não pode, e que se fizer, Deus o livre, é. E, é uma coisa que é fatal. Tem coisa ali que é, é perigoso, só nós, os indígenas sabemos. Nem eu sei, eu não sei, que eles entendem alguma coisa, é uma minoria. Então, esse são duas situações que eles vão ter. Esses conceitos que eles vão ter sobre a questão de Mato Grosso. Até por questão de, o Rikbaktsa sempre gostou de fartura, alimentação, terra fértil, peixe, caça, artesanato, sempre festeiro. Então, eles não iam em qualquer lugar, e sem contar que alguns lugares, a própria natureza tocava eles. Os nossos avós tocava. Porque não se habituava. Ou pode ser a região de mata, pode ser a região do rio. Tem região que tem mais cobra, eles não ficavam (Paulo Henrique Martinho Skiripi Nambiquara, 2024).

O propósito do questionamento era fazer referência a conceitos e ideias preestabelecidas sobre território e limites, da qual está embrenhado na nossa mente e que precisamos nos desprender para que possamos entender como pensamentos e conceitos podem ser diferentes.

O relato do Paulinho revela uma concepção de território profundamente conectada à vivência ancestral do povo Rikbaktsa, em que o entendimento sobre o espaço não se baseia em divisões geopolíticas como "Mato Grosso", mas sim em referências ecológicas e simbólicas, como o cerrado e o mato alto.

Ao falar, explica que para os anciãos, essas categorias naturais representam mais do que paisagens, elas expressam os lugares de habitação, de abundância e de espiritualidade. O mato alto, por exemplo, era preferido por oferecer recursos essenciais para a alimentação, o artesanato, a medicina tradicional, práticas espirituais e de proteção, demonstrando uma estratégia de ocupação baseada no bem-estar coletivo e na harmonia com a natureza, onde a própria natureza os tocavam, indicando uma sabedoria ambiental que transcende a mera exploração. Já o cerrado, por não conter a mesma riqueza de matéria-prima, não era alvo principal

de ocupação. Menciona elementos que permanecem resguardados no segredo das gerações mais velhas, como conhecimentos sobre plantas venenosas e práticas de feitiçaria, indicando que o saber territorial Rikbaktsa vai além da utilidade prática, é também espiritual, estratégico e cultural.

Assim, o território é definido não apenas pela geografia física, mas pela relação afetiva, funcional e sagrada com a terra, os rios e a biodiversidade, construindo uma lógica territorial própria, baseada na sabedoria e na experiência coletiva de seu povo.

Ao falar do respeito ao conceito de recurso que é atribuída a um rio, a uma floresta, Krenak (2019) indaga sobre a ideia de uma condição de contato entre as nossas visões que nos tire desse estado de não reconhecimento uns dos outros, alegando que,

Quando eu sugeri que falaria do sonho e da terra, eu queria comunicar a vocês um lugar, uma prática que é percebida em diferentes culturas, em diferentes povos, de reconhecer essa instituição do sonho não como experiência cotidiana de dormir e sonhar, mas como exercício disciplinado de buscar no sonho as orientações para as nossas escolhas do dia a dia (Krenak, 2019, p. 25).

Nesta reflexão, percebe-se que a relação com o território ultrapassa a noção de ocupação física e utilitária. O território, para os povos indígenas, é também um espaço simbólico, espiritual e orientador da vida, deslocando a compreensão do território para uma dimensão onde o rio e terra não são apenas recursos, mas entidades vivas que dialogam com os seres humanos, o que

para grande parte dos povos originários, representa muito mais do que a perda de uma base de recursos – a ameaça a um território indígena representa a perda de todo um modo de vida, uma concepção de mundo, ligada de forma imanente à terra e a uma densa dimensão espiritual nela imbricada. De uma forma completamente distinta, enviesada, aos poucos os grandes capitalistas também vão se dando conta de que seu “território” por excelência, e sobre o qual provocam crescente perda de controle, é, em última instância, o próprio planeta, onde muitas outras forças (também) regem a construção do espaço (Haesbaert, 2021, p. 204).

Ao se referir a ideia de território e a concepção de divisão, especificando a separação dessas áreas em unidades federativas, foi perguntado ao senhor Nicolau Apytsãe Rikbata sobre o que era o estado de Mato Grosso na sua visão e o que representava para ele ideia partilhada de território. Ele explica que a noção de "Mato Grosso" e a divisão dos estados são construções recentes que fragmentaram e reduziram o território original Rikbaktsa, que antes se estendia por diversas regiões e era palco de conflitos interétnicos com povos como Xavante, Bakairi e Bororo e outros, como relata:

É porque eu, antigamente também a gente não tinha essa impressão, na verdade não era, não era Mato Grosso. Né, porque nós ocupava um espaço muito grande, né? Muitas pessoas, o povo nosso guerreava com outro povo, ali no Xavante, Bakairi, Borogo, daí pra frente. Então a gente tinha um espaço muito grande, a gente não sabia se era Mato Grosso. Daí depois que começou a dividir os estados, e hoje ficamos por aqui. Que hoje, que se para nós foi um espaço muito pequeno ainda, né. Cidade de Juína mesmo era a maior parte, era aldeia, Cotriguaçu, Juruena. Era tudo ocupado por nós. (Nicolau Apytsãe Rikbata, 2024)

A compreensão de território expressa por Nicolau Apytsãe Rikbata revela uma visão profundamente distinta da lógica ocidental de divisão e delimitação. Para ele, o território Rikbaktsa não era delimitado por fronteiras fixas ou por nomes como “Mato Grosso”, mas compreendido como um espaço contínuo de vivência, circulação e relação entre povos.

Essa perspectiva territorial, vinculada à ancestralidade, aos conflitos interétnicos e à ocupação tradicional, foi abruptamente fragmentada com a imposição das unidades federativas e fronteiras.

O relato evidencia um sentimento de perda e redução territorial, em que vastas áreas antes habitadas pelos Rikbaktsa, como Juína, Cotriguaçu e Juruena, foram transformadas em cidades e espaços de domínio não indígena.

A divisão dos estados, nesse contexto, não representou apenas uma reorganização administrativa, mas um marco simbólico e concreto da diminuição do território originário e da negação do direito à continuidade territorial e cultural do povo Rikbaktsa. Esse impacto pode ser compreendido com o que Haesbaert (2004) chama de "O Mito da Desterritorialização", em que argumenta que a “desterritorialização está ligada à fragilidade crescente das fronteiras, especialmente das fronteiras estatais”, e por outro lado, “ela está ligada à hibridização cultural que impede o reconhecimento de identidades claramente definidas”, o que se aplica diretamente à experiência Rikbaktsa.

Esses conceitos podem ser retratados no campo das representações em que Tenedini (2009), ao relatar a presença jesuítica em Mato Grosso, aborda como as representações que o mesmo tinha do território mato-grossense e como as populações indígenas eram moldadas pela "colonização de Mato Grosso", reforçando a ideia de uma imposição externa de limites e conceitos.

Essa ideia de divisão territorial pode ser reforçada por Juarez Paymi ao falar que:

Mato Grosso para o Rikbaktsa ele se torna uma casa dos Rikbaktsa. As histórias falam que nessa época que eles andavam o Mato Grosso, eles chegaram a andar até em outros estados. Exemplo do estado do Pará, que é mais para baixo aqui, que é um estado vizinho. E Rondônia também é vizinho aqui, né? E eles têm essa história. Mato Grosso é composta de vários biomas, é mata Atlântica, mata de cerrado e mata de pântano, eles conheciam, eles andavam toda essa região (Juarez Paymi, 2025).

Juarez Paymi apresenta Mato Grosso como o lar dos Rikbaktsa, um território que abrange diferentes biomas e alcança outros estados, revelando a extensão de suas movimentações históricas em busca de recursos e bem-estar. Para ele, o território não está limitado pelas divisões políticas atuais, mas é definido pela mobilidade e às relações com a natureza, pelas rotas tradicionais, pela presença de rios, matas e espaços utilizados para caça, pesca, roça e práticas culturais. Essa visão mostra uma relação funcional e afetiva com a terra, em que o espaço é construído pela experiência, pela memória, pelo pertencimento, pelo seu uso contínuo, e não apenas por demarcações legais. Juarez complementa assim a sua fala sobre território:

Ele para nós é vida. Ele significa para nós vida. Antigamente, até hoje ainda é, o povo Rikbaktsa, ele vive da natureza, ele é um povo que preserva sabendo que a preservação, além de estar sobrevivendo dela, ela vai estar dando também vida para os outros, exemplo, de quando eles iam lá para outro, outro bioma, por exemplo. Às vezes o remédio que tem lá, não tem aqui. Mas o remédio de lá é bom porque não tem aqui, eles iam até lá para buscar. Então o território hoje para nós é sagrado. É, é nossa casa, é nossa moradia. E é nossa vida. Vida para o Rikbaktsa e vida para os demais população do planeta (Juarez Paymil, 2024).

A sacralidade do território, considerado vida, casa e moradia para o povo Rikbaktsa é reforçado nesta fala, mostrando que a preservação da natureza é uma garantia para a sobrevivência não só do povo, mas para toda a população do planeta.

Essa concepção amplia a ideia de integração espaço e espiritualidade do povo Rikbaktsa, onde se manifestam os saberes ancestrais, as práticas cotidianas e os modos de vida sustentáveis que mantêm a relação de equilíbrio com a natureza.

Essa natureza que é entendida por Krenak (2022) como uma “abismal diferença de cosmologias (ou a falta delas) entre indígenas e não indígenas”, determinando que

A terra “é um organismo vivo, é uma grande canoa que nos leva juntos no percurso de um rio”. Contudo os brancos tendem a destruir a própria canoa, sem se preocupar com os resultados negativos que isso trará, obstinados que estão no lucro material (Krenak, 2022, p. 94, grifos do autor).

Precisamos entender que esse mundo não são fragmentos, mas um só lugar, uma só natureza, um grande organismo vivo, o que ressoa com a visão de Juarez sobre o território como vida. Viveiros de Castro (2007) também explora essa ideia nas

culturas indígenas da Amazônia, onde a natureza é percebida de forma integrada à existência humana, e o corpo é o "grande integrador" que nos conecta ao resto do mundo, unidos por um substrato universal.

Ao reconhecer que os biomas distintos oferecem remédios, alimentos e sabedoria específicos, Juárez evidencia uma lógica territorial que é interdependente e conectada com a biodiversidade. Assim, a luta pela preservação territorial não é apenas uma reivindicação identitária, mas um compromisso em que a vida se entrelaça a terra como um todo, indicando que proteger o território Rikbaktsa é também proteger os interesses do planeta.

A mobilidade e a dispersão do povo Rikbaktsa em um território muito maior do que o atual, revelando um modo de vida nômade, são confirmadas também por João Tsaputai, que menciona que seus pais e tios andavam todo esses espaços e falavam que era cerrado, como ressalta:

Bom, a gente morava aí para o lado de Cotriguaçu, onde a gente morava lá, meus pais, tio. A gente escutar as histórias dos meus pais, que esses espaços aqui é a mesma etnia, que moravam aí numa aldeia que já tinha sido uma outra aldeia, e estava esparramado por aí. Eles dizem que andavam tudo esses pedaços aqui, favavam que era cerrado (João Tsaputai, 2024).

João descreve a dispersão e a mobilidade do povo Rikbaktsa em um território muito maior do que o atual, revelando um modo de vida nômade e a ocupação de vastas regiões que denominavam como cerrado, onde diferentes aldeias eram formadas, desfeitas e reconstruídas conforme as necessidades do grupo e que hoje estão sob outros domínios.

A narrativa reforça a ideia de que os limites atuais não representam a totalidade da ocupação tradicional Rikbaktsa, que se estendia por áreas hoje municipalizadas e tomadas pela expansão não indígena.

Os Rikbaktsa, ao discutir sobre o espaço da territorialidade, nos mostra que os povos indígenas participam do campo social na busca de legitimar a sua identidade, instituindo-se como sujeito no processo de significação (Arruda, 1992). Nessas relações de sociedade que os Rikbaktsa aprofundam a compreensão sobre a dinâmica territorial e as transformações sofridas pelo povo ao longo do tempo, corroborando a vasta área de ocupação e a posterior redução. Assim,

É bom lembrar que este povo, assim como outros envolvidos pela sociedade brasileira, se encontra sitiado num território diminuído, pressionado para abandonar sua identidade e modo de vida em favor de um outro mais abrangente e pretensamente superior, cerceado com maior ou menor eficácia

no grau de autonomia que tradicionalmente possuíam na reprodução de sua sociedade e cultura, empurrado para e atraído pelo vórtice dinâmico, econômico e político, da sociedade nacional (Arruda, 1992, p. 58).

A percepção de Francisco sobre o território é expressa por dois momentos, antes da chegada do não indígena em que estava condicionada a liberdade, e depois ligado as limitações do espaço, como estabelece em sua fala:

do primeiro, a gente não tinha, é assim, espaço de não ficar dentro do nosso território. O primeiro, nosso território era tudo cheio de liberdade, né. Não via hoje, depois que não indígena vieram para, e foram nos cercando. Hoje a gente vive só no nosso território, não pode ultrapassar, né. Porque se ultrapassar é o território da outra, é de outras pessoas, então a gente tem que respeitar, né. Que eles agora respeitando o nosso território também, então fica dessa forma (Francisco Urbano Pykzy Rikbakta, 2025).

As expressões “liberdade” e “cercando” nos dão uma dimensão do sentimento de perda em que o povo Rikbaktsa foi progressivamente submetido com o avanço da presença não indígena em seu território tradicional. Francisco contrasta o passado, marcado pela autonomia e livre circulação, com o presente, em que o território foi reduzido e delimitado por fronteiras impostas de fora para dentro.

A sensação de estar "cercado" simboliza não apenas a limitação espacial, mas também a restrição da vivência cultural, da mobilidade e do acesso aos recursos naturais. O território, antes contínuo e compartilhado entre comunidades, passou a ser fracionado e regulamentado por normas externas, exigindo o reconhecimento de “propriedades” alheias e impondo barreiras invisíveis que afetam profundamente o modo de vida tradicional.

A fala de Francisco revela, assim, um processo de confinamento territorial que contrasta com a concepção ancestral de terra livre, e que, apesar dos esforços de resistência e negociação, evidencia a violência estrutural da colonização e da modernização sobre os direitos indígenas, e ele complementa, expondo outras preocupações:

É essa questão do nosso território, é assim do primeiro a gente vivia feliz, e agora, cercado de não ser indígena, é, está sendo um pouquinho assim com problema que devido da, é que nem eu falei, a bebida né. Através das bebidas e a gente vê que não está sendo é assim bem para nossa povo bem dizer, né, eu não falo só nossa etnia, porque o nosso povo indígena, a maioria, está envolvido né, está querendo se envolver essas questão de alcoolismo é e fica ruim assim, né, não. Que vê que as coisas está mudando, está sendo mudado e vai, não sei propriamente se a gente não tivesse pessoas que é, conversam com os anciãos. Fica difícil assim, não é? Mas espero que não aconteça isso, não é (Francisco Urbano Pykzy Rikbakta, 2025).

Francisco descreve a perda da felicidade e o surgimento de problemas na

comunidade advindo a essa aproximação com o não indígena, como o alcoolismo. Essa fala reflete a fragilidade que pode representar para a cultura diante dessa invasão de bebidas que adentram seus territórios e a importância dos anciãos na manutenção e fortalecimento dos valores tradicionais, combatendo através de falas em rodas de conversa sobre o perigo ocasionado pelo álcool e pelas incursões de culturas que vêm afetar o modo de vida.

Através dessas rodas de conversa que se adquire essa capacidade de surpreender, de continuar a fazer das aldeias, centros de decisões, para que todos possam se animar, continuar de pé e não entregar os territórios a quem querem civilizar na marra. Terra para o indígena não é sítio, fazenda, terra para indígena é planeta, organismo vivo, e isso demonstra a vitalidade da resistência indígena frente a essas ameaças (krenak, 2017).

Para entendermos um pouco mais sobre a dimensão de território para o povo Rikbaktsa, Paulinho narra a história, remetendo ao passado do povo em que:

a questão geográfica aqui, eles perambulavam por uma grande área, inclusive na divisa do Pará, com Amazonas e Rondônia. Era uma região muito grande, onde era habitado. Por isso demoravam muitos anos para poder muitas vezes se encontrar nisso aqui, ou voltar, ou voltar pelo mesmo lugar, colocar o dedo, naquele mesmo lugar. Por isso, essa rotatividade de roça, quando era aldeia muito grande. Roça, a hora que eles voltavam, já estava maior do que essa casa. A própria natureza já recompunha, que era, olha lá, o pé de pupunha, aquilo lá, as árvores que eram nativas. Demoravam muito mais, os pés de pataú já estava grande. O que não tinha nada, já estava tudo grande. Meu pai morava aqui, meu avô morava aqui. Então assim, hoje vocês não tem noção de que que é isso, o que que nós chamamos de terra para nós. Não existe essa questão de território, para nós é terra, é onde nós pisamos, onde nossos avôs andam, onde andaram. A territorialidade veio com o nome não indígena, demarcação geográfica por não indígena (Paulo Henrique Martinho Skiripi Nambiquara, 2024).

A fala do Paulinho enriquece a nossa compreensão sobre o território Rikbaktsa ao revelar uma concepção de espaço em que transcende fronteiras físicas e que a mobilidade e o pertencimento à terra se sobrepunham a qualquer delimitação geográfica, fundada em laços ancestrais com a terra.

A vasta área percorrida pelos Rikbaktsa, abrangendo regiões que hoje compreendem partes do Pará, Amazonas e Rondônia, revela uma relação dinâmica com o território, baseada no uso cíclico da terra e na regeneração natural promovida pelo tempo e pela sabedoria tradicional.

A prática da rotatividade das roças e a demora no retorno aos mesmos locais mostram um profundo respeito pelo equilíbrio ecológico e pela capacidade de

renovação do ambiente. O território, para os Rikbaktsa, não era uma porção fixa de terra, mas o conjunto dos caminhos trilhados por seus ancestrais, onde cada espaço guarda memória e identidade. Quando Paulinho (2024), afirma que “para nós é terra, é onde nós pisamos”, ele denuncia a ruptura imposta pelas lógicas de demarcação ocidental, que transformaram essa relação orgânica e ancestral em limites burocráticos, alheios à cosmovisão indígena.

Dessa forma, sua fala reafirma que a verdadeira territorialidade Rikbaktsa está ancorada na memória, na ancestralidade e no movimento livre sobre a terra viva. Ao discutir essa terra e a relação entre memória e espaço, Halbwachs (1990) afirma que,

cada aspecto, cada detalhe desse lugar tem um sentido que só é inteligível para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outros tantos aspectos diferentes da estrutura e da vida em sua sociedade, ao menos, naquilo que havia nela de mais estável (Halbwachs, 1990, p. 133).

Isso corrobora com a profundidade da relação indígena com o território, pois revela que este não é apenas um espaço físico, mas um repositório de significados compartilhados, práticas culturais e vínculos afetivos construídos ao longo do tempo.

Para os Rikbaktsa, como para muitos povos indígenas, o território é vivido como extensão da própria coletividade, sendo inseparável da identidade e da memória ancestral que o permeia, podendo ser entendido como,

condição para a vida dos povos indígenas, não somente no sentido de um bem material ou fator de produção, mas como o ambiente em que se desenvolvem todas as formas de vida. Território, portanto, é o conjunto de seres, espíritos, bens, valores, conhecimentos, tradições que garantem a possibilidade e o sentido da vida individual e coletiva. A terra é também um fator fundamental de resistência dos povos indígenas (Luciano, 2006, p. 101).

Entender essa teia de relações entre identidade, território e resistência, desafiando as narrativas hegemônicas que historicamente inviabilizaram suas experiências, nos leva a perceber que a identidade Rikbaktsa não se resume a um conjunto fixo de características, mas é um processo dinâmico, construído na interação com o território, com a ancestralidade e com as pressões externas.

Essas relações que são atravessadas pelo preconceito e desvalorização cultural persistem e percorrem pelo tempo, fazendo com que as falas Rikbaktsa demonstrem uma resiliência profunda, que se manifesta no fortalecimento da identidade e na luta pelo reconhecimento de seus direitos.

Fica evidente que a história Rikbaktsa não se encerra no passado, mas se projeta no presente como um contínuo processo de resistência e reinvenção. Suas narrativas nos convidam a repensar não apenas as histórias Rikbaktsa, mas também a nossa relação com a terra, com a cultura e com saberes que desafiam as dicotomias ocidentais e apontam para outras formas de existência.

4. MEMÓRIA, IDENTIDADE E SABERES RIKBAK TSA

Somos, de nossas recordações, apenas uma testemunha, que às vezes não crê em seus próprios olhos e faz apelo constante ao outro para que confirme a nossa visão: "Aí está alguém que não me deixa mentir".

Ecléa Bosi.

A memória e a identidade são pilares fundamentais na construção e preservação da cultura dos povos indígenas, constituindo-se como elementos centrais na resistência e na continuidade de seus saberes tradicionais. No caso do povo Rikbaktsa, essas dimensões se entrelaçam com a relação profunda que mantêm com seu território, seus rituais e suas práticas cotidianas, formando um complexo sistema de conhecimentos transmitidos entre gerações.

O estudo da memória, muitas vezes associada aos anciãos, nos leva à reflexão de que ela se edifica naturalmente a partir da experiência vivida e do destino iminente, guiado pelo envelhecimento. A memória amadurece e se manifesta de forma lúcida através de um corpo alquebrado, que vamos construindo aos poucos, com a ideia de que "a memória é um cabedal infinito do qual registramos um fragmento" (BOSI, 1994, p. 39).

Para os povos indígenas, a oralidade é a principal via de transmissão de sua cultura, cabendo aos mais velhos o papel de guardiões das tradições e a responsabilidade por essa atribuição. Para o ancião, trata-se de 'uma espécie singular de obrigação social, que não pesa sobre os homens de outras idades: a obrigação de lembrar, e lembrar bem' (BOSI, 1994, p. 63).

Este capítulo busca explorar como os Rikbaktsa articulam a memória e saberes do povo em um contexto de transformações impostas pela sociedade não indígena, sendo dividido de forma que aborda a dinâmica entre cultura, tradições e mudanças, destacando a resistência e as adaptações do povo diante das exigências do mundo externo.

O papel da educação como espaço de fortalecimento cultural, analisando a escola indígena como campo de tensões e possibilidades, demonstra que é possível pensar na transmissão geracional da memória através destes espaços, enfatizando os desafios e estratégias de preservação dos saberes ancestrais frente às perdas e transformações, tirando dos ombros daqueles que precisam ser lembrados, ao invés da obrigação de lembrar.

Por meio de relatos orais, entrevistas e reflexões teóricas, podemos evidenciar a luta dos Rikbaktsa para manter viva sua cultura, reafirmando sua identidade em um mundo em constante mudança. Ao mesmo tempo, problematiza as noções estereotipadas sobre os povos indígenas, mostrando como eles reinterpretam e ressignificam suas tradições, garantindo sua continuidade histórica e cultural.

Essa abordagem está alinhada à ideia de que o historiador, por meio de procedimentos sistemáticos, busca "produzir inferências" a partir da leitura de documentos, visando a sentidos mais profundos do texto (Constantino, 2002, p. 188).

O estudo das vozes indígenas, é fundamental para descolonizar o saber e apresentar uma perspectiva que, por muito tempo, foi silenciada ou interpretada por olhares externos. Eduardo Viveiros de Castro, no prefácio de *A Queda do Céu*, destaca que "temos a obrigação de levar absolutamente a sério o que dizem os índios pela voz de Davi Kopenawa" (Kopenawa; Alberti, 2015, p. 15). Ao dar centralidade às falas dos Rikbaktsa, busca-se contribuir para o entendimento de suas complexas relações com o mundo, seus desafios e suas resistências, reconhecendo que a história pode e deve ter um outro olhar sobre o direito de fala desses povos indígenas.

4.1. Cultura, Tradições e Mudanças

Imagem 5: Dança tradicional



Fonte: Acervo de José Machado Junior (2024)

A cultura Rikbaktsa é vibrante, ancestral e profundamente enraizada em suas práticas cotidianas, saberes orais, rituais e formas coletivas de organização. No entanto, essa riqueza cultural enfrenta constantes desafios diante das transformações impostas pelo contato com a sociedade não indígena e pelas mudanças no modo de vida tradicional.

A cultura Rikbaktsa se entrelaça à tradição da simplicidade das ações voltadas à sua ligação com o cosmos e sua relação com o território, em que a coleta, a pesca, a caça, abrem caminho para rotas dentro das matas, ligando aldeias e natureza, numa conexão simbólica, em que, cada trilha percorrida, cada fruto colhido ou animal caçado carrega significados que reforçam a memória e sustentam a continuidade de um modo de vida que resiste, preservando sua identidade em comunhão com a terra viva, entendendo que,

A mata e não a aldeia abre para um universo onde plantas, animais, homens, rios, acidentes geográficos, tudo parece estar relacionado “socialmente” na descrição de mundo Rikbaktsa; e as características destes relacionamentos parecem ser os suportes e a vivência da ordem/harmonia da realidade do mundo (Arruda, 1992, p. 67).

As tradições, embora preservadas com esforço pelas lideranças, anciãos e professores indígenas, são impactadas pelas pressões externas e pelas dificuldades em garantir a transmissão intergeracional do idioma e dos costumes. Busca-se refletir sobre esse processo dinâmico, em que a cultura Rikbaktsa resiste, se reinventa e, ao mesmo tempo, convive com as perdas e adaptações necessárias. Compreender essas mudanças é fundamental para valorizar a continuidade cultural do povo e fortalecer sua autonomia diante de um mundo em constante transformação.

Paulinho descreve seu povo como alegre, trabalhador e com habilidades diversas, ao frisar:

é primeiro porque eu quero falar sobre o povo. O povo Rikbaktsa é um povo festeiro, é um povo trabalhador, agricultor, é e extrai muita fruta, coleta, é artesanato e é guerreiro, tá. Enfrenta, não tem medo de nada. O povo busca seus objetivos com consciência e sabedoria. E ele vai muito pelo calendário, pelo tempo, pelo clima, que hoje está mudado, né. E nós percebemos que isso afeta diretamente a nossa economia, nossa sustentabilidade (Paulo Henrique Martinho Skiripi Nambiquara, 2024).

A fala do Paulinho revela com orgulho a identidade do povo Rikbaktsa, destacando aspectos fundamentais de sua cultura e modo de vida. Ao descrevê-los como “festeiros, trabalhadores, agricultores”, ele ressalta a alegria, a força e a autonomia desse povo, que vive em constante relação com a natureza por meio da

agricultura, da coleta de frutos, da produção artesanal e da sabedoria ancestral.

O caráter guerreiro e determinado também é evidenciado, mostrando um povo que não se curva diante das adversidades, mas enfrenta os desafios com coragem e consciência. Paulinho também chama atenção para as mudanças climáticas, que afetam diretamente a sustentabilidade das práticas tradicionais, revelando a vulnerabilidade do modo de vida indígena frente às transformações ambientais globais.

Sua fala, portanto, não apenas valoriza as qualidades do povo Rikbaktsa, mas denuncia as ameaças externas que impactam sua economia e sua relação com o território, reafirmando a necessidade de respeito, valorização e proteção de sua cultura e fortalecendo a riqueza de suas práticas cotidianas e espirituais.

É preciso romper a visão evolucionista de uma sociedade brasileira que coloca os povos indígenas na condição de um forte sentimento de inferioridade, e perceber a luta pela “auto-afirmação identitária e pela conquista de direitos e de cidadania nacional e global” (Luciano, 2006, p. 34), enfatizando a importância de desconstruir estereótipos e reconhecer a diversidade e a capacidade do povo indígena.

Cabe evidenciar as mudanças no modo de vida do povo, acompanhando as evoluções e alterações do seu cotidiano, compreendendo que longe dos estereótipos, o indígena também usa as tecnologias, algo que dentro de uma visão mais fechada, achamos que o indígena ainda é distante do não indígena, e que deve ficar no seu mundo.

O Paulinho ao continuar falando dos impactos que sua etnia vem sofrendo, ocasionado pelas necessidades do mundo atual, ele frisa:

Hoje nós precisamos pagar uma conta de energia, ou de internet, telefone e vestimentas e outras coisas mais que a gente precisa. Até na alimentação, já entrou o arroz, o feijão é o óleo de soja, o açúcar, o leite, o café. E toda essa produção veio de fora para dentro da nossa aldeia, fora as outras necessidades que temos para que a gente possa estar melhorando a nossa qualidade de vida (Paulo Henrique Martinho Skiripi Nambiquara, 2024).

É importante destacar que essa fala rompe com a visão romantizada ou cristalizada do indígena como alguém isolado no tempo, alheio às transformações do mundo moderno. O entrevistado evidencia a realidade de um cotidiano marcado por adaptações, escolhas e necessidades que dialogam com o presente, sem que isso represente, necessariamente, a perda de identidade.

A inserção de produtos industrializados na alimentação, o uso de tecnologias e

o acesso a serviços básicos como energia elétrica e internet não anulam os modos de vida tradicionais, mas indicam uma reconfiguração das práticas culturais diante das exigências do mundo contemporâneo.

Essa convivência entre o tradicional e o moderno mostra que o povo indígena Rikbaktsa segue reafirmando sua identidade enquanto transformam suas formas de viver. Longe de significar assimilação passiva, trata-se de um processo ativo de agência e ressignificação, no qual as tecnologias e aquilo que vem de fora da comunidade são apropriados, conforme as necessidades e os critérios internos de cada comunidade.

Assim, reconhecer essas transformações é essencial para entender que os povos indígenas não estão fora do tempo, mas sim inseridos em dinâmicas próprias que desafiam visões reducionistas e essencialistas sobre sua existência. Bauman (2001) ao discutir a fluidez das identidades na contemporaneidade, o que pode ser relacionado à capacidade dos povos indígenas de se adaptarem sem perder sua essência, frisa que

A busca da identidade é a busca incessante de deter ou tornar mais lento o fluxo, de solidificar o fluido, de dar forma ao disforme. Lutamos para negar, ou pelo menos encobrir, a terrível fluidez logo abaixo do fino envoltório da forma; tentamos desviar os olhos de vistas que eles não podem penetrar ou absorver. Mas as identidades, que não tornam o fluxo mais lento e muito menos o detêm, são mais parecidas com crostas que vez por outra endurecem sobre a lava vulcânica e que se fundem e dissolvem novamente antes de ter tempo de esfriar e fixar-se (Bauman, 2001, p. 89).

A identidade cultural pode ser vista de inúmeras formas e cada maneira abordada mostra um modelo ou significado pela qual os povos se identificam, e que,

O nome da pessoa pode ter diferentes significados em diferentes culturas. No caso dos povos indígenas, essa herança que é transmitida com o nome tem um condão de fazer com que essa criança que recebe esse nome se vincule a outros ritos futuros de identidade, de construção de identidade (Krenak, 2022, p. 16).

Destacando essa condição social e cultural em transformação e partindo do juízo de que os indígenas viviam da caça, coleta e pesca, a agricultura sempre foi uma fonte de subsistência do povo Rikbaktsa. Na entrevista com João Tsaputai ele fala da importância do cultivo agrícola ao citar o que é produzido pelo seu povo ao especificar que “Aqui nós planta uma banana, mandioca, milho, batata, cará. E a gente plantava arroz também. E as outras coisas, milho fofo, milho duro, pipoca”.

Percebemos um cultivo variado de produtos que fazem parte do hábito

alimentar da comunidade e que são plantados por eles. Conjuntamente a esses produtos, há ainda a prática da coleta, que complementa a alimentação e o sustento diário. Quando perguntado sobre quais itens fazem parte dessa coleta, João Tsaputai responde: “Tem castanha, tem buriti, tem açaí, tem fruta, é do mato mesmo”.

Essa fala evidencia uma relação direta com a natureza, em que o ambiente fornece, por meio do conhecimento tradicional acumulado, recursos essenciais para a vida da comunidade.

A coleta não se dá de forma aleatória, mas segue uma lógica de respeito aos ciclos naturais e ao uso equilibrado dos recursos, preservando o que é necessário para a reprodução da vida. Esse modo de vida evidencia uma concepção de sustentabilidade ancestral, que foge às lógicas produtivistas e mercadológicas do mundo não indígena.

Podemos pensar essa sustentabilidade, como forma de valorização das florestas, não como um recurso, mas como uma entidade viva com que nós convivemos. Essa fala destaca que, para os povos indígenas, a floresta não é vista apenas como um meio de sobrevivência ou um depósito de recursos naturais, mas como um ser com o qual se estabelece uma relação de respeito, reciprocidade e espiritualidade (Krenak, 2019).

Ao valorizar o que a floresta oferece, os Rikbaktsa mantêm viva uma forma de relação com o território que vai além da subsistência, sendo também uma prática cultural, espiritual e até mesmo pedagógica, na qual os mais jovens aprendem com os mais velhos o momento certo de colher, o uso de cada planta e o cuidado com o meio ambiente.

Portanto, a agricultura e a coleta compõem, juntas, um sistema integrado de sobrevivência e de resistência cultural diante das pressões externas e das mudanças impostas ao seu modo de vida. Maria Luiza em sua entrevista, ao descrever a produção de artesanato, menciona o uso de "raiz e semente" e de "coquinho de uva", que são colhidos, lavados, secos e quebrados, demonstrando o conhecimento profundo dos recursos naturais e a transformação da matéria-prima em objetos culturais.

A questão da preservação cultural é um ponto de debate entre os entrevistados. Nicolau Apytsãe Rikbata, por exemplo, acredita que é preciso repensar alguns conceitos utilizados ao falar da sua cultura e discorda quando alguém usa do termo "resgatar a cultura", pois acredita que ela não está perdida, mas sim precisa de

fortalecimento:

Porque muitas vezes o pessoal fala não tem que resgatar a cultura. Sou muito contra esse de resgatar a cultura, porque o que tem que existir é o fortalecimento da cultura. Porque o resgate só e tiver perdido mesmo, mas ainda continua bastante forte, né, que a questão cultural que a gente sempre teve isso e ainda a gente está com um plano de fazer uma festa cultural. É que a gente teve pouco tempo. Muita gente está interessada porque muitos jovens estão envolvidos na questão da cultura, da questão da lamentação, está sendo forte ainda. Só que muitas coisas de regras, costume estão quebrando, a maior parte foi quebrado e não estão cumprindo (Nicolau Apytsãe Rikbata, 2024).

Essa distinção sublinha a ideia de que a cultura indígena é viva e em constante transformação, não algo a ser "resgatado" como se fosse um objeto perdido ou arqueológico.

Para Nicolau Apytsãe Rikbata, o termo "resgate" carrega uma noção equivocada de ruptura total, quando, na realidade, muitos elementos culturais ainda estão presentes no cotidiano do povo Rikbaktsa, especialmente nas práticas dos mais velhos e no interesse crescente entre os jovens. O que se faz necessário, segundo ele, é o fortalecimento desses saberes e práticas, por meio de iniciativas como festas culturais, uso da língua materna, transmissão de conhecimentos tradicionais e valorização dos rituais.

Ao afirmar que "muitas coisas de regras, costume estão quebrando", Nicolau reconhece as mudanças e tensões geradas pelas influências externas e pelo tempo, mas também aponta para a resistência e a possibilidade de continuidade cultural a partir do envolvimento da própria comunidade.

Assim, o foco não deve ser em restaurar algo supostamente extinto, mas em criar caminhos para sua vivência plena no presente e no futuro, o que Schaden (1976), já apontava ao especificar a negligência no estudo do processo educativo em populações nativas, ressaltando a importância de valorizar as formas internas de transmissão em diferentes culturas.

Barth (1998), em sua abordagem da etnicidade, enfatiza que os grupos étnicos são uma forma de organização social baseada na atribuição categorial e na ativação de signos culturais, o que implica que a cultura não é estática, mas construída e performada nas interações sociais.

Oliveira (2016), por sua vez, ressalta a importância de compreender como as coletividades indígenas, mesmo inseridas em um mundo colonial marcado por relações de dominação, conseguiram resistir, reorganizar-se e manter vivas suas

culturas. O autor destaca que:

O que tais estudos deixaram fora de seu foco comum de interesse era justamente conhecer as formas concretas pelas quais as coletividades indígenas lograram resistir, se organizaram e continuaram a atualizar sua cultura na contemporaneidade, inclusive formulando projetos de futuro. É de uma antropologia assim que necessitamos para entender os indígenas de hoje em dia (Oliveira, 2016, p. 14).

Como podemos observar, o autor destaca a importância de uma abordagem antropológica que vá além das interpretações que reduzem os povos indígenas à condição de vítimas da colonização. Segundo ele, é fundamental compreender como essas coletividades resistiram, se reorganizaram e continuam, ainda hoje, a atualizar suas culturas, inclusive formulando projetos próprios de futuro, havendo um compromisso com a escuta das experiências indígenas em sua complexidade, reconhecendo sua capacidade de agência, adaptação e continuidade cultural em meio às adversidades históricas e contemporâneas.

Como demonstra Sahlins (1997), os povos indígenas não apenas resistiram à colonização, mas reinterpretaram os eventos históricos a partir de seus próprios esquemas culturais, transformando-os em elementos significativos de seus sistemas simbólicos. Essa perspectiva ressalta que a continuidade cultural não é um processo passivo, mas uma reelaboração ativa, na qual o passado é atualizado para projetar futuros possíveis. Então,

A sua estabilidade é uma história volátil dos destinos mutáveis das pessoas e dos grupos. Assim é mais provável que ela também seja passível de mudança quando passa por esta forma de reprodução, pois, para exprimir esta questão do modo mais geral, o sistema simbólico é altamente empírico e submete continuamente as categorias recebidas a riscos materiais, as inevitáveis desproporções entre signos e coisas (Sahlins, 1997, p. 13).

A perspectiva que a continuidade cultural não é um processo passivo, mas uma reelaboração dinâmica, na qual o passado é ressignificado para enfrentar os desafios do presente e projetar futuros possíveis. Essa abordagem dialoga com a preocupação expressa por Francisco ao reforçar a língua indígena como eixo da identidade coletiva, indicando a urgência de fortalecer o idioma, como podemos observar,

Então, a história que eu tenho, que eu, que meu pai me passou é assim, quando a gente não, não entendia a palavra português, era só a língua materna nossa mesmo, né, era muito mais tranquilo depois que chegou tal de não indígena. É então esse aí já trouxe os problemas para nós, né. E não está sendo muito bom, e esses, é não indígena, já cercaram nosso território e vai, e essa Juventude de hoje, né, quase não, não se preocupa, mas a gente está preocupado com é essas questão de a gente falar em idiomas, na

língua, né (Francisco Urbano Pykzy Rikbakta, 2025).

Ao falar da língua como um pilar para preservação da identidade do povo, notamos que uma das grandes preocupações é fazer com que os mais jovens possam desenvolver esse conhecimento e reconheçam a importância de manter viva a língua materna.

A fala de Francisco expressa não apenas uma memória de um tempo em que a comunicação era feita unicamente na língua materna, mas também o impacto causado pela presença dos não indígenas e pela consequente imposição da língua portuguesa.

Nesse contexto, o idioma originário não é apenas um meio de comunicação, mas um elo com o passado, com os ensinamentos ancestrais e com a própria territorialidade. Segundo o entrevistado, havia mais tranquilidade antes da língua portuguesa ser introduzida, o que gerou, de certa forma um enfraquecimento da língua e, portanto, em um processo de mudança na cultura.

A preocupação expressa é um chamado à resistência cultural, evidenciando que a preservação da língua para os Rikbaktsa é uma forma de manter viva a memória coletiva e reafirmar a identidade diante das ameaças coloniais e da falta de engajamento das novas gerações, pois

O desaparecimento de línguas acarreta prejuízos de toda ordem nos âmbitos individual e coletivo, porque a língua identifica, caracteriza e qualifica um indivíduo ou uma comunidade humana. O indivíduo que conhece sua língua e sua cultura também se desenvolve melhor como pessoa, como cidadão e como membro de uma coletividade, e mais facilmente conhece o seu lugar e a sua responsabilidade na sociedade (Luciano, 2006, p. 122).

Para Juarez Paymi, falar sobre a cultura é trazer à tona a sua história, por meio dos mitos, das representações e da conexão do povo com a natureza, interligando a existência do povo ao princípio da criação do mundo. Essa narrativa pode ser entendida como uma forma de preservação dos saberes ancestrais, que sustentam a visão de mundo e a espiritualidade do povo Rikbaktsa, assim como ele explana:

A história do Rikbaktsa, ela é bem longa, mas eu vou tentar resumir aqui para vocês, devido nosso tempo. A história do povo Rikbaktsa, eles sempre falavam, ele Rikbaktsa, já existia. Quando os animais se comunicavam entre si, o Rikbaktsa estava ali, é se comunicando, sobrevivendo, enfim. Houve até um certo período que formou-se inundações nas terras, e essa inundações fez com que muitos dos Rikbaktsa desaparecesse e muitos dos animais. Alguns Rikbaktsa que sobraram veio de uma segunda geração, a gente pode falar da segunda geração, depois da primeira, dum peixe chamado peixe Cará (Juarez Paymi, 2024).

Ao narrar a história do povo, percebemos a profundidade simbólica e espiritual que sustenta a memória coletiva dos Rikbaktsa. A fala revela que a origem do povo está entrelaçada com os elementos naturais e com os seres que compõem o mundo, como os animais, os rios e até os fenômenos como a grande inundação. Essa fala é reforçada por Nicolau ao dizer:

Nós era um povo só, depois houve dilúvio, separou os homens e as mulheres. Aí, depois daquele lá que veio outra geração, que hoje a gente chama aqui, por isso que a gente fala que a mãe nossa é o cará. Né? Que já é a segunda geração. Aí de lá para cá, sempre dentro de uma história, tem uma realidade que existe porque ele fala muito de vulcão. Porque a gente conhece como um vulcão, porque eles falavam que saia fogo de uma Montanha, brasa voava por tudo quanto é lado, mas daí eles se aproveitaram para pegar aquela brasa que caiu mais longe e pegaram e conseguiram salvar esse fogo (Nicolau Apytsãe Rikbata, 2024).

Essa ancestralidade mítica não apenas explica a presença Rikbaktsa desde os primórdios, mas também reforça sua íntima relação com a terra, a fauna e a flora. O surgimento do povo a partir do peixe Cará, por exemplo, não é um dado aleatório, mas carrega consigo significados que atravessam gerações, dando sentido à existência e reforçando o pertencimento identitário.

Essa profunda ligação com a natureza se manifesta também na forma como o povo Rikbaktsa vê a sua história, o que remete a um período geológico ao falar da presença de vulcões e como deu início a sua relação com o fogo. Ao continuar seu relato, expõe sobre o que o deslocamento pelos territórios não era apenas uma busca por alimento, mas um caminhar com sabedoria.

Eles andavam atrás de algo que eles precisavam e sabia que na própria natureza dava, forneciam, para o bem-estar deles, principalmente a medicina, medicina de ervas tradicionais. Ou algum outro material que era de uso bastante valioso por Rikbaktsa (Juarez Paymi, 2024).

Orientados pelo conhecimento tradicional de que a natureza provê tudo aquilo de que necessitam, desde alimentos até remédios produzidos a partir de ervas medicinais, os Rikbaktsa sabem que há locais específicos onde esses recursos podem ser encontrados. Esses saberes, transmitidos ao longo das gerações, também foram confirmados por outros entrevistados nesta pesquisa, os quais destacaram que certos produtos só existem em determinados lugares e possuem grande valor para o povo, especialmente por serem essenciais no tratamento de seus entes e na fabricação de artefatos tradicionais.

A floresta, portanto, é um espaço físico de vida, saber e espiritualidade. Cada

elemento natural carrega significados profundos e cumpre uma função vital para a coletividade, reafirmando a conexão entre o povo e o seu ambiente.

É na floresta que surgem as histórias, os mitos e a construção das tradições, dando vida às espécies que ali vivem. A mata é responsável por revelar a conexão profunda entre os animais, a natureza e a origem dos elementos essenciais para a vida.

Na floresta não há essa substituição da vida, ela flui, e você, no fluxo, sente a sua pressão. Isso que chamam de natureza deveria ser a interação do nosso corpo com o entorno, em que a gente soubesse de onde vem o que comemos, para onde vai o ar que expiramos. Para além da ideia de “eu sou a natureza”, a consciência de estar vivo deveria nos atravessar de modo que fôssemos capazes de sentir que o rio, a floresta, o vento, as nuvens são nosso espelho na vida (Krenak, 2020, p. 54).

Temos que entender que essa natureza está desaparecendo aos poucos; o mundo ao nosso redor está se perdendo. A vida nas cidades não experimenta essa relação de forma tão intensa como os povos indígenas. É preciso repensar a maneira como vivemos, pois não há como substituir a natureza uma vez perdida.

Ao vermos com preocupação o ritmo acelerado da destruição ambiental, percebemos que não se trata apenas da perda de recursos naturais, mas da ruptura de vínculos profundos que sustentam modos de vida, saberes e existências ancestrais do povo Rikbaktsa. Preservar a floresta, portanto, é preservar também a cultura e a possibilidade de um futuro em que a vida continue a pulsar em equilíbrio com a terra.

No entanto, Juarez denuncia um desafio contemporâneo enfrentado pelo povo ao falar da relação de jovens com a influência econômica apresentada pelo dinheiro, cada vez mais presente nas estruturas sociais da comunidade e tem gerado tentações, principalmente na preservação da grande riqueza Rikbaktsa, que é a terra, visto que,

Então esses ensinamentos vêm sendo colocado, vêm sendo passado para os jovens, né? E os jovens vêm aprendendo com isso. É claro que hoje, no mundo que estamos hoje, tem umas, algumas ideias que é, podem ser inverso daquilo, daquele tempo, né? Ah, talvez até pensaram assim, Ah, para que que eu estou cuidando daquela árvore, tão bonita, sendo que se eu levasse até serraria, eu podia gerar um dinheiro fácil, né? E não é isso que para nós significa ser protetor ou ser integrante da natureza e cuidar daquela, é saber que um dia, mesmo que não seja eu, mas tem o meu filho, tem o meu neto, tem meus bisnetos. E assim esses ensinamentos vem se passando de geração para geração (Juarez Paymi, 2024).

Ao analisar essa situação especificada e entender essa contemporaneidade, percebemos um conflito entre os ensinamentos repassados pelos mais velhos e as

tentações do mundo moderno, como a exploração predatória da natureza em troca de uma determinada quantia de dinheiro.

A reflexão crítica que ele traz sobre os jovens que, ao invés de proteger uma árvore, cogitam derrubá-la para vendê-la, é reveladora da tensão entre tradição e modernidade. Ainda assim, ele afirma que os conhecimentos continuam sendo transmitidos, mesmo diante dessas ameaças, com a esperança de que as futuras gerações dos jovens da comunidade - sejam filhos, netos e bisnetos ou qualquer integrante do povo - mantenham vivo o compromisso de proteção e respeito ao território.

Kopenawa e Albert (2015) expressam a preocupação com a perda dos valores tradicionais e a influência do dinheiro e afirmam que não são inimigos dos “brancos”, mas precisam preservar sua natureza da influência não indígena, que pensam em rasgar a terra e sujar os rios, ressaltando ainda que,

Todas as mercadorias dos brancos jamais serão suficientes em troca de todas as suas árvores, frutos, animais e peixes. As peles de papel de seu dinheiro nunca bastarão para compensar o valor de suas árvores queimadas, de seu solo ressequido e de suas águas emporcalhadas. Nada disso jamais poderá ressarcir o valor dos jacarés mortos e dos queixadas desaparecidos. Os rios são caros demais e nada pode pagar o valor dos animais de caça. Tudo o que cresce e se desloca na floresta ou sob as águas e também todos os *xapiri* e os humanos têm um valor importante demais para todas as mercadorias e o dinheiro dos brancos. Nada é forte o bastante para poder restituir o valor da floresta doente (Kopenawa e Albert, 2015, p. 355).

Evidentemente que o dinheiro jamais poderá devolver as riquezas extraídas da natureza, nem poderá devolver a cultura e os saberes perdidos pela destruição do seu modo de vida. A fala evidencia que o valor da floresta vai muito além do que pode ser medido por critérios econômicos, trata-se de um valor vital, espiritual e coletivo, impossível de ser restituído por qualquer mercadoria. Preservar a floresta, portanto, é preservar a vida em todas as suas dimensões, frente à lógica destrutiva imposta pelo modelo ocidental de exploração.

São nessas perspectivas que vemos a importância dessas culturas, desses saberes e dessa resistência ao capital. Não podemos atribuir a responsabilidade do cuidado com a natureza aos indígenas, esses grupos têm todo o direito de estarem onde quiserem estar, sem a preocupação de serem julgados, alegando perderem sua identidade.

A notoriedade na fala de Juarez, fornece detalhes sobre os hábitos de caça, listando os animais mais caçados e, notavelmente, os que não eram consumidos:

Há os animais mais caçados é quase todas as espécies. Porcão é, porcão é o mesmo queixada, caitetu, anta, macacos quase todas as espécies, só tinha duas espécies que eles não caçavam e não, não colhiam para alimentos, né. Da caça é o tatu, não tatu não. Canastra, tamanduá canastra, que é o tatu, que não era caçado por nós. Então era bem pouco animais da floresta que não era caçado pelos Rikbaktsa, porque eles não se alimentavam daquilo. Frutos mesma coisa, todos os frutos que, é desde a época castanha, bamo, essas que estou falando é no meu idioma. É, a gente não tem ainda o nome científico em português, né. Então a gente está associando algumas frutas, por exemplo, esse bamo, ele é uma frutinha amarela, tipo uma pimentinha malagueta, ela é bem azedinha e acerola é semelhante ele. (Juarez Paymi, 2024).

Ao mencionar os animais caçados e os frutos coletados, mostra que existiam e existem códigos éticos e espirituais de respeito que regulam a relação com a floresta. Essa concepção de mundo também se expressa nos hábitos alimentares e nas escolhas conscientes da caça, na qual, certos animais e frutos são respeitados ou evitados não por acaso, mas por princípios culturais que organizam a vida e asseguram o equilíbrio com a natureza.

Juarez complementa sobre a coleta de frutos ao indagar que “o Pagé, por exemplo, a aquela fruta não pode ser comida, porque se comer você pode ter um sonho ruim. Então esse ensinamento também já vinha desde essa época. Então é crianças crescia com aquilo”. Esses conhecimentos eram transmitidos principalmente pelos anciãos, que determinavam o que podia ou não ser consumido. Seu saber era respeitado pela autoridade da experiência e pela força da tradição.

Nesse contexto, as crianças, desde cedo, aprendiam a obedecer e, com isso, protegiam-se naturalmente dos perigos associados a determinados alimentos, conforme os ensinamentos espirituais e culturais de seu povo.

Os pais e os avós são os responsáveis prioritários para cuidar do desenvolvimento integral da criança e prepará-la para a vida adulta, o que inclui todos os ensinamentos morais, espirituais e as habilidades técnicas necessárias para ser um bom filho, um bom marido ou uma boa esposa no futuro, um bom membro da família, da comunidade e do povo (Luciano, 2006, p. 132).

Maria Luiza, por sua vez, ao falar sobre tradição, enfatiza a responsabilidade que sente em transmitir o idioma e a cultura aos filhos, revelando a importância do aprendizado familiar como base para a preservação da língua materna e dos costumes:

Eu vou ensinar meus filhos, então é por aí, porque eles também eles me exigiram muito para mim aprender idioma, porque não podia esquecer do que eu aprendi com minha mãe. É aí eu falei, está bom, então. Comecei a falar idioma, tudo errado primeiro (risos). Aí e como que é o meu padrasto, que era

muito bonzinho aí ele falava para mim, tem que aprender falar idioma. Senta aí no meio de mulherada, se escuta primeiro, aí você tem que falar as duas línguas. Difícil, não vou conseguir falar, mas eu vou me praticar. Está bom, então, daí ficou, né, aí. Com o tempo aí eu fui aprendendo devagar. Agora eu sei falar algumas palavra que é facinho. Agora difícil, demora ainda pra, pra poder falar que a gente não vai aprender de uma vez por, qualquer hora (Maria Luiza Finderg Rikbaktatsa, 2025).

Em seu relato, ela destaca o esforço pessoal necessário para manter viva essa herança cultural, mesmo diante das dificuldades enfrentadas no processo de reaprendizagem da língua materna. A memória do incentivo recebido por familiares, como o padrasto e a mãe, evidencia como o ensino da língua se dá no cotidiano, por meio da convivência, da escuta atenta e da repetição prática.

Sua fala demonstra responsabilidade de transmitir o idioma e a cultura, revelando a importância do aprendizado familiar na manutenção da língua e dos costumes pois “não podia esquecer do que eu aprendi com minha mãe”. Apesar dos obstáculos, há um compromisso afetivo e identitário com o idioma, que vai além do domínio linguístico, trata-se de reafirmar quem se é e de garantir que os filhos também possam se reconhecer enquanto pertencentes ao povo Rikbaktsa.

No entanto, ela também expressa preocupação com o desinteresse dos jovens em relação às práticas culturais e a necessidade de incentivo para que as tradições não se percam.

Maria Luiza ao acrescentar, ressalta outros aprendizados que julga serem importantes para a disseminação da tradição cultural, como frisa:

Aí eu comecei a aprender a fazer artesanato, e meu pai deste que falava, você tem que aprender fazer artesanato, fazer enfeite. E não é nem eu sei que vai fazer enfeite, mas você tem que aprender toda coisa que é, de indígena e que é de mulher, de homem, né? Aí eu falei, está bom, então eu vou aprender, fazer feio, mas vai (Maria Luiza Finderg Rikbaktatsa, 2025).

É evidente o incentivo de seu pai para que aprendesse o artesanato, destacando a divisão de saberes e práticas entre homens e mulheres na cultura Rikbaktsa, bem como a valorização desses conhecimentos como elementos fundamentais da tradição indígena. A fala revela como o aprendizado cultural é orientado não apenas pelo interesse pessoal, mas também pelo compromisso coletivo de manter viva a herança ancestral.

Ao aceitar o desafio, mesmo reconhecendo inicialmente a dificuldade ao dizer que "fazer feio, mas vai", demonstra a importância da persistência no processo de aprendizagem e a transmissão intergeracional como ferramenta de resistência.

A valorização do artesanato, dos enfeites e das funções atribuídas a homens e mulheres evidencia o papel ativo da família na formação das crianças e jovens dos jovens, reforçando os laços comunitários Rikbaktsa.

4.2. Educação como Espaço de Fortalecimento Cultural

A educação pode ser compreendida como um amplo espaço de transmissão do conhecimento, e a escola por sua vez, como um espaço de aprendizado, e que também, pode ser entendida como um campo de tensões e possibilidades. Logo podemos destacar que “a escola não apenas produz e socializa saberes, ela produz experiências cotidianas que vão nos integrando em uma lógica de sociedade e, ao mesmo tempo, vão produzindo o lugar social que podemos/devemos ocupar” (Bonin, 2012, p. 33).

Imagem 6: Aula de artesanato indígena



Fonte: Acervo de José Machado Junior (2024)

Partindo dessa concepção de educação e escola, este tópico abordará a educação como espaço de fortalecimento cultural, destacando que não é foco questionar a educação como currículo e política, mas como esse povo percebe a influência da escola dentro da comunidade e como ela pode ser favorável para que seja um espaço de luta e resistência.

Se observarmos os desafios que os povos indígenas assumem ao determinar a escola como instituição necessária e importante dentro da comunidade, justificando sua existência como contribuição para suas lutas, podemos assim esclarecer que

Os povos indígenas qualificam a escola como “formadora de guerreiros”, “específica e diferenciada”, e delimitam sua função: “escola para aprender a ler um documento”, “a serviço da comunidade”, “uma escola indígena e não escola com peninhas”, “escola para formar nossos próprios advogados, médicos, enfemeiros, professores...”, “para não depender mais dos brancos”, “para não sermos explorados”, “escola inserida na luta pela terra”, “escola na retomada”, “escola para aprender a língua” (Bonin, 2012, p. 35, grifos do autor).

Essa visão da educação como ferramenta de empoderamento é corroborada por Krenak (2019), que ressalta a importância da autonomia e da capacidade de os povos indígenas se manterem de pé diante das pressões externas, defendendo seus territórios e modos de vida contra tentativas de civilização na marra, alegando

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história (Krenak, 2019, p. 8).

O que os povos indígenas esperam, e no contexto deste trabalho, especificamente os Rikbaktsa, é que a educação nos espaços das aldeias responda aos diferentes anseios do povo, fortalecendo suas expectativas em relação ao que pode contribuir para a autonomia, a proteção de seus territórios e a valorização de seus saberes. Ao reivindicarem uma escola a serviço da comunidade, os Rikbaktsa expressam o desejo de que a educação não seja um instrumento de apagamento cultural, mas sim uma ferramenta de resistência, de reafirmação identitária e de continuidade de sua história. A escola idealizada por eles é aquela que forma sujeitos conscientes de seus direitos, preparados para dialogar com a sociedade envolvente sem abrir mão da cultura, sua língua e seus modos de vida. Assim, a educação deixa de ser apenas um meio de integração ao mundo não indígena e passa a ser uma aliada estratégica na luta pela autodeterminação.

Paulinho destaca o avanço para a comunidade através da escola ao afirmar que “nós estamos trabalhando na produção de livros didáticos na língua materna, alfabetização dos nossos alunos” (Paulo Henrique Martinho Skiripi Nambiquara, 2024).

Essa iniciativa visa uma educação que integre o tradicional e o moderno, de modo a atender à vontade da comunidade. O objetivo é que a língua materna seja não apenas preservada como expressão da tradição, mas também utilizada como

meio para explicar os conhecimentos não indígenas, trazendo para o seio do povo Rikbaktsa uma articulação entre saberes tradicionais e os diversos saberes externos.

Essa abordagem é fundamental para a formação de professores indígenas, que buscam construir pontes entre mundos epistemologicamente distintos. Nesse processo, “podemos constatar que a consciência a respeito da necessidade de criar um modo próprio de fazer escola cada vez mais se fortalece” (Luciano, 2006, p. 135).

Oliveira (2006) analisa as diferenças culturais dos povos indígenas, evidenciado pelo crivo da inferioridade e fadada à assimilação de uma matriz dominante, estabelecendo que

A proposta é articular os atores sociais e os gestores para que os desafios que foram postos estabeleçam novos campos conceituais e práticas de planejamento e gestão, renovados pela valorização da diversidade sociocultural, que transformem radicalmente posições preconceituosas e discriminatórias (OLIVEIRA, 2006, p. 10).

Evidenciamos nesta fala que é preciso pensar a educação e a gestão de políticas públicas a partir de uma perspectiva que reconheça e respeite as especificidades culturais dos povos indígenas, rompendo com visões homogeneizadoras e excludentes. O autor propõe uma reconfiguração dos espaços institucionais, nos quais os povos indígenas não sejam apenas objetos de intervenção, mas protagonistas na construção de soluções que considerem seus modos de vida e suas prioridades.

A proposta aponta para a necessidade de um planejamento comprometido com a justiça social e com a valorização da diversidade, capaz de enfrentar práticas historicamente marcadas pelo preconceito, pela negação de direitos e pela tentativa de assimilação forçada.

Essa abordagem é essencial para garantir uma educação intercultural que fortaleça a autonomia dos povos indígenas e contribua para a construção de uma sociedade verdadeiramente plural. Segato (2021) aprofunda essa discussão ao abordar as marcas da “colonialidade” e da “alterofobia” presentes nas instituições de ensino, defendendo a descolonização das escolas e universidades como forma de combater a discriminação e o eurocentrismo. Segundo ela:

O acesso de outros grupos à educação poderá chegar acompanhado de sua demanda por uma educação em direitos como instrumento para a luta por recursos, por um tratamento digno nas escolas e universidades, e por conteúdos curriculares e estilos de transmissão adequados aos seus fins históricos. (SEGATO, 2021, p. 384).

Apontando para este viés e colocando em questão a língua materna como fortaleza para o povo, o professor João Tsaputai diz:

A gente está fazendo trabalho para que a gente possa, é, não deixar a língua materna desaparecer, então a gente está fazendo trabalho junto com a comunidade, junto com os pais, pedindo para que eles possam estar falando a língua materna com os filhos, para que não venha a desaparecer a nossa língua (João Tsaputai, 2024).

Trabalhar a língua materna na escola não é somente pensar em uma parte da grade curricular, é pensar que o estudo da língua possa despertar nos jovens o desejo pelo processo histórico do povo, valorizando sua identidade, sua memória e os conhecimentos ancestrais que ela carrega. A fala do professor João Tsaputai reforça a importância de um movimento coletivo, envolvendo famílias, escolas e lideranças, para manter viva uma das principais expressões da cultura Rikbaktsa, a língua materna.

Nesse sentido, a valorização da língua materna torna-se um ato político de resistência frente às tentativas históricas de apagamento cultural. É por meio dela que o povo Rikbaktsa se reconhece, se comunica com o mundo espiritual, transmite saberes, organiza sua vida comunitária e reafirma sua presença no território. Assim, garantir o ensino da língua nas escolas indígenas é também garantir a continuidade da história viva de um povo que luta por sua autonomia e pelo reconhecimento de seus direitos.

Reforçando o papel da língua na perpetuação desses saberes, Halbwachs (2013) oferece um suporte teórico ao afirmar que a "memória coletiva" é um processo de reconstrução do passado vivido por um grupo social, e que as lembranças individuais estão intrinsecamente ligadas à memória do grupo, o que se aplica diretamente à língua como um arcabouço para essa memória que não está "inteiramente isolada e fechada. Um homem, para evocar seu próprio passado, tem frequentemente necessidade de fazer apelo às lembranças dos outros. Ele se reporta a pontos de referência que existem fora dele, e que são fixados pela sociedade" (Halbwachs, 2013, p. 54).

Cabe ressaltar que, ao realizar as entrevistas, percebeu-se que a relação entre comunidade, língua materna e cultura ainda se mantém viva entre anciãos e jovens.

No entanto, nem todos os membros mais velhos do povo Rikbaktsa falam o idioma com fluência, o que gera dificuldades na transmissão do conhecimento dentro do seio familiar. Observa-se, ainda, que essa fragilidade na oralidade compromete o

ensino da língua às novas gerações e evidencia a necessidade de ações educativas que fortaleçam o uso cotidiano do idioma, tanto na escola quanto na vida comunitária.

Essa preocupação é ecoada por Nicolau que ao ser entrevistado, faz uma crítica a escola por não ensinar a língua materna de forma eficaz. Historicamente,

O estudo do processo educativo em nossas populações nativas tem sido negligenciado pelos etnólogos. Em suas obras sobre as culturas Indígenas, os autores se limitam, de ordinário, a observações incidentais sobre o tema, cujo extraordinário interesse, não obstante, ninguém deixa de reconhecer. (Schaden, 1976, p. 23).

Ao abordar a educação como forma de resistência para o povo Rikbaktsa, o cotidiano da comunidade também é alterado, devido a uma rotina que agora tem hora e data para acontecer, o que mudou a relação anterior em que o conhecimento era transmitido em momentos específicos e muito particular a cultura Rikbaktsa. Mas alguns indígenas veem isso com bons olhos, pois contribui para que esses jovens possam ter um espaço de aprendizagem e interação em que os conectam ao mundo externo não indígena através dos conteúdos trabalhados na escola como também as novas rotinas implementadas por uma jornada letiva.

Ao investigar o sistema de contagem e os marcadores de tempo do povo Rikbaktsa Taffarel (2018), dá um exemplo de como a formalização do ensino pode dialogar com os saberes tradicionais, estabelecendo a relação entre comércio/escola.

Se analisarmos pelo lado do capital, as escolas também alteram o modo de trabalho, incorporando o funcionalismo público dentro das aldeias, conjuntamente com o serviço de saúde e demais órgãos que de certa forma, estão embrenhados nestes espaços e que geram uma economia dentro da comunidade.

Essa discussão aborda várias faces do colonialismo e controle e que foi percorrido por Pacini (1999) ao se referir sobre as missões religiosas, oferecendo "proteção e assistência" e instalando "escolas e postos de saúde" nas aldeias, gerando dependência nos Rikbaktsa. A análise contextualiza as novas dinâmicas econômicas e sociais que surgem com a presença de instituições não indígenas nas aldeias e visa "incentivar as atividades agrícolas, a instalar escolas e postos de saúde, a criar uma nova maneira de relacionamento dos Rikbaktsa com brancos. (Pacini, 1999, p. 200).

Continuando a frisar sobre a escola dentro dos espaços indígenas, Juarez detalha ao falar do período do contato entre indígenas e não indígenas:

Eu acredito que essa história veio desde lá dos primeiros anos de contato. E claro, os primeiros tempos de contato, a gente sofreu muito essa, esse impacto, né. vamos dizer essa palavra, de a gente tentar entender ou ver uma outra sociedade se aproximar da gente, né, do indígena e o próprio indígena aproximar deles. Mas é o que nos facilitou bastante a ter esse entendimento e esse harmonia dessas duas sociedades, de ter a paz, foi a própria escola, né. E o trabalho que vem sendo feito de muitos não indígenas com indígenas ou para indígenas, né. A missão tem uma história muito boa nisso, né (Juarez Paymi, 2024).

Ao analisar, podemos observar que a escola desempenhou um papel importante no processo de mediação entre o povo indígena e o não indígena, servindo como ponte entre culturas e, ao mesmo tempo, como instrumento de transformação das dinâmicas internas das comunidades. A fala de Juarez evidencia que, apesar dos impactos negativos iniciais do contato marcados por conflitos e imposições culturais, a presença da escola contribuiu para a construção de um espaço de diálogo, de paz e relativa harmonia entre as duas sociedades. É importante destacar que essa mediação não ocorreu de forma neutra; ela se deu sob a influência de instituições como as missões religiosas, que, embora tenham oferecido apoio, também trouxeram valores e modelos alheios aos modos de vida indígenas.

Ao explorar a atuação de missões jesuíticas e seus objetivos de catequização, revelando como essas instituições moldaram as relações e representações dos povos indígenas instalando “o processo de ‘catequização’, ‘civilização’ e ‘colonização’ pretendido pela Companhia de Jesus, termos que se transformaram em ações práticas e conflituosas entre as partes que buscavam se afirmar etnicamente (Tenedini, 2009, p. 40).

Juarez traz um relato importantíssimo para a compreensão da resistência cultural Rikbaktsa ao argumentar sobre um dos seus primeiros contatos com a cidade e a relação com o exótico e estereótipo, e como avalia essa relação com o decorrer dos anos como destaca:

Eu comecei a andar em Juína, nos 87 para cá. Eu acho que esse trabalho veio acontecer recentemente em 99, não lembro bem o ano, mas 99 para cá, começou a ter esse tipo de trabalho, não é? E a gente percebe que tem melhorado muito. Hoje você não vê muito mais esse tipo de exotismo, de próprio um aluno, uma criança, né. Ou até ele mesmo, quando ele perceber assim, Ah, é o índio. E ele fica meio com medinho ali, se encolher, se esconder do pai ou da mãe, né. Porque às vezes é entre família também podem acontecer isso, né, meu filho aquele é índio. Criança sendo posto essas falas na cabeça dele, vai crescer com aquele, quando ele vê ou perceber ou alguém fala pra ele aquele é índio, ele já vai ter esse medo, né. Esse medo não vai fazer bem com ele. Ele vai crescer com aquilo e depois nunca ele vai ter assim a coragem de chegar, vir falar comigo como um indígena. Ou tanto indígena ver esse lado, né, vendo o lado do não indígena,

fala lá é branco, eu não vou lá falar com ele. E isso tem diminuído bastante, né? E a gente, hoje eu sempre falo, a gente é muito procurado, é nas semanas do dia 19 de abril, a gente fala semana do índio, mas lá pro outro lado, lá a do não indígena, ele fala Dia do Índio, né. E quando fala Dia do Índio, eu falo para mim e para os indígenas que o nosso dia é todos os dias, né? Nós nunca vamos deixar de ser índio. Mas ainda dou graças a Deus que o não índio pelo menos viu esse dia 19 de abril como dia do Índio. Então é um sinal que para eles também nós existimos, né. E quando nós existimos, sempre falo para os professores e as escolas, que nesse dia, quer ter uma fala com indígena, quer conhecer indígena mais de perto, quer escutar a voz do indígena, programe na sua escola, tem semana do índio convida o professor, convida o Ancião é indígena para ele ir lá fazer apresentação cultural, que é a dança, que é a cultura dele, que ele vive aqui, né. Mas, assim pintar lá o os alunos não indígenas de tinta guache, enfeitar de papel, cartolina, fazer cocar, gente, espera aí, em vez de você está fazendo isso, chamam indígena. É o indígena que está pronto para contribuir com vocês, né? E nessa contribuição, cara, essa contribuição, eu espero que seja um bom sinal para que aqueles não indígena que pensam assim, venha conhecer o indígena de pé. Entender quem que ele é, como que ele pensa, né. Para eles, perceber que ele também é humano igual a ele, né? Então isso é que sempre penso (Juarez Paymi, 2024).

Juarez traz uma reflexão profunda sobre o processo de resistência cultural do povo Rikbaktsa diante do preconceito, da estigmatização e da exotização histórica que os indígenas enfrentaram e de certa forma ainda enfrentam nas interações com a sociedade não indígena. Seu relato pessoal revela como, nas primeiras experiências com a cidade, a figura do indígena era marcada pelo estranhamento e pelo medo, muitas vezes transmitido desde cedo às crianças não indígenas por suas próprias famílias, reforçando estereótipos e distanciamentos sociais.

Ao mencionar que "a criança sendo posto essas falas na cabeça dele, vai crescer com aquilo", denuncia o modo como o preconceito é aprendido socialmente e naturalizado ao longo da vida, criando barreiras de convivência, de diálogo e de reconhecimento mútuo. Essa construção do medo do outro, tanto por parte do não indígena quanto do indígena, perpetua relações de exclusão e invisibilidade.

Nesse mesmo sentido, a colonialidade mantém a lógica da superioridade epistêmica do Ocidente, apagando os saberes ancestrais e relegando-os à invisibilidade, apontando que a 'colonialidade' é a dimensão imperial do conhecimento ocidental que foi construída, transformada e disseminada durante os últimos 500 anos (Mignolo, 2017), e a educação, quando permeada por essa lógica, contribui para a reprodução de desigualdades desde a infância.

Contudo, o relato aponta uma transformação importante nesse cenário ao reconhecer que essas atitudes têm diminuído e que os indígenas hoje são mais procurados pelas escolas, mesmo que muitas vezes ainda dentro de uma lógica

folclorizante ou estereotipada revelando uma abertura para o diálogo intercultural. Sua crítica à prática de pintar alunos não indígenas e confeccionar cocares de papel para representar o indígena, sem de fato escutá-lo ou convidá-lo a participar, é uma denúncia direta contra a superficialidade e o exotismo nas práticas educativas.

Ao afirmar que "o nosso dia é todos os dias" e que "nós nunca vamos deixar de ser índio", Juarez reivindica a presença constante, viva e atuante dos povos indígenas na sociedade, não como personagens de um passado distante, mas como sujeitos contemporâneos, com voz, identidade, cultura e direitos. Ele propõe uma educação comprometida com a escuta real do indígena, valorizando sua presença na construção do conhecimento, e nos convida a uma mudança de postura, com um olhar que não exotiza, mas para o olhar que reconhece a humanidade do povo Rikbaktsa.

Com isso, não apenas denuncia o passado e o presente de discriminação, mas aponta caminhos para uma convivência mais respeitosa com um verdadeiro gesto de resistência e esperança.

Quando tomamos consciência dessa estrutura, o sujeito passa a interagir com o mundo, não apenas a partir da sua cultura, mas a reconhecer e respeitar as múltiplas culturas que os cercam. a perceber as várias culturas ao seu redor.

É como se o indivíduo ganhasse óculos que permitissem a ele enxergar múltiplas realidades e o tirassem desse chão plano onde estamos o tempo inteiro pregados, colados pela dura realidade, a assumir uma realidade monolítica, a encarar uma realidade estruturada. E esses óculos permitem que as pessoas percebam as múltiplas realidades e com elas são, o tempo inteiro, mutantes (Krenak, 2022, p. 20).

Podemos atribuir outras relações de conhecimento em que a escola passou a desempenhar, disseminando a compreensão de saberes como períodos de seca e chuva, melhores épocas de coleta de frutos, pesca, caça e plantio. Esses fenômenos podem ser mais bem compreendido quando Juarez relata a necessidade de rever o calendário:

A gente está pensando de rever o calendário. A questão do calendário nosso. Só que a gente não conseguiu o recurso. Talvez fosse trabalho, não sei se é possível a gente fazer esse trabalho. Eu acho que a gente já estava comentando uma vez de, é, de tentar entender. E tentar entender as consequências fenomenais que atingiram o nosso calendário. E nos preparar. De como a gente vai enfrentar isso. Para o futuro. A gente sabe que muita coisa está aí. Cercando a gente. Cercando as nossas culturas por todo lado. E afetando também as nossas culturas. Exemplo das roças tradicionais. Isso tem muito a ver com o calendário, tanto cultural como ecologicamente. E a gente está tentando ver se a gente acha uma forma de rever, e rever, e perguntando por que isso aconteceu. Como que nós vamos nos preparar para

enfrentar isso adiante (Juarez Paymi, 2024).

Compreender o calendário nos espaços escolares, ajuda as pessoas entenderem os problemas climáticos e impactos gerados na comunidade. Por isso a necessidade de revisão deste calendário, porque essa fala revela a preocupação com a perda gradativa de elementos fundamentais da organização temporal e cultural do povo Rikbaktsa. O calendário tradicional, que orienta não apenas o plantio e a colheita, mas também rituais, festas, caçadas e momentos de transmissão de saberes, está sendo impactado por transformações externas, como mudanças ambientais, pressões econômicas e influências culturais trazidas de fora.

O desejo de reunir os anciãos para dialogar sobre essas mudanças e pensar em uma possível adaptação do calendário revela um esforço consciente de manter viva a sabedoria ancestral diante dos desafios contemporâneos, principalmente, porque são os anciãos os mais preocupados, haja vista que, enfrentam com muita indignação essas alterações no modo de vida.

Rever o calendário tradicional, nesse contexto, não significa rompê-lo, mas adaptá-lo de forma crítica e consciente, integrando a tradição com a realidade atual. É um movimento de resistência e de reexistência, no qual o tempo indígena continua sendo construído com base em sua própria lógica, mesmo diante das pressões externas.

Paulinho ainda contribui para o engrandecimento do papel da escola na comunidade, porque é através das rodas de conversa que a sala de aula proporciona momentos de interação e muito aprendizado, transmitidos pelo conhecimento cultural com a conotação de história em que “a gente aprende na brincadeira, é contar uma história, falar uma história, outro fala outra. Ah, eu já escutei isso aí. Se falar uma vez, duas vezes, três vezes, pode ter certeza que alguma verdade tem nisso” (Paulo Henrique Martinho Skiripi Nambiquara, 2024).

O fortalecimento da cultura através da contação de história é uma forma atraente, em que as tradições possam ser mantidas gerando um elo entre o passado e o presente, assinalando a importância da fonte oral que não deixa de ter uma relação primeira com a produção de textos e discursos estratégicos (Guimarães Neto, 2005).

Essa relação de aprendizado traz para o ambiente escolar a participação ativa dos anciãos, que são convidados a compartilhar suas histórias e experiências e saberes que, tradicionalmente, eram transmitidos nas casas dos homens (Mykyry). Esse processo reforça a importância da história oral como meio de “devolver às

pessoas que fizeram e vivenciaram a história um lugar fundamental, mediante suas próprias palavras” (Thompson, 1992, p. 22), legitimando as narrativas dos mais velhos como fontes valiosas de conhecimento e memória coletiva.

Paulinho ressalta ainda que ao ensinar, traz para suas aulas conceitos ligados às ciências humanas e biológicas para que os alunos possam conhecer as políticas, a biodiversidade, o território, assim, fazendo-os questionarem sobre seus direitos e suas potencialidades. Mas fortalece na sua fala a necessidade do compromisso ao especificar:

A gente teve que adaptar isso e trazer isso para a escola e mostrar isso para os alunos. Assim os não indígenas ensinaram a gente. A gente está ensinando você. Mas eu quero que vocês aprendam junto também, que a nossa terra era perambulada por toda essa região. Aqui nós tínhamos conflito com Cinta larga, aqui era com Munduruku, aqui era com Tal povo, aqui era com Tal povo. Mas hoje não, hoje nós temos que viver em harmonia, porque os indígenas estão acabando e nós precisamos unir para defender os nossos direitos. E esse pouquinho de terra, o branco tomou a nossa terra lá. O branco tomou a nossa terra aqui. O branco tomou a nossa terra lá. Hoje tudo é fazenda (Paulo Henrique Martinho Skiripi Nambiquara, 2024).

O entrevistado vê as lutas pela terra e por direitos como um tema que deve ser amplamente discutido entre os alunos, até porque são eles que irão ocupar esses lugares, e que não deve ser uma luta somente dos adultos e anciãos da comunidade.

Ao trazer para a sala de aula os conflitos históricos e as perdas territoriais sofridas pelo povo, o professor busca conscientizar os jovens sobre sua história e sobre a importância da união entre os povos indígenas na defesa coletiva de seus direitos, enfatizando que,

A autodeterminação dos Rikbaktsa emerge como elemento mobilizador do processo de retomada do território. Trata-se de um modelo de reexistência – no sentido de resistência – que contrapõe um cenário caracterizado pelo apagamento da imemorialidade da ocupação indígena na região (Almeida et al, 2016, p. 83).

A educação, nesse sentido, torna-se um espaço estratégico para fortalecer a identidade, promover o diálogo interétnico e preparar as novas gerações para enfrentarem os desafios do presente e do futuro com consciência crítica e protagonismo. Essa perspectiva dialoga com o que afirma Krenak (2017), ao defender que os povos indígenas precisam permanecer de pé, resistindo às tentativas de civilização forçada e à entrega de seus territórios àqueles que buscam impor seus modos de vida.

Contudo, nem todos os entrevistados compartilham o mesmo otimismo. Nicolau

Apytsãe Rikbata faz crítica à escola por não estar efetivamente ensinando a língua materna, focando excessivamente no português, o que gera uma preocupação com a perda da língua entre os jovens:

a escola para mim, não está ajudando, porque o que está ajudando um pouco, que é um ancião, dois anciãos que está aqui, mas até agora nunca vi resultado na escola, ensinar eles, falar a língua. Me percebo é que mais é só a língua português, né (Nicolau Apytsãe Rikbata, 2024).

Ao fazer essa crítica, Nicolau demonstra preocupação com a língua materna, já explicitada aqui neste trabalho como elemento central de resistência cultural do povo Rikbaktsa. Sua fala evidencia a ausência de uma efetiva valorização do idioma indígena no ambiente escolar, onde o português ainda predomina. Isso revela a distância entre o ideal de uma educação intercultural, mostrando a urgência de interlocutores Rikbaktsa que possam realizar este trabalho, não deixando somente para os anciãos.

Acompanhando esta preocupação, o cacique Francisco também se preocupa com a disseminação do aprendizado através da língua materna ao relatar que

tem um professor que é, ele não entende língua, e puseram ele como para é ensinar os alunos falar a língua. Ele não, me vem me percebendo, ele não tem muita prática de falar a língua (Francisco Urbano Pykzy Rikbakta, 2025).

Ao apontar essa preocupação tanto do Nicolau quanto do cacique Francisco, percebemos a necessidade de professores que realmente entendam a língua e que possa retransmiti-la de maneira que os alunos possam ter uma boa assimilação.

Cabe aqui destacar que, ao realizar as entrevistas, observou-se que os entrevistados ocupam diferentes espaços sociais dentro da comunidade, o que naturalmente gera interpretações distintas sobre o papel e os efeitos da escola nas aldeias. Essas visões diversas refletem não apenas as experiências individuais, mas também os lugares de fala e as responsabilidades que cada um assume no coletivo, sendo que as memórias de um sujeito nunca são apenas suas, mas partes da memória do grupo, embora haja espaço para a subjetividade e

Para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastante pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre um fundamento comum (Halbwachs, 1990, p. 34).

Essa pluralidade de percepções revela que a escola não é vista de forma homogênea, mas sim atravessada por tensões, críticas e expectativas variadas. É

preciso considerar ainda que as entrevistas foram realizadas com pessoas de aldeias e terras indígenas diferentes, cada uma com suas particularidades históricas, culturais e institucionais, o que também influencia na forma como a educação escolar é vivenciada.

4.3. Memória e Transmissão Geracional

A memória, entendida como construção social e cultural de um povo, desempenha um papel fundamental na formação da identidade e na preservação dos saberes ao longo do tempo. Analisar a dimensão no contexto dos povos indígenas, constitui-se como um dos principais pilares de sustentação cultural Rikbaktsa, em que a memória coletiva para Halbwachs (1990), é um fenômeno social que molda a forma como os indivíduos recordam e localizam suas lembranças, sempre em relação a um contexto coletivo. Como destaca o autor, para que a memória individual se mantenha viva, é necessário que ela dialogue e encontre ressonância nas memórias compartilhadas com o grupo, estabelecendo pontos de contato que possibilitam reconstruir o passado sobre bases comuns.

A compreensão dessa memória está entrelaçada aos grupos sociais, pois é no contato entre gerações e nas experiências compartilhadas que as lembranças ganham sentido, continuidade e valor. No caso dos Rikbaktsa, isso se evidencia nos relatos dos anciãos, que, ao transmitirem suas histórias, possibilitam que as novas gerações reconstruam coletivamente a trajetória de seu povo, preservando sua identidade diante das transformações históricas e culturais.

Corroborando essa perspectiva, Pollak (1992) discute os diferentes elementos da memória, seus fenômenos e projeções, mostrando como pode ocorrer a organização tanto coletiva como individual, e alega que

A memória é, em parte, herdada, não se refere apenas à vida física da pessoa. A memória também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória. Isso é verdade também em relação à memória coletiva, ainda que esta seja bem mais organizada (Pollak, 1992, p. 204).

Podemos dizer que a memória é, portanto, um instrumento vivo de transmissão intergeracional, que se adapta às necessidades e contextos atuais, sem perder sua raiz ancestral. A memória torna-se não apenas uma forma de lembrar, mas de existir e resistir culturalmente.

Para o povo Rikbaktsa, a memória e a transmissão geracional são essenciais para a manutenção de sua identidade, de seus saberes ancestrais e da relação profunda com o território. Mais do que rememorar o passado, a memória serve como guia para o presente e para o futuro, configurando-se como um ato de resistência frente às tentativas históricas de apagamento cultural.

A escolha por este título remete à ideia de um campo de estudo que articula as lembranças do passado com os processos de transmissão desses registros entre as gerações, especialmente no contexto de povos indígenas como os Rikbaktsa.

A memória, nesse caso, não se restringe às recordações individuais, mas abrange dimensões sociais, históricas, espirituais e culturais que estruturam a vida comunitária. Entre os Rikbaktsa, essa memória coletiva é carregada de significados e pode envolver traumas causados pelo contato com os não indígenas, eventos históricos marcantes, tradições, saberes orais, rituais, mitos e experiências familiares.

Por isso, os indígenas amam a Terra e a defendem. Nela estão contidas as raízes da cultura, do eterno retorno do mesmo. Esses princípios estão fundados nas narrativas míticas em que o real e o fantástico andam de mãos dadas; em que ser e não -ser fazem parte da mesma estrutura; em que o bem e o mal têm os mesmos poderes. Narrativas vivas, fundadoras de uma postura moral, ética, estética, social (Munduruku, 2013, p. 27).

É por meio das narrativas de memória contadas pelos mais velhos e vivenciadas nas práticas cotidianas que conhecimentos ancestrais e valores culturais são transmitidos às novas gerações, assegurando a continuidade da identidade Rikbaktsa e a resistência frente às imposições externas.

Pensar as sociedades, sua cultura e memórias, nos leva a questionar como

A modernização jogou essa gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade. Se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos (Krenak, 2019, p. 9).

A memória e a sua transmissão são preocupações centrais para os Rikbaktsa, porque a influência externa tem penetrado na comunidade alterando a cultura do povo e principalmente pelo fato das perdas de anciãos, considerados como verdadeiras bibliotecas vivas.

Ao falar sobre as memórias e seus interlocutores, Paulinho destaca os anciãos como as principais referências da memória viva do povo Rikbaktsa, esclarecendo que:

A referência que eu tenho, dependendo da situação, nós podemos ter várias referências, umas são a referência é memorial, né. que as pessoas contam, ah, meu povo andava lá, então são os anciãos, que são as nossas referências, porque ali ainda eles têm saudade das terras aonde não, não, não pertence, entre aspa, nossa, que já é uma outra propriedade e a referência cultural, a referência mítica que hoje traz para a gente até aqui. Então tudo isso é importante porque ali está a identidade cultural. Então acho, é para o povo, é a memória viva ainda que hoje tem, tem pessoas ali que tem cento e poucos anos, né. Então não são 10 dias, nem um ano, 10 anos, são 40, 50 anos. Tem pessoas que já tem lá quase meio século de vida, ainda tem memória de quando era criança, bebezinho e tive que sair, larga meu pai, minha mãe ou meu pai foi atirado e morto. Nós tivemos que sair daquela região para vir para cá, ou atacado por um bicho feroz ou atacado por uma briga étnica entre outros povos, nós tivemos que deslocar ou nós tivemos que sair de lá por causa da doença. Então é, esses são as referências viva e que possa trazer muitas histórias. E que isso a gente não pode é desconsiderar nunca, que é de grande valia, um valor importante para nosso povo (Paulo Henrique Martinho Skiripi Nambiquara, 2024).

Conectores do passado ao presente, os anciãos exercem um papel essencial para a manutenção da cultura e do misticismo do povo. Nas palavras de Paulinho, os mais velhos representam a memória viva dos Rikbaktsa. Suas lembranças não são apenas relatos do que viveram, mas referências que unem o passado territorial, afetivo e mítico às realidades atuais, ressaltando que,

O processo da memória depende, pois, não só da capacidade de compreensão do indivíduo, mas também de seu interesse. Assim, é muito mais provável que uma lembrança seja precisa quando corresponde a um interesse e necessidade social (Thompson, 1992, p. 153).

Ao citar histórias de deslocamentos forçados, mortes, ataques e perdas familiares, ele evidencia que essas memórias carregam dor, resistência e pertencimento. São histórias que atravessam décadas e permanecem vivas na fala dos que hoje têm “cento e poucos anos”, como ele menciona, e que guardam na lembrança os territórios de onde vieram e as lutas que enfrentaram. Contextualizando os deslocamentos forçados que impactaram povos indígenas,

os antropólogos definiram, nos anos 1950, como frente de expansão da sociedade nacional sobre territórios dos povos indígenas. Movimento de expansão territorial que, invariavelmente, resultou e tem resultado no massacre das populações nativas, sua drástica redução demográfica e até seu desaparecimento (Martins, 2009, p. 24).

Essas vozes ancestrais não apenas narram o passado, mas sustentam a identidade do povo Rikbaktsa no presente, funcionando como pilares que mantêm viva a cultura, os valores e a cosmovisão diante das transformações impostas por contextos externos.

Neste sentido Juarez reforça a preocupação ao falar que precisa registrar o mais rápido possível as memórias dos anciãos:

Porque hoje nós somos bem poucos, nós não temos mais bibliotecas vivas, sabe, está acabando, e cada ancião que vai leva metade do conhecimento, e nós precisamos dar, registrar isso, que se dê a público, mostrar para nossos alunos (Juarez Paymi, 2024).

A fala de Juarez revela uma preocupação coletiva e urgente da comunidade Rikbaktsa, na qual, a perda dos anciãos representa não apenas o desaparecimento de indivíduos, mas o esvaziamento gradual de um patrimônio imaterial inestimável. Os anciãos são descritos como "bibliotecas vivas", expressão que destaca sua importância como depositários de saberes ancestrais, histórias, memórias e práticas culturais. À medida que esses guardiões do conhecimento partem, parte significativa da história do povo também se perde. Saberes que muitas vezes não estão registrados em documentos escritos, mas vivem na oralidade e na prática cotidiana.

Juarez expressa, portanto, a necessidade de registrar e tornar público esse conhecimento, especialmente no contexto da educação escolar indígena, para que as gerações mais jovens tenham acesso a essas memórias e possam fortalecer sua identidade. A citação também aponta para um desafio comum nos processos de transmissão geracional, que é a dispersão ou a transformação das narrativas à medida que se afastam da fonte original, o que exige estratégias conscientes de valorização e preservação do saber tradicional.

Quando mencionado a importância da narração dos anciãos sobre suas origens e organização social, Paulinho reforça dizendo:

Por eu não ser um conhecedor de muitas situações ocorrido, mas a gente tem conhecimento pela oralidade contada pelos nossos avós, nossos pais que contam, e é importante registrar isso, deixar no livro por causa que os nossos anciãos estão indo embora. E a memória, como eu disse em anterior, a força exterior, ela está vindo muito mais rápido que muitas vezes, a nossa própria origem fica em segundo plano e nós temos que trazer ela, deixar ela em primeiro plano, porque é ali que está a nossa identidade cultural étnica. Eu pretendo o que é o trabalho dos profissionais da educação, dos professores Indígenas escreva, produza material didático escrito para ler, visualizar, falar. Como existem qualquer língua do mundo, muitas vezes instruindo até a fala, ela é muito complexa a questão da língua indígena Rikbaktsa, né (Paulo Henrique Martinho Skiripi Nambiquara, 2024).

A fala do professor evidencia uma tensão central vivida pelas comunidades indígenas na atualidade, a rapidez com que os processos externos, como a globalização e a imposição de valores ocidentais avançam sobre as culturas originárias, muitas vezes empurrando a memória e a identidade para um lugar

secundário. Paulinho alerta para o risco da perda de saberes ancestrais com a partida dos anciãos e defende o registro escrito das narrativas orais como forma de resistência e afirmação cultural, o que remete a afirmação de que “a ancestralidade é a casa da sabedoria. Os indígenas tratam seus anciãos com solenidade e respeito dignos de muita admiração” (Krenak, 2022, p. 82).

Nesse sentido, fortalecer a memória, os seus códigos e simbolismo, significa não apenas preservar as histórias contadas pelos mais velhos, mas também estabelecer um vínculo efetivo com a escola, transformando-a em aliada na valorização da identidade Rikbaktsa. Ao sugerir que professores indígenas escrevam e produzam materiais didáticos bilíngues, ele aponta para uma prática pedagógica comprometida com a revitalização da língua e com a permanência dos saberes tradicionais nas novas gerações.

A memória não é apenas lembrança do passado, mas um campo de disputa simbólica, que precisa estar em constante reflexão e diálogo para que não se perca e defina o lugar que ocupará nas gerações futuras.

Nicolau compartilha a preocupação com o futuro das novas gerações, questionando sua capacidade de manter a cultura viva caso não busquem o conhecimento dos anciãos, como podemos ver:

Então, acho que quanto à questão da cultura, nós hoje ele se está sempre era muito forte. E hoje está fracassando. Porque? Porque os mais experientes já deixaram a gente, e isso. Que nem eles mesmo falavam, futuramente vocês que vão levar essa coisa para a frente. E hoje gente está tentando levar esta coisa para a frente, mas ainda a gente se sente preocupado com a com a situação dessa nova geração. O que será deles depois, se eles não aproveitar o resto do povo que ainda mantem a cultura viva ainda (Nicolau Apytsãe Rikbata, 2024).

Podemos notar a preocupação na fala, ao expressar “o que será deles”, o que revela não apenas um sentimento de insegurança quanto ao futuro do povo Rikbaktsa, mas também uma advertência sobre a urgência de ação no presente. Nicolau reconhece o esforço atual em manter viva a herança cultural deixada pelos mais velhos, mas sente que esse esforço pode ser insuficiente se a nova geração não se engajar ativamente no processo de aprendizagem e valorização dos saberes ancestrais.

Porém, ele observa que há algo positivo e que a questão cultural ainda pode ser fortalecida, mesmo com mudanças dos costumes destes jovens, ao detalhar que:

Muita gente está interessada porque muitos jovens estão envolvidos na

questão da cultura, da questão da lamentação, está sendo forte ainda. Só que muitas coisas de regras, costume estão quebrando, a maior parte foi quebrado e não estão cumprindo (Nicolau Apytsãe Rikbata, 2024).

A expressão “resto do povo” indica que o tempo é um fator determinante para a comunidade Rikbaktsa, pois, quanto mais os anciãos se vão, menos fontes diretas de conhecimento restarão e é crucial que os jovens busquem, escutem e aprendam com os mais velhos enquanto há tempo, para que a memória coletiva não se fragmente ou se perca.

Essa preocupação reforça a importância de que a transmissão ocorra e que se preocupem com a forma correta de como transmitir os mitos e tradições, reconhecendo as vozes como fundamento da continuidade da identidade Rikbaktsa.

Falar sobre cultura, a memória e como é transmitido esses saberes, em momentos das entrevistas percebia-se a emoção com que falavam dos seus costumes, das suas relações na comunidade, e principalmente, dos seus entes que deixaram suas heranças culturais.

Quando eram realizadas as entrevistas e em momentos de visitas às aldeias, algo que não havia percebido em outros momentos em que não fazia parte destes estudos, foram os cemitérios que são dentro das aldeias e muitas vezes bem próximos as casas.

Diante disso, despertou o interesse de conhecer a relação dos Rikbaktsa com seus entes falecidos, e ao perguntar sobre este assunto e como era mantido os costumes quanto ao luto, João explica:

Agora, com essa escola aí, é 5 dias com esse luto aí, né. Mas a família não tem. Não tem essa data não, não, não tem. A família leva muito tempo, muito tempo. Antigamente as pessoas ficavam um tempão. Fazendo lamentação, saindo para um lugar que ele andou, ele andou, tem que estar está queimando. Onde eles pegaram a fruta, eles têm que estar está raspando os paus onde eles treparam para cortar fruta, colheu a fruta. Eles têm que matar aquele lá para poder cortar, derrubar ele e cortar. Onde ele andou, onde ele sentou, talvez ele já montou aquelas folhas, queima aquilo lá. Então tem tudo isso aí para nós, por isso que o cemitério fica aqui por perto de nós, só que assim, porque nós já acolhemos essas pessoas que já mora aqui mesmo. Meu sogro já morar muito tempo aqui. Aí a filha falou: não, não precisa ir lá pra outra aldeia. Nós podia colocar, deixa enterrar ele lá naquela aldeia, Aldeia Nova, lá tem um cemitério aqui. Eu falei, não vamos deixar aqui, nós mesmos cuidar, cuidar deles, limpar. Então, muitas vezes as os pajés também falam pra nós, o cemitério tem que estar limpo, né, onde os espíritos vai estar, está gostando muito de vocês. Você chega à tarde, eles vão estar tudo aqui, você não vê, mas eles estão por aqui, então, vê que o cemitério está limpo, vai estar alegre com vocês. Então a gente está mantendo ainda essa cultura, por causa disso aí né. Então, por isso que nós deixamos as pessoas que já habitaram aqui e já ficaram aqui, tem nossos filhos aqui, tem nossos netos, está meu sogro, colocamos eles ali e estamos aí, cuidando do

cemitério mesmo, limpando ao redor, então eu sei que mesmo que são falecidos, mas estão cuidando dele sempre (João Tsaputai, 2024).

João deixa muito claro o seu respeito com as pessoas que faleceram, mostrando sua relação de afeto, cuidado e continuidade com aqueles que partiram.

Sua fala evidencia que, para os Rikbaktsa, os mortos continuam presentes na vida da comunidade, sendo honrados por meio de rituais, representações simbólicas e práticas de memória. Mesmo com as mudanças trazidas pela presença da escola e das normas externas, ele demonstra o esforço em manter vivas as tradições de luto e cuidado com os entes falecidos, revelando um modo de viver onde a memória dos mortos não se rompe com o tempo, mas permanece ativa no cotidiano e na espiritualidade do grupo.

Manter essa cultura é importante para o povo Rikbaktsa até porque,

o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado (Geertz, 2008, p. 4).

A manutenção do cemitério próximo, limpo e respeitado não é apenas um gesto simbólico, mas parte da ética relacional que estrutura a cosmologia Rikbaktsa, em que os espíritos estão sempre presentes, acompanhando e protegendo a comunidade. Ao falar sobre a memória do Padre Arlindo, Tenedini (2009), cita que

pela cultura Paresi o morto deveria ser enterrado dentro da própria oca, próximo do local onde dormia, e com a cabeça em posição para o nascente do sol, pois se acreditava que assim o morto encontraria o caminho da luz, da felicidade (Tenedini, 2009, p. 29).

Compreender os processos culturais é fundamental para que possamos lidar com as dores do outro e desenvolver formas genuínas de respeito mútuo.

Ao perguntar se para o Rikbaktsa tem um dia de referência para que esses entes possam ser lembrados, ou que acompanha a data dos não indígenas, ao ter o dia 02 de novembro como dia de finados, João complementa:

Não tem o dia certo. Porque não tem a data. Então, por isso que eu estava falando para você, ele fica aí enquanto não esquecer ele fica aí. Sai pro mato ali. Na chuva mesmo, muitas vezes notei que o tempo estava meio fechado. Parece que ele sente, como assim, vontade de ver aquela pessoa, aí faz uma pequena lamentação, ou pode ser dentro da casa mesmo. Então, hoje até que não é tanto, a pessoa faleceu é só naquele dia mesmo faz lamentação ali no cemitério, voltou, depois tudo é normal assim. Eu e minha esposa, sempre ficamos falando, que nós tem um filho que já andou com a gente ali. Por um lugar. Quando chegar lá para lá do barranco, tem onde nós paramos, eu tinha ido pra Brasnorte nós voltamos, deu problema na moto e nós ficamos

lá parado. E nosso filho, o finado estava sentado naquele lugar. Aí, eu, nós fica lembrando a nosso filho fica sentado nisso aqui, nós tem que queimar aquilo ali. Um dia eu falei para Paulinho, falei assim: Paulinho, pode tacar um fogo lá naquele pedaço de mato lá? Por quê? Aí depois eu expliquei para ele. Ah, porque que você não vai lá e queima aquele lá, só limpar ao redor lá e assim pode queima. Nós estava com medo que pegasse fogo aí no mato. Não, só dar uma limpada lá e você queima. Ainda está lá ainda. Então a gente fica lembrando naquele coisa (João Tsaputai, 2024).

Podemos perceber que não é estabelecida uma data específica para lembrar os entes falecidos, nem há a prática de rememorar o dia da morte como ocorre entre os não indígenas. Isso é mais complexo, porque para os Rikbaktsa, essas pessoas deixaram sua vida terrena, mas estão ali em espírito, presentes nos espaços por onde viveram, sentaram ou caminharam.

A memória não se fixa em um calendário, mas se manifesta de forma espontânea, em gestos cotidianos, como na lembrança ao passar por um local significativo ou na vontade de queimar determinado espaço como forma de reverência. Trata-se de uma relação contínua com os mortos, que não se limita ao passado, mas permanece viva no tempo presente, orientando ações e sentimentos da família e da comunidade.

Essa concepção está intrinsecamente ligada à espiritualidade e ao modo como o território é compreendido entre os Rikbaktsa. O espaço é, ao mesmo tempo, físico, espiritual e afetivo para o povo, sendo marcado pelas presenças invisíveis daqueles que já se foram. Cada lugar carrega histórias e vínculos que conectam os vivos aos seus ancestrais. Por isso, a terra não é vista apenas como morada, mas como um corpo vivo que guarda rastros, memórias e energias. Cuidar desses espaços, limpá-los ou queimá-los ritualmente, é uma forma de manter ativa a ligação entre mundos, assegurando o equilíbrio espiritual da comunidade.

Assim, território e espiritualidade entrelaçam-se como fundamentos da memória viva Rikbaktsa. Em suma, o território é, antes de tudo, “um território simbólico, ou um espaço de referência para a construção de identidades” (Haesbaert, 2004, p. 35), o que se alinha perfeitamente à ideia do território como guardião de memórias e identidades para os Rikbaktsa.

Ao indagar se a queima dos espaços por onde a pessoa passou, ou das representações com as quais teve contato, seria uma forma de apagamento das lembranças, João esclarece que não. Para eles, esse ato representa um desapego em relação ao que pertenceu a essa pessoa, seja material ou imaterial, liberando as lembranças dos percursos e ações, num movimento de transformação e

não de esquecimento.

Ao reforçar sobre a o sentimento de pertença e ao sentimento de capital que é comum entre os não indígenas, é explicado que aquilo que era muito pessoal, eles colocam junto com a pessoa ao sepultar, como no caso a rede ou alguns artefatos.

Porém, com características mais atuais, alguns artesanatos e artefatos como cocar, capacete, arco e flecha, que têm com uma lembrança bem significativa, eles fazem troca com pessoas do povo e bens como carro, casa e moto, segue o ritmo do não indígena, mas ainda com certa dificuldade, devido a regulamentação de documento no caso de veículos.

Ao indagar sobre o mesmo assunto com Juarez Paymi, ele relata que o funeral faz parte dos rituais sagrados dos Rikbaktsa, e que guardam uma semana para as lamentações e explica:

Então, essa questão do fúnebre culturalmente é dessa forma, [...] Quando há um óbito, todas as lembranças daquele vai junto, né, vai junto. Só que de um certo tempo para cá, isso houve um pouco de mudança. É, por exemplo, a gente estava falando do lá do Barranco, tem aquele local ali com uns 3, 4 cemitérios, outros fica mais retirado, né. Talvez a própria família trouxe, por que, na ideia dele, pensou pra mim ele não foi, para mim ela não foi, para mim não morreu, né. Está vivo ainda em mim. Então, resolveu que a sepultura fosse perto da casa, né. Tanto é que antigamente era dentro da casa a sepultura, né. Tanto é que outros povos ainda mantêm isso até hoje. Nós não, tiramos de dentro de casa para deixar perto da casa do lado de fora. Para que a gente tenha assim, que a gente cuidou ele, exemplo do filho, desde lá do berço, até que depois que ele foi, nós queremos continuar cuidando dele, né. Embora que as lembranças foram junto com ele, mas no fundo no fundo ainda elas permanecem, né. Quando você olha nossa aquilo lá é nossa ele está lá hoje, né. Mas estou com uma lembrança dele, né. Então, dentro dessa situação que ainda houve essa pequena mudança, né. Antes nós tínhamos local, hoje não. O pessoal, tipo que assim, Ah, local lá público, lá está meio que, o pessoal não dá muito os cuidados da limpeza, enfim, então vou cuidar, eu vou sempre manter limpo. Nesse sentido, então eles colocam perto da casa, perto da onde que ele possa estar olhando todos os dias, né, nesse sentido. Mas antigamente era sagrado, tanto é que quando havia sepultamento era dentro da casa, dentro da casa da família, onde o sujeito morava e partiu para outro mundo (Juarez Paymi, 2024).

O relato apresentado por Juarez demonstra como era a forma de sepultamento e como foi se modificando com o tempo, revelando uma transição entre práticas tradicionais e adaptações atuais.

A sepultura, que antes ficava dentro da casa, que era o espaço sagrado de convivência e continuidade espiritual, passou a ser colocada ao lado de fora, ainda próxima, para manter o cuidado e a sensação presença do ente.

Essa mudança não rompe com o sentimento de vínculo, mas expressa uma tentativa de manter viva a memória do ente falecido de forma respeitosa e afetuosa.

A decisão de enterrar próximo à moradia reflete a ideia de que o falecido continua vivo na lembrança e no cotidiano dos familiares. Mesmo que “as lembranças vão junto”, como Juarez menciona, elas também permanecem no sentimento de continuidade e no ato simbólico de manter limpo e próximo o espaço onde repousa o corpo, reforçando o caráter sagrado da morte e o valor da presença espiritual como parte da vida.

E quando questionado sobre o porque da mudança quanto ao ritual fúnebre, que como especificado tanto por João quanto por ele, Juarez esclarece:

É o hoje mudou muito, né, nesse sentido. Por exemplo, deu trabalho para fazer aquela casa, beleza, acabou de construir, construiu, faleceu alguém lá, faleceu. Puxa, e agora, casa novinha? Ah, não vamos mudar um pouco. Vamos usar casa, vamos manter a casa. É, mudou nesse sentido. E mudou também no sentido de, em vez de ele ser enterrado lá dentro daquela casa, mas ele foi enterrado do lado de fora, perto da casa dele, mas a casa ainda permanece, continua. E claro, as lembranças também sempre juntos (Juarez Paymi, 2024).

A fala de Juarez revela um sentimento de adaptação diante das transformações culturais vividas pelo povo Rikbaktsa.

A mudança nos rituais fúnebres, antes profundamente ligados à sacralidade da casa como espaço de sepultamento, surge da necessidade prática e afetiva de preservar o lar construído com esforço. Manter viva a presença simbólica do ente querido e enterrar ao lado da casa, em vez de dentro dela, não significa esquecimento, mas uma nova forma de manter as lembranças próximas, permitindo que a vida continue sem romper os laços com quem partiu.

Diante das falas e experiências, a memória para os Rikbaktsa, não é apenas uma lembrança do que passou, mas uma força espiritual que sustenta a identidade do povo.

As narrativas dos anciãos, marcadas por dor, deslocamentos, resistência e afeto, revelam o profundo valor simbólico da oralidade como instrumento de transmissão dos saberes ancestrais, que pode ser compreendida a partir do funcionamento de um “regime de memória”, que não se limita somente a documentação produzida por fonte oficial, mas que é preciso explorar todas as fontes e relatos possíveis, a fim de produzir novas histórias e novas formas de construção de significados (Oliveira, 2016, p. 29).

Ao mesmo tempo, as adaptações observadas nos rituais, nas práticas de luto e na organização da memória mostram a capacidade de resiliência e renovação

cultural frente às pressões do mundo externo não indígena.

A preocupação com a continuidade dessas tradições, expressa nas falas, evidencia a urgência de registrar, preservar e transmitir essas memórias às novas gerações. Essa reflexão não apenas questiona a consciência histórica das culturas amazônicas, mas também problematiza a visão tradicional que tende a submergir a memória indígena em um mundo intemporal do mito (Viveiros de Castro, 2002).

Fortalecer a memória e os vínculos intergeracionais é garantir que o povo Rikbaktsa continue existindo com dignidade, consciência e enraizamento em sua história, em seu território e em sua espiritualidade. Assim, “história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas” (Sahlins, 1997, p. 7).

4.4. Contatos Históricos e Sofrimento

O contato entre povos indígenas e não indígenas na história do Brasil foi, em grande parte, marcado por processos de violência, rupturas culturais e perdas territoriais.

Ao explorar as narrativas dos Rikbaktsa sobre os primeiros contatos com a sociedade não indígena, as experiências de pacificação, as remoções forçadas para o internato de Utiariti, acabaram por gerar impactos duradouros desses processos em suas vidas e territórios.

Os relatos dos anciãos e dos professores Rikbaktsa expressam, com clareza e emoção, experiências de sofrimento vinculadas a deslocamentos, massacres, doenças, ocupação de territórios e imposição de costumes alheios à sua forma própria de viver e compreender o mundo, e que pode ser analisado acerca da violação das fronteiras da etnicidade ao citar que a

perspectiva de lugar das diferenças entre os sujeitos que a constituem e a transformam, ainda que em outros momentos as diferenças entre os sujeitos que adentraram pelo interior do Brasil ao longo dos séculos tenham sido fortemente consideradas na presente narrativa, esse aspecto é central e compreendido como força motriz das rupturas e permanências decorrentes do processo de reocupação do noroeste de Mato Grosso e da reconfiguração de seu território e sua territorialidade (Santos, 2018, p. 31).

A análise sobre contatos históricos e sofrimento busca compreender como essas memórias de contato moldam a percepção atual do povo Rikbaktsa sobre sua história e sua relação com o outro. Mais do que identificar acontecimentos isolados,

esta abordagem permite perceber o modo como essas experiências foram interiorizadas, transmitidas e ressignificadas ao longo das gerações.

Através da memória oral, os entrevistados narram não apenas os impactos objetivos desses contatos, mas também os sentimentos e consequências que acompanharam esses processos.

A história oral pode certamente ser um meio de transformar tanto o conteúdo quanto a finalidade da história. Pode ser utilizada para alterar o enfoque da própria história e revelar novos campos de investigação; pode derrubar barreiras que existam entre professores e alunos, entre gerações, entre instituições educacionais e o mundo exterior; e na produção da história - seja em livros, museus, rádio ou cinema - pode devolver às pessoas que fizeram e vivenciaram a história um lugar fundamental, mediante suas próprias palavras. (Thompson, 1998, p. 22)

Os relatos sobre os processos de contato dos Rikbaktsa, apresentam momentos de resistência e conflitos. Paulinho descreve a dinâmica desses conflitos entre etnias, na qual alega que nesses conflitos sempre haverá um vencedor e um perdedor, e enaltece seu povo ao dizer:

E o povo Rikbaktsa não era muito de ficar para trás deles. É, é, sempre foram para cima, mesmo sendo menor em quantidade. Porque, primeiro, para começar, em menor em quantidade que estou dizendo, muitas vezes são aldeias muito distante, ficava 100, 200 quilômetros de uma localidade para outra e não sabia o que estava acontecendo. Muitas vezes, para ir de uma localidade para outra, levava, a contagem era por lua, uma lua, duas lua, três lua, quatro lua, que era por mês, dois, três meses, dez luas, lá vai um ano até chegar aqui, o que o outro, ou que está acontecendo naquela comunidade, então, muitas vezes ali tá acontecendo o tempo de festa, muitas vezes era período da pescaria, caçada ou poderia estar acontecendo conflitos étnicos, onde se juntar para atacar o determinado grupo étnico (Paulo Henrique Martinho Skiripi Nambiquara, 2024).

O que pode ser percebido ao analisar este fragmento é que os processos de contato e conflito não se deram de forma passiva por parte dos Rikbaktsa. A fala de Paulinho revela que, mesmo que em determinados momentos eram menores numericamente e geograficamente desfavorecido, o povo Rikbaktsa demonstrava força, coragem e disposição para se defender frente a ameaças externas, inclusive de outros grupos étnicos.

Em relatos de seringueiros que estiveram nestas áreas, no início da aproximação com o povo Rikbaktsa narram que ao adentrarem pelas matas encontravam vasos de barro, redes e outros artefatos abandonados, caracterizadas por fugas apressadas. Mas, é preciso ressaltar que,

Até então, os Rikbaktsa eram, na fala dos seringueiros, como fantasmas

hediondos e cruéis, que infestavam traiçoeiramente as colocações dos seringueiros, roubando seus pertences e, vez por outra, matando seus ocupantes, cujos troncos eram encontrados sem membros e sem cabeça, o que fazia supor que além de tudo, eram antropófagos (Arruda, 1992, p. 161).

Os conflitos eram constantes, na qual a violência se dava de ambos os lados, e as incursões feitas por seringueiros era cada vez mais constante, e “expedições armadas foram feitas, aldeias queimadas e destruídas e seus habitantes eram mortos, se encontrados no local” (Arruda, 1992, p. 161).

Outro fator apontado por Paulinho era o uso da contagem por luas para medir o tempo dos deslocamentos reforça uma visão de mundo, caracterizada por um modo de vida seminômade, enraizada em outra lógica de tempo, revelando também as dificuldades de comunicação e articulação entre aldeias distantes. Os conflitos, segundo ele, surgiam em diferentes contextos, indicando que o cotidiano indígena era atravessado por tensões constantes.

A resistência Rikbaktsa, portanto, é marcada não apenas por episódios de violência, mas também por estratégias de sobrevivência, proteção territorial e afirmação cultural.

Esses conflitos que aconteciam entre grupos indígenas são relatados por Francisco, que ao ser perguntado se havia muito atrito entre as etnias, diz:

Havia sim, porque Cinta Larga com os Rikbaktsa, os Enawenê com os Rikbaktsa, e Manoki com Rikbaktsa, havia muito briga né, entre esses é parentes pelo território, porque eles, nós bem dizer né, na época do meu pai, os anciãos, eles queriam era ter os espaços, né, mais, agora ficamos aí, né (Francisco Urbano Pykzy Rikbakta, 2025)

A luta por territórios era constante entre os povos indígenas e, como relata cacique Francisco, os conflitos entre diferentes etnias, como os Cinta Larga, Enawenê-nawê e Manoki com os Rikbaktsa, estavam ligados à disputa por espaços tradicionais de uso e sobrevivência.

Essas tensões refletiam a dinâmica das relações interétnicas, marcadas por alianças, rivalidades e a defesa de territórios considerados sagrados e fundamentais para a os grupos diversos, em suma, o território era representado num contexto que

não se tinha nem mesmo uma definição territorial precisa, sendo incompreensível a noção de uma quantidade definida de terra, delimitada por fronteiras fixas. O território era delimitado, sempre imprecisamente e de forma movente, pelas relações estabelecidas entre eles e com outros povos indígenas que partilhavam à região (Arruda, 2003, p.42).

Ao complementar a fala, Francisco alega que seu pai dizia “que de primeiro

quase acabou com a gente”, especificando não somente os Rikbaktsa, mas também os Manoki e os Myky, em que foi ocasionado pelos conflitos constantes entre esses povos e ao dizer “agora ficamos aí, né”, reflete a tristeza de tantas lutas se resumir a territórios limitados.

Sobre esses eventos, João Tsaputai reforça que os Rikbaktsa eram muito guerreiros e enfrentavam vários grupos indígenas, como podemos observar na fala:

Bom, dos Cinta larga, assim, as pessoas contavam muito a história deles lá também, que eles foram muito guerreiros demais com esse pessoal. Tanto faz, primeiro guerreava com eles e depois eles guerreavam. Sempre teve confronto com Rikbaktsa. Mas depois. Depois que teve os contatos e tudo, e hoje eles, a gente, conversa assim, mas é com respeito, e com é a mesma coisa que não aconteceu nada (João Tsaputai, 2024).

Essa fala pode ser complementada pelo cacique Nicolau ao mencionar:

Nós e os Cinta larga, que é da região, da área do Escondido, vivia muito em conflito. Que antigamente eles falavam que nosso povo era um povo invencível na questão da tática de guerra. O povo era pequeno, mas também nunca desistiram. As vezes os Cinta Larga atacavam, depois nós. Nosso povo ia atrás e atacava, nunca desistiram. Único povo que guerreou muito foi pessoal quando morava na área do Escondido, por isso que era difícil eles entrar (Nicolau Apytsãe Rikbata, 2024).

A relação entre as duas citações mostra que um dos principais povos que os Rikbaktsa estavam sempre enfrentando eram os Cinta Larga, e que essas disputas se estendiam ao longo do tempo, marcadas por estratégias de resistência e táticas de guerra. Tanto João Tsaputai quanto o cacique Nicolau destacam o caráter guerreiro do povo Rikbaktsa, reconhecido pela bravura mesmo sendo numericamente menor.

Quando perguntado para que serviam as guerras, qual o objetivo de ocuparem novos espaços, João relata que tinham a necessidade de remédios, plantas, frutas e produtos para produção de armas e que nem sempre estavam na mesma área e por isso precisavam fazer essas incursões.

Os relatos evidenciam que, apesar das intensas rivalidades do passado, com ataques e contra-ataques por disputas territoriais, houve uma transformação nas relações interétnicas, resultando em uma convivência mais respeitosa entre os grupos. Isso pode ser baseado em alguns sistemas sociais, em que “os grupos étnicos residem lado a lado, ainda que nenhum aspecto fundamental da estrutura baseie-se nas relações interétnicas” (Barth, 2000, p. 56).

Assim, os testemunhos revelam tanto a memória de um passado de conflitos quanto a capacidade de superação e diálogo no presente, que pode ser melhor

compreendida com a seguinte explicação:

Não adianta você ter preconceito com eles. E eles também falam o que passou, passou muitas vezes, então, muitas vezes, eles falam quando as pessoas, as pessoas falam, né, então a gente tem contato com eles, mas eles, pra nós eles são bons agora, né, vou falar assim (João Tsaputai, 2024).

As diversas etnias foram percebendo com o tempo que os embates entre eles eram importantes, porém surgiram outros enfrentamentos que precisavam ser encarados e resolvidos. Percebeu-se que os preconceitos e as rivalidades antigas tornaram-se secundários diante dos desafios impostos pela presença e pela pressão da sociedade não indígena, como a luta pela demarcação de terras, a preservação cultural e a sobrevivência física dos povos.

Nesse contexto, o respeito mútuo e o diálogo passaram a ser fundamentais para fortalecer alianças e garantir a resistência dessas etnias. A fala de João Tsaputai revela essa mudança de postura, marcada por um olhar conciliador e por uma disposição em deixar os conflitos do passado para trás, valorizando a convivência atual baseada na cooperação e interação entre eles.

Ao abordar o contato com os não indígenas, surgem relatos que revelam como esse processo ocorreu e qual era a visão e a compreensão dos Rikbaktsa sobre esse momento. O recorte histórico desse período evidencia não apenas o impacto desse encontro, mas também as percepções, sentimentos e estratégias adotadas pelo povo Rikbaktsa diante das transformações impostas.

Os fatos apresentados pelos entrevistados, representa a história do povo, dita pelos anciãos e por professores da etnia que entrelaçam nos relatos já escrito por outros pesquisadores.

Assim, Paulinho ao falar sobre o período do contato com não indígenas, relata sobre os seringueiros da seguinte forma:

Então, esses senhores que trabalhava para poder atender o pedido do governo, que é com a produção da seringa. Trazia esses seringalistas pra cá, inclusive cada seringalista tinha dono. Eu vou mandar nesse grupo, eu vou mandar naquele grupo. E acabou descendo um grande grupo para essa região para cá. Onde houve os primeiros contatos com a sociedade não indígena. É lógico, que não poderia acontecer outros, a não ser tragédia com aquelas pessoas, como que eu posso dizer, intrusos, adentrando a nossa terra. E, muitos foram mortos pelos próprios Rikbaktsa e atacaram seringa, mas era uma forma do nosso povo se proteger, para que eles não viessem tomar nossa terra, para que eles não tirassem a nossa liberdade (Paulo Henrique Martinho Skiripi Nambiquara, 2024).

O relato de Paulinho evidencia a forma como o povo Rikbaktsa compreendeu

e reagiu ao processo de contato com os não indígenas, especialmente no contexto da exploração da borracha*. Ele compreende que a chegada dos seringueiros, era uma forma de atender aos interesses do governo e representou uma violenta invasão de seus territórios e pela imposição de uma lógica econômica estranha à sua realidade.

Ao descrever esses homens como intrusos, Paulinho revela a percepção de ameaça que acompanhava esses contatos, os quais desencadearam episódios de confronto e resistência. Os ataques dos Rikbaktsa contra os seringueiros não devem ser entendidos como simples atos de violência, mas sim como formas de defesa legítima de seu território, cultura e liberdade frente a uma ocupação forçada que colocava em risco sua existência enquanto povo, e foi através dos

conflitos dos seringueiros com os Rikbaktsa no rio Arinos em 1954 levaram o Pe. Dornstauder a iniciar o processo de pacificação da região. Primeiro tratou de convencer os seringueiros da relevância da “pacificação” e dedicou-se intensamente, a partir de 1956, a “pacificar os seringueiros”, que provocaram a guerra ao invadirem o território Rikbakta (Pacini, 1999, p.17).

Juarez por sua vez relata sobre o período, especificando que os Rikbaktsa tentaram manter a distância dos seringueiros, tentando evitar assim enfrentamentos, como podemos perceber:

As histórias, tem até relatos, nos anos 40 para cá, foi que o meu povo começou os primeiros contatos com os não indígenas, né. É geralmente o Rikbaktsa sempre habitou essa região, sempre ocupou essa região e naquela época estava vindo à frente de expansão, da ocupação do território matogrossense, do estado do Mato Grosso, né. Primeiros contatos com seringueiro não foi assim, logo. Tanto é que quando os Rikbaktsa percebiam que estava vindo algo ou alguém que eles não sabiam quem que era, eles procuravam se retirar daquele local para que eles não sejam vistos, né. É, sei que esse processo demorou muitos anos, então aí nesse processo de muito tempo havia conflito, entre Rikbaktsa e seringueiro. E seringueiros levaram essas informações até os padres, a missão na época (Juarez Paymi, 2024).

O distanciamento, como aponta Juarez, foi uma estratégia inicial dos Rikbaktsa para evitar confrontos diretos com os seringueiros e preservar sua autonomia diante da ameaça desconhecida que se aproximava. Ao se retirarem dos locais onde percebiam a presença de não indígenas, buscavam manter sua segurança e o controle sobre seu território, evitando assim também as doenças, como exposto por Paulinho ao dizer que:

nesses contatos houve também a infecção viral, a malária, a catapora, o sarampo, porque por curiosidade, pegava uma roupa, infectado de doença e levava para as aldeias e acabava que aquele vírus esparramava contaminando o povo. Segundo os anciãos contavam, muitos, pena que já foram, mas contavam que muitas vezes quando eles (Choro, pausa) Então,

como eu disse, assim é referente às doenças que foram pego, contraído pela contato para os anciãos contavam e quando eles contavam, eles choravam. Choravam sim, porque eles viram o parente lá contaminado, sem saber o que fazer para poder salvar aquela pessoa. Porque o remédio nativo natural já não combatia, porque são doenças diferentes, nunca visto. Então isso era estranho, era coisa da outra. É de outro mundo, então aquilo lá era estranho. Instantâneo, jamais ver um deitado ali, outro caído lá, outro caído lá e eu sem poder fazer nada e já contaminado também. Muitos faleceram à míngua. Então, assim foi destruindo a nossa e o nosso grupo étnico. Então, assim não temos, é eu acredito que todos os povos indígenas não têm uma memória muito boa, muito feliz. Mesmo assim, com a força que tinha, eles tentavam enfrentar os invasores que vinha pra dentro, é, de fora para dentro da nossa terra. Tem horas que a gente fica imaginando assim, é neste momento, chegou junto, estava chegando junto a Cruz e a espada junto, em cima do arco e a flecha e a borduna, povos inocentes sem poder de fogo poderoso como não indígena tinha naquele momento, mas tinha que enfrentar. Foi por isso que muitos dos é dos nossos anciãos, hoje já anciãos, mas eram jovens, tiveram que se render para não ser extinto de uma vez, de onde acabaram enfrentando, é indo por um internato distante de sua terra natal, distante do seu povo, distante da sua cultura, distante do seu hábitat natural. Mas isso não deixou ao longo dos anos que abalasse a resistência, a força e a vontade de lutar e voltar para a terra, até à hora que, é pensou em se retornar, as terras já estavam todas invadida. Onde andavam anos, já não podiam mais. Então, assim, foi muito difícil esse contato para o povo. Estou só dizendo isso porque eu ouvi de alguns anciãos que já faleceram, então por isso, ter a oportunidade de pesquisar alguns deles lhe perguntando justamente essa pergunta aí, é muito triste você ouvir deles diretamente, eles contando. Então assim, geralmente ele está com a esposa do lado e ele contando aí ela dando força pra ele, não pode falar, conta, isso é importante. Até para a gente que é entrevistador, muitas vezes é a gente não sente bem, mas a gente, eu precisava dessa informação. Acho que é importante, por isso que eu estou repassando o que eu ouvi diretamente deles, os anciãos (Paulo Henrique Martinho Skiripi Nambiquara, 2024).

O relato de Paulinho revela de forma comovente as consequências devastadoras do contato inicial com os não indígenas, especialmente no que diz respeito à propagação de doenças desconhecidas pelas comunidades indígenas, que resultaram em sofrimento profundo e perdas irreparáveis.

A lembrança dos anciãos, marcada por dor e choro, revela não apenas a tragédia vivida, mas também a ruptura brutal de uma lógica de cuidado tradicional que já não dava conta de enfrentar os males trazidos “do outro mundo”. Diante desse cenário, o isolamento era uma estratégia de proteção física e simbólica, uma tentativa de preservar a vida e o território diante daquilo que lhes era estranho e ameaçador.

Pensar a dor ao ouvir que “tiveram que se render para não ser extinto de uma vez, de onde acabaram enfrentando, é indo por um internato distante de sua terra natal, distante do seu povo, distante da sua cultura, distante do seu hábitat natural”, cria um nó na garganta, engasgado pela cruz dos jesuítas que

trouxe a dor, trouxe as doenças aqui desconhecidas, mas não trouxe a paz aos povos. Ficaram livres da escravidão e do trabalho forçado, mas nunca

tiveram sossego. Suas terras – lugar de perambulação, de busca de sobrevivência, de rituais, de paz de espírito – foram constantemente ameaçadas pela ganância dos colonizadores (Munduruku, 2013, p. 67).

No entanto, esse esforço de evitar o contato não impediu que os conflitos surgissem ao longo do tempo, à medida que o avanço da frente de expansão se intensificava. O relato também revela como as tensões foram sendo levadas às autoridades religiosas da época, marcando o início de um processo mais sistemático de mediação externa sobre os Rikbaktsa e que devido a isso:

A missão, teve esse, como que posso dizer, esse intuito de fazer essa frente de contato com o Rikbaktsa para, não sei se seria a palavra certa, amansar os Rikbaktsa né. É, mas enfim, mesmo assim, demorou muitos anos. Claro, sempre seguindo aquele processo que eles faziam e até hoje ainda fazem, não é. Hoje estão sendo feito pela Funai. Lá onde via o vestígio dos indígenas, eles deixavam lá presente, né. Um facão, uma faca, uma panela, um machado e largavam ali e voltavam. Quando o índio chegava ali, Rikbaktsa chegava ali, ele via aquilo, claro, nos primeiros tempos, sem saber para que que servia aquilo, né, deixava ali. Assim foi vários, por muito tempo, passou muito tempo e numa dessas viagens da missão que estava na frente de contato. Desceu o Rio do Sangue que agora, esse aqui é o Juruena, o Sangue passa mais aqui atrás. Numa aldeia, ele encontrou o primeiro indígena no mato fora da aldeia, né. Esse indígena era um rapaz jovem. Ele foi, ele é avô meu da parte da esposa minha. Nome dele é José Paulo Pomi. Ele foi o primeiro indígena a se olhar ou olhar, o padre que chegou perto dele e fala assim: Opa, eu vim trazer presente para você. Este índio pensou em correr. Mas depois ele mostrou outros objetos que os indígenas já tinham pego antes, quando deixava na localidade onde ele sempre passava, né. Ele reconheceu e fez com que ele tomasse a coragem e chegasse mais perto dele, segurasse os braços dele e conversar com ele. Claro, as primeiras conversas, as primeiras palavras, nem ele e nem o outro entendia. É através de gestos, talvez eles conseguiram se comunicar. Aí o indígena mostrou, não, a minha aldeia não é aqui, está mais longe, eu estou caçando junto com meu pai, minha mãe. Fechando um córrego para pegar os peixinhos, para a gente ir levar para nossa aldeia, fazer os nossos alimentos. O índio levou o padre até a aldeia, né. Claro, quando chegou na aldeia, a aldeia não era muito grande, era pequena, duas ou três famílias. E quando este chegou na aldeia, o pai do menino falou: uaí, meu filho trazendo alguém, né. Nossa, imagina só o impacto que deu. Eles tentaram reagir, mas aí o menino falou: este é o mesmo que deixou nossos facões, nossos machados, então é amigo. Tipo essa palavra, né, nos termos de hoje. Aí foram se amansando. Esse primeiro contato com esses indígenas desta aldeia, este fez com que levasse esse padre para várias outras aldeias para tentar apaziguar os outros, amansar os outros. Então, nesse contexto foi que a história relata, até os próprios nossos anciãos relatavam muito isso, né. Meu vô contava essa história viva. Ele falava para mim na época, eu acho que eu tinha uns 7 ou 8 anos, criança, indo para a fase de adolescente. Ele foi o primeiro índio que encontraram, porque quando a mãe estava daqui para aquela outra casa, ali, assim, mais ou menos no córrego, ajuntando os peixinhos, este menino veio aqui buscar umas folhas para covinha para amarrar os peixes dentro dele, depois ser assado. Ele e foi pegar umas pacovas para amarrar os peixes e junto trazer a Ibirá de amarrar a folha. Foi nesse momento que ele encontrou o padre João (Juarez Paymi, 2024).

A riqueza dos detalhes deste relato, mostra como se deu o contato com o padre

João Evangelista Dornstauder, missionário que participou da frente de pacificação dos Rikbaktsa a partir da década de 1950, e que passou a ser reconhecido como figura central nesse processo.

O episódio narrado, revela não apenas o primeiro encontro direto entre um indígena e o padre, mas também a estratégia de aproximação usada pela missão. A oferta de objetos como facões, machados e panelas nos locais de passagem dos indígenas era usada como tática, segundo o relato, visando estabelecer uma relação de confiança e curiosidade, preparando o terreno para um contato mais direto, fato este que é amplamente narrado por outros entrevistados e como relata Nicolau ao especificar como os outros indígenas da etnia ficaram sabendo da aproximação:

Quem aí essas pessoas que tiveram primeiro contacto aí, foi esparramado para os outros. As outras aldeias e já foram avisados lá para baixo. Naquele tempo andava muito, eles andavam muito. Depois todo mundo já ficou sabendo aí, chegaram mais para a beira do rio (Nicolau Apytsãe Rikbata, 2024).

O gesto de reconhecimento do jovem indígena ao ver os objetos já conhecidos demonstra como a presença material antecedeu a aproximação física e simbólica entre mundos distintos. Observa-se que a divulgação da novidade dessa aproximação entre Rikbaktsa e o padre João foi rápida, chegando a outros integrantes do povo e houve a vontade desse contato por parte dos indígenas, como salienta Nicolau ao dizer que “depois que todo mundo ficou sabendo aí, chegaram mais para perto do rio”.

O impacto do encontro foi profundo e imediato, sendo mediado por gestos e intenções, mesmo diante da barreira linguística, e que foi sentido e retratado, por Arruda(1992), ao retratar essa relação de aproximação do Pe. Dornstauder junto aos Rikbaktsa.

Nas suas andanças, Dornstauder chegou a localizar cerca de 40 aldeias com uma população de cerca de 1.000 a 1.200 índios. Muitas delas estavam abandonadas, ou com boa parte da população doente ou morta. Desse destino também não escaparam os grupos do Escondido. De 1957, data do primeiro encontro pacífico com Pe. João, até 1969, cerca de 75% dos Rikbáktsa pereceram, restando nesse ano uma população estimada pela MIA em apenas 250 pessoas (Arruda, 1992, p. 166).

Esse momento simbólico de dor e sofrimento marca o início de uma nova fase nas relações entre os Rikbaktsa e os não indígenas, na qual a mediação religiosa assume papel decisivo, influenciando trajetórias, deslocamentos e transformações culturais que seriam sentidas por toda a coletividade nas décadas seguintes.

Ao presenciar o relato, foi impossível não se comover ao ouvir as falas e ver a

tristeza e o choro estampado no rosto, narrando com a voz presa pelo sentimento de quem não viveu o momento, mas sentiu a dor de quem esteve lá, pertencente àquele tempo.

Diante desse cenário, o isolamento era uma estratégia de proteção física e simbólica, uma tentativa de preservar a vida e o território diante daquilo que lhes era estranho e ameaçador.

Juarez retrata sobre aqueles que estiveram neste período de contato e pacificação, especificando o “Utiariti” como uma “escola de internato”, argumentando que:

Foi bom? Por um lado, sim. Por outro lado, não. É quando a gente fala não. Por quê? A gente passou viver dentro de uma cultura que não era a nossa, que não era daquele povo, né. E como era vários povos, então aquele pessoal que foram para lá, viveram aquele processo, não foi bom porque eles foram proibidos de falar a própria língua materna deles, né. É passar se é catequizado, doutrinado. Não sei se é só essas palavras, né? Mas passar a conviver dentro do contexto da igreja. É, então muitos, quando voltaram de lá, esqueceram a própria língua, né. E não conseguiram ensinar os teus filhos. Às vezes, hoje nós temos dificuldade em falar muitas palavras na nossa língua devido esse processo, né. E esse processo tem demorado por muito tempo. E quando eu falo que por um lado foi bom, foi bom porque essa população que foi levado para lá fez com que os Rikbaktsa permanecessem até hoje, né. Porque ao longo do processo que foram os primeiros contatos até o término, não até o término do internato, mas até quando eles fizeram todo a frente de contato amansar os Rikbaktsa, as histórias falam que teve aldeia que foi dizimação total de população que moravam ali, pela primeira frente de contato que passou lá, pessoas não indígenas passou ali, deixou coisas que às vezes foram contaminadas. Claro, roupas. Naquele tempo a gente não usava roupa, mas a gente quando passou a usar, a gente já adquiriu. Então, uma das que mais afetou foi a sarampo, a gripe. Que levou quase era 100% da população a dizimar. As histórias falam que nós éramos 5000 Rikbaktsa, apenas se restou 35% ou 75% foi, e desses 35% vamos dizer que 20% foi para o internato e os 15% são daqueles que não foram para o internato é que foram contatados nos últimos anos, quando os outros já estavam lá e foram sendo trazido de volta, de novo para seu território de origem (Juarez Paymi, 2024).

Vários são os relatos que apontam para a mortandade e doenças entre os indígenas que pode ser entendida como consequência direta da introdução forçada de práticas culturais, religiosas e sanitárias.

O depoimento de Juarez Paymi revela a complexidade dessa vivência, ao discorrer sobre o internato de Utiariti como um espaço ambíguo, que por um lado, via como responsável pela preservação da vida de parte do povo Rikbaktsa; por outro, como um agente de ruptura cultural e linguística. A proibição do uso da língua materna, a catequese obrigatória e a convivência forçada dentro de uma cultura religiosa alheia impuseram aos jovens indígenas uma descontinuidade com suas próprias raízes.

A consequência desse período foi a perda parcial da língua e da capacidade de transmiti-la às gerações seguintes, afetando a transmissão da própria identidade do grupo.

A simbologia dos atos praticados pelo Rikbaktsa demonstra que “a proibição de falar a língua materna enquanto estiveram em Utiariti, talvez tenha sido o mais significativo dos desafios enfrentados por essas crianças”, acompanhado do simbolismo da “rede que representava para o índio mais do que um simples meio para se acomodar e dormir, era parte de sua identidade, um objeto que o remetia a lembranças de suas origens, seu povo” (Santos, 2018, p. 87)

Expõe ainda o trauma das epidemias, como o sarampo e a gripe, associadas ao contato com objetos e roupas contaminadas, reforçando que ocorreu foi uma profunda desorganização social e demográfica.

Ao destacar a diminuição dos números de indígenas ocasionadas por fatores já apresentado, se torna evidente o impacto devastador que foi o processo de contato para o povo, o qual Dornstauder relata os detalhes da ação para realizar o contato com os Rikbaktsas

Tinha ordem do Prelado e de meu Superior Jesuíta para pacificar [...] Considerada em si, a pacificação era também uma tarefa sócio-humanitária. Envolvido no choque entre brancos e índios, verifiquei que um contato pacífico se impunha por força das circunstâncias. Esta força das circunstâncias constituiu a fonte de motivos e critérios para a ação imediata e para a carga emocional necessária numa empresa difícil e demorada. [...] Em ação de envergadura, em frentes extensas, a ocupação seringueira atingiu de cheio a região residencial da tribo. Os Rikbáktsa reagiram. Depois das expedições de repressão dos seringueiros, queimando e destruindo roças e malocas, e matando, a luta se generalizou espacial e numericamente, envolvendo aos poucos todo o território e todos os grupos rikbáktsa. Por fim, a luta se definiu para os Rikbáktsa como defesa do espaço vital e da sobrevivência. Pacificar tornou-se tarefa de salvação de vidas rikbáktsa (Dornstauder, 1975: 28-30).

Apesar das tentativas de preservar sua cultura e evitar o contato, os Rikbaktsa foram envolvidos em um processo de dominação que resultou não apenas em perdas culturais, mas também em traumas profundos causados pelas epidemias e pelo deslocamento forçado. No entanto, esse esforço de evitar o contato não impediu que os conflitos surgissem ao longo do tempo, à medida que o avanço da frente de expansão se intensificava. Essa dor também pôde ser sentida por pessoas ligadas ao clérigo ao afirmar que

Uma vez conseguida a fala perto da confluência entre o Arinos e o Juruena,

os Rikbáktsa ultrapassaram os litígios internos e foram levados pelo Pe. Dornstauder a pacificar outros grupos ainda em guerra, interessados fundamentalmente em conseguir os bens da civilização branca. Seguiu-se um processo de solução em cadeia: um grupo facilitava a pacificação do seguinte. O território rikbáktsa cresceu desmesuradamente aos olhos do Pe. Dornstauder, muito além do que esperava. E com as doenças inevitáveis nascidas dos contatos, instalou-se uma corrida de socorro, da qual mal estão saindo hoje os missionários, com os Rikbáktsa habitando na reserva. [...] Nessas corridas de socorro, terminou a ação pacificadora de Pe. Dornstauder. O Pe. Edgar Schmidt, que tinha sido superior religioso dos jesuítas, juntou-se ao Pe. Dornstauder e por fim o substituiu, resolvendo os impasses de saúde e sobrevivência e primeiros dias de aculturação. Com a dizimação nas doenças, mais que pela guerra, os Rikbáktsa decresceram em número (Dornstauder, 1975, p. 9).

Esse processo de pacificação, foi muito além da simples cessação de conflitos armados entre os grupos indígenas. Ele representou, na prática, uma reorganização forçada das relações interétnicas, conduzida sob orientação missionária, e motivada em parte, pela promessa de acesso aos bens da chamada “civilização branca”.

A utilização dos próprios Rikbaktsa como intermediários para pacificar outros grupos evidencia uma estratégia que ampliava o alcance da missão religiosa ao mesmo tempo em que aprofundava a dependência desses povos em relação aos religiosos responsáveis pela missão pacificadora.

O crescimento do território sob influência missionária, considerado surpreendente pelo Pe. Dornstauder, revela uma percepção colonizadora que mede a expansão a partir dos marcos da presença religiosa e do controle sobre os corpos e os espaços indígenas.

No entanto, essa expansão veio acompanhada de um grave impacto, na qual também foi relatada por Paulinho, ao falar da disseminação de doenças que os povos indígenas não conheciam e contra as quais não tinham defesas, provocando uma verdadeira tragédia demográfica ao se referir ao decréscimo no número populacional Rikbaktsa.

A substituição do Pe. Dornstauder pelo Pe. Edgar Schmidt marca o início de uma nova etapa, em que os esforços passaram a ser centrados na contenção dos danos e no gerenciamento das consequências do contato, sem esquecer os méritos do Pe. Dornstauder.

Outro ponto a ser especificado aqui foram “os primeiros momentos da “aculturação”, que estava intrinsecamente ligado ao processo de pacificação, quando passa a ensinar outro idioma e apresenta novos recursos como ferramentas e vestes.

Dessa forma, a pacificação não pode ser vista como um processo neutro e

conciliador, mas, como parte de um movimento amplo de controle e assimilação na vida do povo Rikbaktsa, cujas marcas profundas na memória coletiva e nas lutas contemporâneas por território, identidade e autonomia, é acompanhada de sentimentos de dor e perda, moldado por relações de poder, compreendendo que o

território é, ao mesmo tempo e obrigatoriamente, em diferentes combinações, funcional e simbólico, pois as relações de poder têm no espaço um componente indissociável tanto na realização de "funções" quanto na produção de "significados"(Haesbaert, 2007, p. 23).

Ao indagar sobre a vivência no Utiariti, observamos uma mescla de sentimentos, conectados pelo novo e o saber cultural, disseminado nas entrevistas e observados nos detalhes da fala. Francisco fala um pouco do seu período no internato em que relata:

Olha, na naquela época, é, eu estive observando um pouco, era um sofrimento. Você não comia assim, comida né, é que nem a gente come agora aqui na própria nossa, nosso território, porque lá a comida que vinha era do, de fora né, nem do Brasil, acho que não era, a gente via aqueles alimentos que vinha na época, era tudo, é assim, é trigo, açúcar, tudo de pacote de papelão, essas coisas né, e comida para nós lá era ruim demais. Era muito ruim, um alimento ruim (Francisco Urbano Pykzy Rikbakta, 2025).

Observamos que as condições vividas no internato de Utiariti estavam marcadas por um cotidiano de privações e afastamento dos costumes alimentares e culturais tanto para o povo Rikbaktsa quanto para os demais.

O relato de Francisco evidencia como a alimentação imposta, embalada em papelão, desconectada dos saberes tradicionais, simbolizava não apenas a substituição de uma dieta, mas a quebra do vínculo com o território e com os modos próprios de existência. Ao expor que a comida vinha de fora, ruim, representava mais do que um gosto estranho, revelava a imposição de uma cultura que não dialogava com as práticas indígenas.

Assim, o internato aparece não só como um espaço de doutrinação, mas também como um lugar onde se operava uma desconexão cotidiana com a identidade originária, afetando desde a linguagem até o paladar, desde o corpo até a memória.

Quando indagado sobre como era o tratamento no internato por parte dos clérigos com os indígenas, Francisco detalha que:

Ah, eles era ruim, tinha exigência né, de não ficar querendo é, ir com os outros parentes. Vixe, ali a gente sofreu, era um sofrimento mesmo. Mas depois a gente não é quando vem embora, foi tudo normal de novo, ficou muito bom (Francisco Urbano Pykzy Rikbakta, 2025).

O tratamento no internato por clérigos aos indígenas, Francisco detalha que o sentimento era de estar longe de casa, confinado ao sofrimento de não poder se relacionar com os demais parentes de forma espontânea, vivendo sob regras rígidas e controle constante.

A convivência imposta, marcada por restrições afetivas e disciplina severa, intensificava o sentimento de isolamento e saudade, revelando o impacto emocional que esse afastamento causava nos jovens indígenas.

Esse impacto também é perceptível na fala de Nicolau, que recorda, com emoção, o momento em que foi levado ainda criança, sem entender para onde ia, e relata as noites em que chorava com saudade dos pais:

Um dia estava a escrevendo um livro da minha história, eu até coloquei “minha história e minha vida”, né. Quando cheguei, quando me levaram, trouxeram eu lá do escondido, minha mãe tinha ficado lá, mas eu não sabia para onde que eu estava indo, né. Chegava à noite, na hora de fazer acampamento, chegava a chorar e lembrava do meu pai, da minha mãe. Até chegar no Utiariti (Nicolau Apytsãe Rikbata, 2024). não há antes de chegar no Utiariti, tinha um porto, que chamava Porto Anchieta. Pela primeira vez que eu vi carro na minha vida. Aí para mim, foi falei aquele negócio é esse, eu falei, gente não conhece, mas vai ter que entrar dentro. O lugar, até foi bom, mas só que de um lado, o que é que acontece. A gente sendo indígena, se o cara tinha que colar, se tinha rede, a rede, o que era do nosso povo eles tiravam tudo, né. Tirava tudo que carregava de enfeite. Porque lá são várias etnias, até eles falavam que não podia falar mais a língua materna, porque para eles era falta de respeito, né. Aí nós começamos falar só em português. Aí, duas coisas que nós aprendeu, português e latim, e deixar a língua maternas de lado. Só que ali também tinha gente que falava a língua materna, aí nós falava escondido, né. Nós falava escondido, conversava. Então foi um lugar, um lugar pra mim que nos primeiros anos foi estranho. Fiquei 4 anos lá sem visitar minha mãe. Aí, porque se tinha que seguir tudo, as regras, tudo que eles tinham que falar, nós tinha que obedecer. Mas só que, por um lado, nós aprendemos. Aprendemos na escola e também aprendemos trabalhar. Que de manhã se tinha café da manhã, você de manhã cada um pegava sua enxada para limpar a roça até 9 horas. Pegava o seu material para estudar até 11 horas. Aí depois do almoço descansava um pouco, as vezes tinha jogo de futebol. Uma hora ia para a escola, sai só as cinco horas. Algumas coisas foram muito ruim, porque você apanhava lá, se algum fazia malandragem os outros que não tinham nada a ver, tinha que apanhar também (Nicolau Apytsãe Rikbata, 2024).

Quando perguntado qual era o sentimento que guardou do Utiariti, respondeu:

Não, eu acho que cada pessoa tem algum sentimento, mas eu, o que eu aprendi de bom hoje eu preservo ainda. Mas tem coisas que para mim, assim, a coisa de mágoa, assim eu não tenho como, sei que teve coisas ruim, mas, eu sou uma pessoa que não gosta de ficar guardando aquela coisa de mágoa. É que nem, se acaso eu brigar com uma pessoa, passa alguns dias e já estou de bem de novo (Nicolau Apytsãe Rikbata, 2024).

O sentimento das pessoas evidencia o choque cultural vivenciado no trajeto até

o internato e, sobretudo, no cotidiano em Utiariti, onde a identidade indígena era silenciada por meio da proibição da língua materna, da retirada de seus enfeites tradicionais e da imposição de regras rígidas que exigiam obediência incondicional.

Apesar de também reconhecer aspectos positivos como o aprendizado escolar e laboral, Nicolau aponta as violências simbólicas e físicas às quais eram submetidos, como os castigos coletivos, que marcaram sua experiência. Sobre os sentimentos que guarda desse período, revela uma tentativa de superar as mágoas, reconhecendo os aspectos difíceis, mas escolhendo lembrar o que foi bom.

O sentimento das pessoas que passaram pelo internato de Utiariti pode ser explicado como uma mistura complexa de dor, aprendizado e tentativa de reconciliação com o passado.

Utiariti deveria ser a realização de um ideal. O lugar de construir uma geração com atributos de civilização que cresceria isolada do fervilhamento dos embates entre índios e brancos, das doenças, das mortes e do intenso processo de desfazer e refazer dos grupos em deslocamentos tão mais frequentes quanto necessários (Áthila, 2006, p. 50).

Para muitos, a memória do internato é marcada por perdas afetivas, culturais e linguísticas, mas também por experiências que contribuíram para sua formação. Esses relatos mostram como a autopercepção dos indígenas que viveram esse processo é atravessada por ambivalências de um desejo de preservar os aspectos positivos do que foi vivido, mas também a consciência das violências que esse sistema lhes impôs.

Maria Luiza, ao relatar seu período no internato, descreve como a experiência nesse ambiente despertou um misto de sentimentos, especialmente ao mencionar a forma como a educação era exigida e como isso influenciou a maneira com que passou a transmiti-la posteriormente, como podemos observar:

Eu estive no internato, fiquei muito pouco lá também. Aí eu peguei esse sistema de não índio por educação deles, né? Aí aprendi um pouco também. Aí hoje, hoje nós, eu fica assim imaginando, eu falei. Meu povo etnia tem uma educação e eu aprendi outra educação. Aí é muito exigente, que aí eu fico pensando, né, assim, porque nois aprendeu de um tipo que nosso pessoal de nossa etnia aí já é da educação já é mais assim. É assim como, não pode gritar com criança, não pode bater, não pode brigar. Eu fico pensando em falar, mas, se a educação que eu aprendi. Então eu foi uma educação que foi muito rígido então, porque nós, no meio de nossa etnia não é desse jeito aí, eu, Aí eu vim de lá, esse que é meus irmãos de criação, porque já foram tudo. Aí eles falavam para mim, nossa educação não é surrar a criança não, tem que aprender 2 tipo de idiomas. Então você aprendeu português, aí você tem que aprender idioma nossa também. Porque se começar, você aprendeu um tipo de educação que nós, nós não podemos fazer não, mas eu fiquei pensando e fiquei refletindo nessas coisas. Falei, meu Deus, Agora sim. E

primeiro filho que eu tinha, eu batia nele qualquer coisa (risos). Qualquer coisa ele fazia os irmãos chorar e eu dar uma surra, puxa uma orelha. É, eles explicaram pra mim, falaram. Com isso, aos poucos eu fui entendendo, me falei, está bom por aí que eu vou. [...] Hum, quando eu fiquei lá um pouco aí, tenho, aprendi um pouco, só também. Eu fiquei parece que uns 3 anos, quando eu ia ter a 4 anos e nós viemos tudo embora para a aldeia, nós também, foi uma educação que a gente, gostou, muitas vezes, não gostou, bem assim. Porque regimento de não índio é rígido, né. Não podia fazer folia, não podia desobedecer, só podia obedecer o que as Freira mandava, aí se resmungasse era castigo. Aí, me castigou direito, sem merenda, sem almoço. É só janta, eu, aí eu achei uma coisa diferente de indígena, né, por que a gente? E os primeiros castigo que eu ganhei, eu fiquei pensando (risos), eu falei, poxa vida, será que toda a vida eu vou ficar desse jeito? Não vou, vou aprender então, se não, toda a vez eu vou ganhar castigo. Eu não tenho direito de comer, não sei o que, aí eu. Aí menina que já sabia ambiente lá é falar não pode resmungar, não pode falar nada, para as irmãs. Porque se você resmungar, falar palavrão assim, você ganha tapa ou se ganha castigo. Ai então não vou fazer isso não (risos), então não vou fazer isso não. Aí quando já estava lá pegando o sistema deles aí. Aí eu não desobedecia mais não, mas aí eu fazia as coisas assim, com menina e, e achei bom lá, mas só que uma coisa que a gente não gosta e tem coisa que a gente gosta de sentir toda coisa que a gente gosta. É isso aí, minha história (risos). (Maria Luiza Edezazik Rikbaktatsa, 2025).

O internato ilustra a forma como a catequização era imposta, através da rigidez do regimento do não indígena, estabelecendo as privações como forma de disciplina e controle do comportamento.

Imagem 7: Maria Luiza – Anciã Rikbaktatsa



Fonte: Arquivo pessoal, 2025

O relato de Maria Luiza revela como essa convivência a fez internalizar práticas

educativas alheias à tradição de seu povo, marcadas por castigos físicos e repressão à expressão cultural. Com o tempo, ela percebeu o contraste entre a educação aprendida no internato e os valores da sua etnia, que priorizam o respeito, o diálogo e o cuidado com as crianças. As falas se misturavam com risos, mas que, olhando nos olhos da depoente, é perceptível que os risos era uma forma encontrada para contar a sua história, sem que a dor e as lágrimas pudessem interromper.

Seu depoimento evidencia um processo reflexivo de reconstrução da própria prática, no qual dor e aprendizado se entrelaçam, revelando as tensões entre o que foi imposto e o que tradicionalmente era vivido.

Ao analisarmos a trajetória dessas pessoas enquanto indígenas, cuja vida era marcada pela liberdade e pela fartura, com espaço para caçar, pescar, plantar e coletar, observamos uma ruptura profunda ao serem inseridas em um ambiente confinado, onde o castigo se manifestava não apenas por meio de agressões físicas, mas também pela alimentação, já desvinculada de sua cultura alimentar tradicional.

A ação de retirar os indígenas de seus territórios de origem, sob a justificativa de preservar esses grupos e evitar o extermínio causado pelo contato com outros grupos indígenas e não indígenas, levou os jovens ao internato. Como aponta Juarez, essa retirada resultou em uma vacância do espaço territorial, deixando suas terras momentaneamente desocupadas e vulneráveis. Assim:

Nesse processo que houve de amansar os Rikbaktsa e levado para lá, aqui ficou vago. E nesse vago é onde veio a ocupação de latifundiários, agricultores, pecuaristas, seringueiros, garimpeiros, enfim, quando voltamos de lá, é voltaram de lá, essas nossas regiões estavam tudo ocupado, muito ocupado mesmo. E quando foi bom também é quando a missão falou, eles mesmo se enxergaram. Ah, a nossa prática não é por aí. Nós estamos fazendo algo que não, não é certo, né. Vamos levar cada nação para seu local, seu território de origem. Nessa época a gente ficou com esse território aqui, criou se então o limite, a linha seca, né. Pega de um Rio no outro e ocupou. A primeira aldeia foi o Barranco ocupado, depois de voltar do internato. E quando voltou todo mundo e os de lá também subiram para ocupar esse aqui, ele ficou pequeno. E passou muito tempo, né isso, passou muito tempo. Aí, no relato dos tradicionais Rikbaktsa, falava nossa, aqui ficou muito ocupado, né. Ou até lembranças assim, não o meu território de origem onde eu nasci, é outro lugar. O Escondido é um exemplo, Japuira outro exemplo. Só que lá estava ocupado. Os que estavam no internato, claro, já passaram a entender, né. Aprenderam a ler, conhecer é direitos, leis, enfim, né. Aí nesse nessa época, a gente já começou a se aproximar da Funai. Então aí a gente pediu que viesse estudos antropológicos, para garantir que aquele território é dos índios. Foram feito então, e depois de muita luta, saiu se então as demarcação, devolvendo a Terra para os indígenas. E, claro, ou os que estavam lá ocupando depois de nós, eles tiveram que é se retirar, né. Porque o juiz, o governo próprio, né, deu a favorável ao indígena que era território tradicional deles (Juarez Paymi, 2024).

A vacância dessas áreas, provocada pela retirada dos indígenas para o internato, como afirma Juarez, abriu caminho para a ocupação de não indígenas, como latifundiários, pecuaristas, seringueiros e garimpeiros, que passaram a explorar as terras tradicionalmente ocupadas pelos Rikbaktsa.

A fala evidencia que, ao retornarem, muitos indígenas encontraram seus territórios tomados, impossibilitando o reencontro pleno com os espaços de origem. Essa ocupação forçada gerou uma ruptura na relação ancestral com a terra e contribuiu para o deslocamento das aldeias, obrigando os Rikbaktsa a reocupar novos espaços e a lutar por seus direitos.

Essa construção social de identidade pode ser explicada por Áthila (2006), ao analisar os serviços prestados à missão pelos alunos do internato de Utiariti. Segundo a autora, os rapazes e moças ali educados desempenhavam papéis essenciais na logística da missão, ocupando cargos e funções considerados inadequados para os demais Rikbaktsa — aqueles que não passaram pelo internato. Além disso, “a catequese continuaria a ser um projeto claramente civilizatório, de educação, disciplinarização e construção de trabalhadores cristãos” (Áthila, 2006, p. 159).

Por outro lado, o internato também possibilitou que alguns indígenas aprendessem a ler, conhecer leis e compreender os instrumentos legais de reivindicação territorial. Com isso, iniciou-se um processo de articulação com a Funai e de exigência de estudos antropológicos, o que culminou, após anos de resistência, na demarcação e devolução oficial de parte dessas terras ao povo Rikbaktsa*.

Os relatos dos anciãos e lideranças evidenciam que, embora a cultura Rikbaktsa tenha passado por adaptações inevitáveis, ela mantém sua vitalidade por meio da educação diferenciada, da valorização da oralidade e da reafirmação de suas raízes territoriais e espirituais. A escola indígena, apesar de suas contradições, configura-se como um espaço estratégico para o fortalecimento cultural, permitindo que os jovens dialoguem com o mundo externo sem perder sua identidade. Compreendendo que a adaptação a esse modo de vida é, em certa medida, inevitável, a comunidade busca um ponto de equilíbrio entre a cidade e a aldeia, de modo a preservar suas raízes.

A análise desenvolvida neste capítulo demonstra que a memória, a identidade e os saberes Rikbaktsa estão profundamente interligados. Diante das transformações históricas e das pressões externas, o povo Rikbaktsa tem enfrentado desafios significativos na preservação de suas tradições, especialmente no que diz respeito à

transmissão intergeracional da língua, dos rituais e dos conhecimentos ancestrais.

Por fim, as memórias dos contatos históricos e do sofrimento vivido durante o período do internato de Utiariti reforçam a resiliência do povo Rikbaktsa. Essas narrativas não apenas preservam a história de resistência, mas também orientam as lutas atuais por direitos territoriais e autonomia. Assim, a cultura Rikbaktsa persiste não como um vestígio do passado, mas como uma força viva, em constante transformação, que projeta seu futuro a partir da sabedoria ancestral e da capacidade de reinventar-se sem perder sua essência.

5. PRODUTO

Conforme as diretrizes estabelecidas pelo Programa de Mestrado Profissional em Ensino de História (PROFHISTÓRIA), o desenvolvimento de um produto educacional de natureza audiovisual e didática, constituindo uma etapa fundamental da pesquisa, ao articular conhecimento acadêmico, metodologias de ensino e demandas pedagógicas no contexto escolar. Alinhado a essas exigências, o presente trabalho propõe como produto a elaboração de um documentário audiovisual intitulado "*Identidade, Memória e Território: Saberes do Povo Rikbaktsa*", acompanhado de um roteiro de aula, ambos elaborados de forma colaborativa com membros da comunidade Rikbaktsa e voltados à utilização no Ensino de História.

O documentário tem como principal objetivo apresentar a história do povo Rikbaktsa sob sua própria perspectiva, valorizando a oralidade, a memória coletiva e os saberes tradicionais, permitindo que os resultados da pesquisa alcancem a sociedade e promovam a reflexão crítica em diversos contextos, valorizando os saberes e as experiências de vida do povo Rikbaktsa.

O vídeo promove uma abordagem decolonial da História, contribuindo para que as pessoas compreendam o passado do Rikbaktsa de forma mais crítica e respeitosa com os povos originários, contribuindo para a reinterpretação da história regional.

A produção foi estruturada com base em eixos temáticos como: identidade cultural, cosmologia, impactos da colonização, contato com missionários, lutas territoriais e educação indígena. Os depoimentos de anciãos e professores Rikbaktsa conferem ao material uma riqueza ética e epistemológica singular, permitindo que o espectador tenha acesso a uma narrativa construída a partir do próprio povo retratado.

O produto pode ser pensado como material pedagógico e algo que possa ser utilizado pelos professores, de forma clara e flexível, analisando que,

Além de se constituírem em elementos que viabilizam a pesquisa na formação docente, são caracterizados como ferramentas pedagógicas, elaboradas pelos próprios profissionais em formação, que comportam conhecimentos organizados objetivando viabilizar a prática pedagógica (Freire; Guerrini; Dutra, 2016, p. 105-106).

O documentário, portanto, não é apenas um recurso didático, mas também uma ferramenta de resistência cultural e afirmação identitária, baseada em relatos e imagens, contribuindo para a disseminação da cultura e memória Rikbaktsa e que possa ser visto através de plataforma digital como o Youtube.com.

A estrutura do documentário foi planejada com o propósito de apresentar a história do povo Rikbaktsa a partir de seus próprios relatos, evidenciando as memórias e a relação com o território na construção da identidade. Para contemplar tais expectativas, o documentário aborda aspectos da organização social do povo, bem como os desafios contemporâneos relacionados à luta pela terra e à preservação cultural. O objetivo central foi conectar os depoimentos a imagens e fotografias, interligando-os aos sons da floresta, na tentativa de construir uma nova representação do território a partir da perspectiva Rikbaktsa.

Para potencializar o uso pedagógico do material audiovisual, foi elaborado um roteiro de aula estruturado, que orienta o(a) professor(a) com o documentário em sala de aula.

O roteiro de aula atua como complemento indispensável ao documentário, transformando a pesquisa acadêmica em uma ferramenta pedagógica de uso prático. A simples exibição de um filme, por mais impactante que seja, não garante a assimilação crítica do conteúdo. O roteiro, portanto, preenche essa lacuna ao fornecer um guia didático estruturado para trabalhar os temas abordados no documentário em sala de aula, como análise crítica das imagens e reflexões sobre a memória histórica e o papel dos povos indígenas na formação de território.

A construção do produto educacional foi guiada por uma escuta sensível às narrativas do povo Rikbaktsa, respeitando suas dinâmicas culturais, seus modos próprios de contar a história e seus direitos à representação justa. A inserção do documentário e do roteiro no contexto escolar busca não apenas ampliar o repertório crítico dos estudantes, mas também fomentar o reconhecimento da diversidade étnica, linguística e cultural que constitui a realidade sociocultural.

Dessa forma, o produto educacional aqui proposto contribui para os debates contemporâneos sobre o Ensino de História e os direitos dos povos indígenas, sendo coerente com os objetivos apresentados pelo programa do PROFHISTÓRIA, especialmente no que se refere à valorização das múltiplas vozes na construção do saber histórico e à produção de recursos que qualifiquem a prática docente nos diferentes níveis da educação básica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa teve como objetivo compreender as narrativas de memória dos anciãos e professores Rikbaktsa, seus conhecimentos e ancestralidades culturais, conectando-as aos registros já existentes, destacando suas memórias, identidade cultural e relação com o território como elemento fundamental para a compreensão da história do povo Rikbaktsa.

O trabalho teve como problema a indagação de como os anciãos e professores Rikbaktsa narram a sua história, incluindo a origem, identidade, território e continuidade cultural?

Assim, foi realizado a pesquisa e entrevistas, afim de atender a este questionamento, ao ponto que as narrativas dos Rikbaktsa revelaram uma complexa tapeçaria de experiências, permeada por uma forte identidade cultural, uma relação intrínseca com o território, e desafios impostos pela sociedade não indígena.

A luta contra o preconceito, a preservação da língua e das tradições, a busca por uma educação que contemple suas especificidades e a demanda pela autoria de sua própria história são eixos centrais de luta e resistência, que através das suas reivindicações, buscam levar à comunidade o desejo de novas gerações, com o ímpeto cultural de seus antepassados.

A valorização de suas "bibliotecas vivas" e o apoio à produção de materiais por eles mesmos, constitui passos cruciais para a garantia da memória, da cultura e do futuro deste povo guerreiro e resiliente.

Ao longo deste trabalho, foi possível perceber que a história dos Rikbaktsa é marcada por tensões, resistências e, sobretudo, por uma profunda ligação com a terra, os rios e a natureza, elementos que sustenta seus modos de vida, e fazendo disso, sua força pela resistência de seus espaços e manter assim viva a sabedoria e a história dos anciãos e a continuidade da identidade e cultura do povo.

A territorialidade, para esse povo, transcende a ideia de espaço físico e passa a representar um elo cultural, espiritual e ancestral, elemento fundamental da identidade e cultura. Isso demonstra que os territórios indígenas não podem ser vistos apenas como áreas geográficas delimitadas por leis ou tratados, mas sim como espaços de memória, de identidade coletiva e de continuidade cultural.

O território carrega consigo uma grandeza de sentimentos, que podem ser traduzidos com seus contos, mitos, crenças e também pelo significado que traz a

conexão da terra ao homem, relacionado aos espaços e locais por eles cultuados e respeitados, como exemplo, os cemitérios e as matas que ligam o espiritual ao real, numa cosmologia que orienta suas práticas cotidianas, seus rituais e sua relação com todos os seres da natureza, revelando uma visão de mundo interligada, onde o território é parte viva da existência e da organização social do povo indígena.

As adaptações nos rituais de luto e sepultamento mostram a capacidade de resiliência do povo, que transforma suas práticas sem romper com seus vínculos espirituais. Assim, a memória Rikbaktsa é viva, profundamente enraizada no território, configurando-se como um regime próprio de conhecimento e transmissão, essencial para o entendimento cultural e a continuidade histórica do povo Rikbaktsa.

No entanto, essa relação tem sido ameaçada por processos de colonização, exploração territorial e pressões culturais, que colocam em risco a transmissão dos saberes ancestrais para as gerações futuras.

A perda acelerada de anciãos, guardiões desses conhecimentos, torna urgente a documentação e a valorização dessas memórias, em que os entrevistados, fortaleceram essa necessidade, almejando deixar registros para que os mais jovens possam realizar essa transmissão.

Através das entrevistas realizadas com os anciãos e professores Rikbaktsa, foi possível acessar um rico universo de narrativas orais que revelam trajetórias de luta, adaptação e resistência frente aos impactos da colonização, da imposição religiosa e da modernização forçada, como pode ser citada as experiências vividas em um passado não tão distante como foi os casos de aproximação com os seringueiros, padres, colonos e o internato de Utiariti.

A análise aprofundada da experiência no internato de Utiariti, embora ambígua, evidenciou um espaço de ruptura cultural e linguística, onde a proibição da língua materna e a imposição de costumes alheios geraram traumas e perdas identitárias. Contudo, paradoxalmente, o internato também se configurou como um ambiente de aprendizado de novas ferramentas e conhecimentos, incluindo a leitura e o entendimento das leis, que se tornariam cruciais para a luta pela demarcação de suas terras.

A pesquisa demonstrou que a retirada dos Rikbaktsa para o internato deixou suas terras vulneráveis à ocupação por latifundiários, pecuaristas, seringueiros e garimpeiros. No entanto, a consciência política adquirida pelos indígenas formados no internato foi fundamental para a articulação com órgão governamentais, a exigência

de estudos antropológicos, culminando na demarcação e devolução de parte de seus territórios. Essa trajetória ilustra a capacidade do povo Rikbaktsa de transformar o sofrimento em luta e resistência.

Apesar de todas essas adversidades, os Rikbaktsa têm conseguido ressignificar suas vivências, mantendo vivos seus saberes e lutando pela preservação de sua língua, cultura e território.

A escuta dessas vozes nos levou a refletir sobre o silenciamento histórico a que foram submetidos os povos indígenas, bem como sobre a importância de valorizarmos outras maneiras de produzir e transmitir conhecimento, formas essas baseadas na oralidade, na ancestralidade e na vivência coletiva.

A história oral, ancorada nesse contexto, mostrou-se uma ferramenta metodológica potente para captar nuances, sentidos e sentimentos que dificilmente seriam acessados por meio de fontes documentais tradicionais. Ela nos permitiu enxergar a história não como uma linha única e linear, mas como um mosaico de memórias que se entrelaçam e se resignificam no tempo. Os relatos colhidos evidenciam como a experiência no internato de Utiariti, por exemplo, ainda reverbera nas subjetividades dos mais velhos, marcando profundamente suas visões sobre cultura, educação e pertencimento.

Outro aspecto relevante foi perceber a preocupação da comunidade com o futuro de sua juventude. A proximidade crescente entre aldeias e centros urbanos tem gerado novos desafios à preservação cultural, acentuando a alteração na cultura, o que para os Rikbaktsa interpretam como processos de aculturação e de evasão identitária.

Diante disso, torna-se ainda mais urgente promover iniciativas que fortaleçam os vínculos entre os jovens e os saberes tradicionais, utilizando a escola indígena como espaço de reafirmação cultural, e não como simples reprodutora de modelos hegemônicos. Esses modelos, frequentemente inseridos nas comunidades, refletem interesses políticos externos e transformam tais espaços em reprodutores de padrões capitalistas urbanos e europeizados.

A construção deste trabalho também evidenciou a necessidade de romper com as abordagens eurocêntricas e homogeneizadoras que ainda persistem nos currículos escolares. A inclusão das narrativas indígenas no ensino de história representa um avanço na luta por uma educação mais plural, crítica e comprometida com a justiça social.

A língua materna foi o tema mais abordado pelos entrevistados, percebendo como essa forma de transmissão tem um valor enorme para os Rikbaktsa e a necessidade de fortalecer isso tanto dentro dos espaços escolares quanto no interior das comunidades, transformando isso na pauta da resistência e enriquecimento cultural.

O povo Rikbaktsa, com sua história, seus saberes e sua cosmovisão, nos ensina que o conhecimento não está apenas nos livros, mas também na vivência, na escuta e na oralidade transmitida entre gerações, fortalecendo a identidade e a ligação profunda com o território e com os ancestrais.

Como produto desta dissertação, foram elaborados materiais que possam servir de instrumento pedagógico tanto nas escolas indígenas quanto nas escolas urbanas, promovendo o diálogo intercultural e a valorização das diferentes formas de construir o conhecimento histórico.

O vídeo documentário, em especial, busca resguardar e difundir a memória do povo Rikbaktsa, funcionando como um arquivo vivo e sensível das experiências compartilhadas ao longo da pesquisa, contribuindo para um diálogo intercultural, que envolva o universo indígena e urbano, através dos relatos e imagens dos espaços de vivência desse do povo.

Apesar dos resultados significativos, é importante reconhecer algumas limitações. A pesquisa se baseou predominantemente em relatos orais, o que, embora enriquecedor, pode apresentar vieses de memória e interpretação.

A disponibilidade dos entrevistados e as condições de registro das entrevistas também podem ter influenciado a profundidade de alguns depoimentos. Além disso, a abrangência geográfica e temporal do estudo foi delimitada, não permitindo uma análise exaustiva de todas as aldeias Rikbaktsa ou de todo o período histórico de contato.

Essa complexidade de informações sobre o povo Rikbaktsa contribuiu para uma compreensão mais profunda e nuançada das relações entre memória, identidade e território, ao mesmo tempo que destacou os limites do conhecimento produzido.

Por fim, é importante reconhecer que esta dissertação não encerra a discussão, mas abre caminhos para novas pesquisas e reflexões. O estudo da história sob a ótica indígena é um campo fértil e necessário, que desafia nossas certezas e nos convoca a revisitar os fundamentos da nossa prática como educadores e pesquisadores.

A história do povo Rikbaktsa é parte fundamental na compreensão da história

e das culturas diversas que contemplam o Estado de Mato Grosso e ao reconhecê-la, damos um passo importante rumo à construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Em suma, esta dissertação representa um passo significativo para o reconhecimento da história do povo Rikbaktsa e como ferramenta de transformação cultural no ensino de história, na qual, ao ouvir e compartilhar as vozes Rikbaktsa, reafirmamos o protagonismo deste povo na construção da sua própria história.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Verena. **Ouvir e contar: textos em história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.
- ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. **Os Rikbaktsa. Mudança e tradição**. 1992. 557f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais – Antropologia) - Pós-graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1992.
- ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. **Imagens do índio: signos da tolerância**. In: GRUPIONI, Luís Donizete Benzi; VIDAL, Lux.; Fischmann, Roseli (Orgs). **Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade**. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- ARRUDA, Rinaldo. Representação e participação indígena nos processos de gestão do “campo indigenista”: Que democracia? **Revista antropológicas**, ano 7, volume 14 (1 e 2): 35-45 (2003)
- ATHILA, Adriana Romano. **Arriscando corpos: permeabilidade, alteridade e as formas da socialidade entre os rikbaktsa (macro-jê) do sudoeste amazônico**. 2006. 512p. Tese (Doutorado em Antropologia) – Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.
- BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Tradução de Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro. Lisboa: Edições 70, 1977.
- BARTH, Fredrik. **Los grupos étnicos y sus fronteras**. La organización social de las diferencias culturales. Fondo de cultura económica. México, 1976.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. p. 185-227.
- BARTH, Fredrik. **O guru. O iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução: John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BERGSON, Henri, 1859-1941. **Memória e vida** / Henri Bergson; textos escolhidos por Gilles Deleuze; tradução Claudia Berliner; revisão técnica e tradução Bento Prado Neto. – São Paulo: Martins Fontes, 2006. – (Tópicos)
- BITTENCOURT, Circe. Identidade nacional e ensino de História no Brasil. In: KARNAL, Leandro. (Org.). **História na sala de aula: conceitos, práticas e propostas**. 3. Ed. São Paulo: Contexto, 2005.
- BONIN, Iara Tatiana. Educação escolar indígena e docência: princípios e normas na legislação em vigor. In: BERGAMASCHI, Maria Aparecida; DALLA ZEN, Maria Isabel

Habckost; XAVIER, Maria Luisa Merino de Freitas (Org.). **Povos indígenas & educação**. 2. Ed. Porto Alegre: mediação, 2012.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: Lembranças dos velhos**. - 3ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Col. Memória e sociedade. Rio de Janeiro: Editora DIFEL, 1989.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A educação como cultura**. Campinas: Papirus, 1999.

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF: Presidência da República, [1996].

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. Diretrizes Nacionais para a oferta de educação escolar indígena na Educação Básica. Brasília, DF: MEC, Secadi, [2017].

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2018.

CASTRO, S. Pereira et. al. **A Colonização Oficial em Mato Grosso: “a nata e a borra da sociedade”**. Cuiabá: EdUFMT, 2002.

CEREZER, Osvaldo Mariotto. **Ensinar história afro-brasileira e indígena no século XXI: a diversidade em debate**. 1ª ed. Curitiba: Appris, 2019.

CONSTANTINO, Núncia Santoro de. **Pesquisa histórica e análise de conteúdo: pertinência e possibilidades**. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. 28, n. 1, p. 183-194, jun. 2002.

COSTA, Rogério Haesbaert. **O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

CRESWELL, John W. **Projeto de pesquisa: método qualitativo, quantitativo e misto**. Tradução: Luciana de Oliveira da Rocha. - 2ª ed. – Porto Alegre: Artmed, 2007

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura e resistência indígena**. São Paulo: Ática, 1992.

DORNSTAUDER, João Evangelista. **Como Pacifiquei os Rikbaktsa**. Instituto Anchieta de Pesquisas, São Leopoldo: RS, 1975.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de Ligia Fonseca Ferreira; Regina salgado Campos. – São Paulo: Editora Zahar, 1968.

FANON, Frantz. **Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos**. Tradução de Sebastião Nascimento. Organização de Jean Khalifa e Robert J. C. Young. São

Paulo: Ubu, 2015.

FANON, Frantz. **Alienação e Liberdade: Escritos Psiquiátricos**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FARIA, Sheila de Castro. **A colônia brasileira. Economia e diversidade**. Editora Moderna, 1997.

FERNANDES, Joana. **Índio – Esse nosso desconhecido**. Cuiabá: editora da UFMT, 1993.

FIGUEIREDO, Geni Conceição. **Saberes docentes na escola por ciclos de formação: as perspectivas da formação continuada**. In: Ribeiro, Josete Maria Cangussú; Figueiredo, Geni Conceição (Orgs.). A política básica em Mato Grosso: efeitos sobre a oferta educacional remuneração e a valorização profissional. – Cáceres: Unemat, 2020.

FLICK, Uwe. **Introdução à pesquisa qualitativa**. Tradução: Joice Elias Costa. 3ª ed. 405 p. Porto Alegre: Artmed, 2009.

FREIRE, Gabriel Gonçalves; GUERRINI, Daniel; DUTRA, Alessandra. O mestrado profissional em ensino e os produtos educacionais: a pesquisa na formação docente. **Revista Thema**, v. 13, n. 1, p. 100–115, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.15536/thema.V13.2016.100-115.350>. Acesso em: 07 ago. 2025.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Tradução de: The interpretation of cultures. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GODOY, A . S. Pesquisa qualitativa: tipos fundamentais. **Revista de Administração de Empresas**, São Paulo, v. 35, n. 3, p. 20-29, mai/jun, 1995.

GOODY, Jack. **O mito, o ritual e o oral**. Tradução de Vera Joscelyne. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. – (Coleção Antropologia)

GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. **Memória e Relato Histórico**. Clio- Revista de pesquisa histórica, nº 23, 2005.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, Rogério. **Da desterritorialização à Multiterritorialidade**. Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina.USP, Departamento de Geografia, 20-26 de março de 2005.

HAESBAERT, Rogério. **Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na América Latina**. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO ; Niterói : Programa de Pós-Graduação em Geografia ; Universidade Federal Fluminense, 2021. Livro digital, PDF

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. Tradução de Laurent Léon

Schaffter. São Paulo: Vértice/Revista dos Tribunais, 1990.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Laís Teles Benoir. São Paulo: Centauro, 2004.

SILVA, Giuslane Francisca da. **HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2013. *Aedos*, Porto Alegre, v. 8, n. 18, p. 247-253, ago. 2016.

HARAMBOUR, Alberto; SERJE, Margarita (Ed.). **La Era del Imperio y las fronteras de la civilización en América del Sur**. Bogotá: Universidad de los Andes; Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2023.

JORNAL FOLHA REGIONAL. Ano I, nº 2. Juína: Janeiro, 1998.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu** : Palavras de um xamã yanomami/Davi Kopenawa e Bruce Albert ; tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro — 1ª ed. — São Paulo : Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **TERRITÓRIO E CIDADANIA**: Da luta pela terra ao direito à vida. [S.l.]: [s.n.], 1989.

KRENAK, Ailton. **Ailton Krenak**: Entre visões. Organização: Kaká Werá. Coordenação editorial: Sergio Cohn e Idjahure Kadiwel. Rio de Janeiro: Beco do Azogue Editorial, 2017.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. 128 p.

KRENAK, Ailton; CAMPOS, Yussef. **Lugares de origem**. 1ª reimpressão. São Paulo: Jandaíra, 2022.

KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LE GOFF, Jacques, **História e memória**. Tradução: Bernardo Leitão... [et al.]. -4ª ed. – Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. Tradução de Wilson Martins. São Paulo: Editora Anhembi Ltda., 1957.

LOBATO, Elani dos Anjos. **A etnomatemática como elo entre a pedagogia Rikbaktsa e o espaço escolar**. 2020, 181 f. Dissertação (Mestrado em ensino de Ciências e Matemática) – Pós-graduação stricto sensu em ensino de Ciências e Matemática, Faculdade de Ciências Exatas e Tecnológicas, Universidade Estadual de Mato Grosso, Barra do Bugres, 2020.

LUCIANO, Gersem dos Santos (Baniwa). **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; LACED/Museu Nacional, 2006. 232 p. (Coleção Educação para Todos; 12).

MARTINS, José de Souza. **A Vida Privada nas Áreas de Expansão da Sociedade Brasileira**. São Paulo: Editora Hucitec, 1983.

MARTINS, José de Souza. A vida privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira. In: **História da Vida Privada no Brasil 4**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 660-726.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano**. São Paulo: Contexto, 2009.

MARTINS, José de Souza. **O cativo da terra**. 9. ed. São Paulo: Contexto, 2010.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. **História Oral: como fazer, como pensar**. 2ª ed. 8ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2020.

MIGNOLO, Walter D. **A língua, a letra, o território (ou a crise dos estudos literários coloniais)**. Tradução de Tatiana Capaverde. *Dispositio*, Ann Arbor, v. 11, n. 28/29, p. 137-160, 1986.

MIGNOLO, Walter. **La idea de américa latina**. Tradução de Silvia Jawerbawn e Julieta Barba. Local: Gedisa Editorial, 2005.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política**. Traduzido por Ângela Lopes Norte. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, n. 34, p. 287-324, 2008.

MIGNOLO, Walter D. **Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade**. Tradução de Marco Oliveira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, e329402, 2017. DOI: [10.17666/329402/2017](https://doi.org/10.17666/329402/2017).

Munduruku, Daniel. **Meu vô Apolinário** ; um mergulho no rio da (minha) memória. ilustrações de Rogério Borges. - São Paulo : Studio Nobel. 2001.

MUNDURUKU, Daniel. **Em busca de uma ancestralidade brasileira**. In. PREFEITURA DE ALVORADA. Secretaria Municipal de Educação. Fazendo escola, vol.02, ano 2002.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970 – 1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012. – (Coleção educação em foco. Série educação, história e cultura)

MUNDURUKU, Daniel. **Um dia na aldeia: uma história munduruku**. Ilustrações de

Maurício Negro. São Paulo: Melhoramentos, 2012.

MUNDURUKU, Daniel. **O banquete dos deuses**: Conversa sobre a origem e a cultura brasileira. 1ª Ed digital. São Paulo: Global Editora, 2013.

MUNDURUKU, Daniel. **Vozes Ancestrais**. Dez contos indígenas. Curitiba: Champagnat, 2018.

MUNDURUKU, Daniel. **Mitos indígenas brasileiros** [livro eletrônico] / Daniel Munduruku ; ilustrações de Rosinha. São Paulo: Callis, 2020.

MUNDURUKU, Daniel. **Contos indígenas brasileiros**. Ilustrações *Rogério Borges*. 1ª ed. Digital. São Paulo: Global Editora, 2021.

NASCIMENTO, André Marques do. Desafios à elaboração curricular para a educação escolar indígena: Reflexões e alternativas de enfrentamento dos povos Karajá Xambioá e Guarani. p. (95-144). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v.7, n.1, jan./jun.2013.

NORA, Pierre. **Entre Memória e História: A Problemática dos lugares**. Tradução Yara Aun Khoury – São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1993.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 125-161, abr. 2014.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O Nascimento do Brasil e Outros Ensaios**: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

ORTIZ, Marisa Serrano. **Valorização dos saberes astronômicos de uma aldeia indígena Terena no estado de São Paulo**. 2014. 101f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Ciências, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Bauru

ORR, David W. Lugar e pedagogia. In : STONE, Michael; BARLOW, Zenobia. **Alfabetização ecologia: a educação de crianças para um mundo sustentável**. São Paulo: Cultrix, 2005.

PACINI, Aloir. **Relações Interétnicas e Territorialização dos Rikbaktsa**. 1999. 201f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Rio do Janeiro-RJ

PEREIRA, Adalberto Holanda. O pensamento mítico Rikbaktsa. **Pesquisas**. Instituto Anchieta de Pesquisas. Antropologia, nº 50, 1994.

PIMENTEL, Spensy. **O Índio que mora na nossa cabeça**: sobre as dificuldades

para entender os povos indígenas. São Paulo: Prumo, 2012.

PIRES, Paula Wolthers de Lorena. **Rikbaktsa: um estudo de Parentesco e Organização Social**. (Tese de Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. Tradução de Monique Augras. Rio de Janeiro: Estudos Históricos, 1992. v. 5, n. 10, p. 200-212.

POLASTRINI, Leandro Faustino. **Transculturação e identidades na obra de Daniel Munduruku** [recurso eletrônico] / Leandro Faustino Polastrini -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

QUEIRÓZ, Ruben Caixeta de. Educação e pensamento indígena: da alfabetização aos territórios etnoeducacionais. In: FONSECA, Marcus Vinícius. SILVA, Carolina Mostaro Neves da. FERNANDES, Alexsandra Borges (org.). **Relações étnico-raciais e educação no Brasil**. Belo Horizonte: Maza Edições, 2011.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder: Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades indígenas**. São Paulo: Ática, 1995.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. 2.^a ed., 460 p., mapas. São Paulo: Círculo do Livro, 1985.

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização: A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RÜSEN, Jörn. **Razão Histórica: Teoria da história: Fundamentos da ciência histórica**. Tradução de Estevão de Rezende Martins - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Tradução de Barbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

SANTOS, Júlio César dos. **A fronteira como lugar das diferenças: Rikbaktsa entre a igreja e o Estado (1930–1985)**. 2018. 258 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Geografia, História e Documentação, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2018.

SCHADEN, Egon. Educação indígena. São Paulo: **Conselho Regional do Senac**, 1976. Problemas Brasileiros, ano XIV, n. 152

SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por**

demanda. Tradução de Danú Gontijo e Danielli Jatobá. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SILVA, Aracy Lopes da. **Índios**. São Paulo: Editora Ática, 1988.

SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal. **Práticas pedagógicas na escola indígena**. - São Paulo: Global, 2001. – (Série antropologia e educação)

TAFFAREL, Mônica. **Sistema de contagem e os marcadores de tempo do povo Rikbaktsa**. 2018. 150 f. Dissertação (Mestrado em Ensino de Ciências e Matemática) – Universidade do Estado de Mato Grosso, Barra do Bugres, 2018.

TENEDINI, Abrelino Carlos. **Memórias do missionário Arlindo Ignácio de Oliveira**: Relação com os povos indígenas do noroeste mato-grossense (1955-1999). – Cuiabá, 2009. 127f. ; 30 cm.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. Tradução de Beatriz Perrone Moi. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 1982.

TOLEDO, Victor Manuel. **Ecologia política e novos movimentos sociais na América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

THOMPSON, Paul. **A Voz do Passado**: História Oral. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TUBINO, Fidel. del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico. in: samaniego, m.; garbarini, c. g. (org.). **rostros y fronteras de la identidad**. temuco: universidad católica de temuco, 2004.

VIEIRA, Ricardo. **Desenvolvimento e questão indígena**. São Paulo: Annablume, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento. In: encontro "visões do rio babel: conversas sobre o futuro da bacia do rio negro", 2007, Manaus. *Anais...* Manaus: Instituto Socioambiental; Fundação Vitória Amazônica, 2007. p. 1-14.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial. Tradução de Daniele da Silva Proença, Andrea Cristiane Kahmann e Márcia Rodrigues Bertoldi. **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL)**, Pelotas, v. 5, n. 1, p. 10-39, jan./jul. 2019.

SITES

ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. **Rikbaktsa**. Instituto Socioambiental, Povos Indígenas no Brasil, São Paulo-SP, 1998. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/rikbaktsa/print>. Acessado em: 17/08/2024

BARTH, Fredrik. **Los grupos étnicos y sus fronteras**. Disponível em: [www.cholonautas.edu.pe / Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales](http://www.cholonautas.edu.pe/BibliotecaVirtualdeCienciasSociales). Acessado em: 20/02/2024

FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas, CR do Noroeste de Mato Grosso. 2020. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/aceso-a-informacao/institucional/coordenacoes-regionais-funai/cr-noroeste-mato-grosso>. Acessado em: 12/11/2023

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e estatística. 2010. Disponível em: https://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/folder_indigenas_web.pdf. Acessado em 02/10/2024.

KRENAK, Ailton. **Caminhos para a cultura do Bem Viver**, 2020. Disponível em: [https://culturadobemviver.org/pdf/Caminhos para a cultura do Bem Viver Ailton Krenak.pdf?utm_source=chatgpt.com](https://culturadobemviver.org/pdf/Caminhos_para_a_cultura_do_Bem_Viver_Ailton_Krenak.pdf?utm_source=chatgpt.com). Acessado em: 13/08/2024.

MUNDURUKU, Daniel. **“Eu não sou índio, não existem índios no Brasil”**. 2017. Disponível em: <https://www.nonada.com.br/2017/11/daniel-munduruku-eu-nao-sou-indio-nao-existem-indios-no-brasil/>. Acessado em: 15/04/2024.

MUNDURUKU, Daniel. Histórias dos povos originários. São Paulo, 1999. Disponível em: <https://issuu.com/editorasei/docs/0105p240100200010-7/s/23333510>. Acessado em: 23/02/2025.

POVOS INDIGENAS DO BRASIL. RIKBAKTSa. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Rikbakts%C3%A1#Fontes de informa.C3.A7.C3.A3o](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Rikbakts%C3%A1#Fontes_de_informa.C3.A7.C3.A3o) . Acessado em: 01/10/2024.

SILVA, Jailson de Souza; KRENAK, Ailton. A potência do sujeito coletivo. Parte II. **Revista Periferias**. Disponível em: <https://revistaperiferias.org/materia/ailton-krenak-a-potencia-do-sujeito-coletivo-parte-ii/> . Acessado em: 10/10/2024.

APÊNDICE

Roteiro para entrevista aos participantes da pesquisa

- 1- Para você, como é ser indígena?
- 2- Conte-nos como você se percebe diante do não indígena?
- 3- Como a história do indígena é contada por pessoas não indígena?
- 4- Fale sobre o que você sente quando o não indígena fala dos povos indígenas de forma preconceituosa.
- 5- Conte-nos a história do povo Rikbaktsa.
- 6- Conte-nos sobre o que é Mato Grosso para o povo Rikbaktsa.
- 7- Qual o significado de território para os Rikbaktsa?
- 8- Como os anciãos e professores da etnia Rikbaktsa narram sobre suas origens, a organização da educação e a continuidade da cultura a partir do contato com o não indígena?
- 9- Qual a referência que eles tinham e têm do seu território?
- 10- Conte-nos sobre como se deu o contato do povo com o não indígena? Quem eram eles?
- 11- Como você (professor, ancião, liderança) contam a História de Mato Grosso ou de seu povo para as futuras gerações?
- 12- O que fazem para manter as especificidades da cultura Rikbaktsa?
- 13- Conte-nos sobre o ensino de história na escola e na sua aldeia.
- 14- Qual a importância para o povo, de ter uma escola dentro da aldeia?
- 15- Você gostaria de acrescentar algo que não foi perguntado nessa entrevista?

Roteiro para Documentário: Memória, Identidade e Território: Dialogando com os saberes Rikbaktsa

Tempo aproximado: 30 minutos

1. Introdução- "Nosso Caminho na Memória"

Cenas de abertura: Imagens aéreas da floresta amazônica, rios, e aldeias Rikbaktsa, alternadas com imagens de atividades realizadas pelo povo.

Narração inicial:

Mato Grosso, um estado conhecido por sua vasta biodiversidade, tradições e riquezas culturais, guardam histórias que vão além dos livros didáticos e podem despertar o nosso conhecimento sobre os povos indígenas que habitam este imenso Estado. Entre os muitos povos que habitam essa terra, os Rikbaktsa, também conhecidos na história como 'Canoeiros' ou "orelhas de pau", carregam consigo uma narrativa ancestral que desafia o tempo e a colonização.

Memória, identidade e território. Três pilares que sustentam a existência dos povos originários. Entre eles, o povo Rikbaktsa, que caminha com sua história preservada nos cantos, nas narrativas e na terra que habita. Este documentário é um convite para escutar, ver e sentir o mundo sob a ótica dos que sempre estiveram aqui.

Vozes:

"Antes que o mundo fosse como é hoje, nós, os Rikbaktsa, já estávamos aqui. Nossos ancestrais habitavam esta terra, cuidando dela e sendo cuidados por ela. Nossa história é a história desta terra e de todas as suas criaturas." (Exemplo – Ancião)

Obs:

- * Especificar o objetivo pelo qual está fazendo esse documentário
- * Falar que a história era contada pela perspectiva do colonizador e porque não falar na visão do povo colonizado.
- * A narração inicial pode ser feita com a fala do narrador e a fala do ancião

Música de fundo: Sons da floresta e cantos tradicionais Rikbaktsa.

Título do documentário

melodia suave e envolvente, criando uma atmosfera de mistério e ancestralidade.

2. O Povo Rikbaktsa: Quem São? O que é ser indígena para o Rikbaktsa?

Entrevistas com anciãos e professores Rikbaktsa:

"Nós somos os Rikbaktsa, o povo da floresta. Vivemos aqui há milhares de anos, antes

dos não indígenas chegarem. Nosso nome significa 'Povo Guerreiro'." (exemplo)

- * Origem;
- * Mito;
- * Organização;
- * Relação com a natureza;
- * Cultura;
- * Produção de alimentos, artesanato, etc.

Imagens: Aldeias, artesanato, cerimônias tradicionais, e atividades cotidianas.

Narração:

"Os Rikbaktsa são um povo indígena que habita a região noroeste de Mato Grosso, próximo ao rio Juruena. Sua cultura é profundamente ligada à floresta, aos rios e aos espíritos da natureza." (Exemplo)

Destaque: A relação espiritual com a terra e a importância da oralidade na transmissão de conhecimentos.

3. A Chegada dos Não Indígenas e o contato com outros povos.

Depoimentos de lideranças Rikbaktsa:

"Quando os brancos chegaram, trouxeram doenças, violência e destruição. Muitos de nós morreram, e nossas terras foram invadidas." (Exemplo)

* fala sobre o contato com seringueiros e outros povos indígenas que habitavam a região.

Imagens de arquivo: Fotografias antigas de expedições, mapas coloniais, e registros de conflitos.

Narração:

"A partir da expansão das frentes colonizadoras, os Rikbaktsa enfrentaram invasões de suas terras, os conflitos dizimaram grande parte de sua população. O enfrentamento dos Rikbaktsa com outros povos indígenas era inevitável." (Exemplo)

- **Destaque:** * Como se dava a relação com os outros povos indígenas;
- * Como aconteceu os primeiros contatos com o não indígena;
- * quais foram os impactos desse contato?
- * Como se deu o ciclo da borracha no Mato Grosso?
- * Processo de colonização após 2ª Guerra Mundial.

Imagens:

Fotografias de época, mapas coloniais, cenas reencenadas com o cuidado de respeitar os símbolos culturais.

Destaque:

A resistência do povo Rikbaktsa e a luta pela sobrevivência cultural. A ruptura causada no tecido social, o luto coletivo e as formas de resistência silenciosa.

4. O Contato com os Missionários

Entrevistas com membros da comunidade:

"Os missionários chegaram dizendo que queriam nos ajudar, mas trouxeram mudanças que afetaram nossa cultura. Eles proibiram nossas cerimônias e nos obrigaram a seguir suas crenças." (Exemplo)

Imagens: Missões religiosas, igrejas em aldeias, e registros históricos.

Narração:

"No século XX, a atuação de missionários católicos e evangélicos trouxe impactos profundos à cultura Rikbaktsa, muitas vezes suprimindo tradições e impondo novas formas de vida." (Exemplo)

Destaque: A ambiguidade do contato com os missionários, que trouxe tanto apoio quanto perdas culturais.

- * Como foi o contato com os missionários;
- * como ficou organizado o povo a partir do contato com os missionários;
- * Comente sobre o Utiariti.
- * Qual era o papel do internato?

5. A Luta pela Terra: Direito e Resistência

Depoimentos de lideranças e jovens Rikbaktsa:

"Nossa terra é nossa vida. Sem ela, não somos nada. Lutamos para garantir o direito de viver como nossos ancestrais viveram." (Exemplo)

Imagens: Demarcação de terras, protestos, e reuniões com autoridades.

Narração:

"A partir da década de 1980, os Rikbaktsa iniciaram uma longa batalha pela demarcação de suas terras, enfrentando fazendeiros, madeireiros e o avanço do agronegócio." (Exemplo)

- * O que representou para o povo, a perda de território;
- * O que significa a terra para o povo Rikbaktsa?

- * Como foi a luta para reconhecimento de território?
- * O impacto da exploração da riqueza pode causar ao território Rikbaktsa;
- * Quais são as estratégias de resistência do povo para a preservação do território e sua cultura?

Imagens:

Protestos, assembleias, mapas territoriais indígenas, cenas da mata sendo devastada versus áreas protegidas.

Destaque:

Território como arquivo vivo da memória coletiva. A importância da terra para a identidade e sobrevivência do povo Rikbaktsa.

6. A Cultura Rikbaktsa Hoje: Educação, Resistência e Futuro

Cenas de atividades culturais: Danças, rituais, pinturas corporais, e artesanato.

Entrevistas com jovens Rikbaktsa:

"Estamos aprendendo com nossos professores e anciãos a valorizar nossa cultura e a lutar por nosso futuro. Queremos que nossas tradições continuem vivas." (Exemplo)

Narração:

"Hoje, os Rikbaktsa buscam revitalizar suas tradições e fortalecer sua identidade, enquanto enfrentam os desafios do mundo moderno." (Exemplo)

- * Falar sobre a educação indígena, como foi o início e suas evoluções;
- * Qual a importância da educação dentro da comunidade?
- * o que pôde ser aprendido com o passado e quais perspectivas para o futuro da comunidade;
- * Iniciativas de revitalização da tradição e cultura Rikbaktsa dentro e fora da comunidade;
- * Quais os desafios enfrentados pelo povo Rikbaktsa?

Imagens:

Aulas em escolas indígenas, rodas de conversa, jovens aprendendo com os mais velhos, oficinas culturais.

Destaque: A resistência cultural e a esperança para as futuras gerações. Educação como ferramenta de empoderamento e como forma de traduzir a memória para o futuro.

7. Conclusão: O Sonho e Futuro dos Rikbaktsa

Depoimentos finais de anciãos e jovens:

"Nossa história não acabou. Continuamos lutando, resistindo e sonhando com um futuro em que nossa cultura seja respeitada e nossa terra protegida."(Exemplo)

Imagens de encerramento: Crianças brincando na aldeia, rios, e a floresta amazônica.

Narração final:

"A história de Mato Grosso não pode ser contada sem a voz dos Rikbaktsa. Eles são guardiões de saberes ancestrais e de uma conexão profunda com a terra. Sua luta é um lembrete de que a preservação da cultura e da natureza são indissociáveis. Esta é a história de Mato Grosso pela perspectiva do povo Rikbaktsa." (Exemplo)

Música de fundo: Cantos tradicionais em tom ritualístico de encerramento.

- * O sonho do Rikbaktsa;
- * o papel da educação para preservação da história e cultura;
- * Reflexão sobre a importância de contar a história sob diferentes perspectivas;
- * Falar sobre a valorização e o respeito aos povos indígenas.

8. Créditos Finais

Lista de participantes: Anciãos, lideranças, jovens e colaboradores.

Agradecimentos: Organizações indígenas, pesquisadores, e equipe de produção.

Música: Cantos Rikbaktsa e sons da floresta.

Nota: O documentário deve ser produzido em colaboração direta com o povo Rikbaktsa, garantindo que sua voz e perspectiva sejam centrais em todas as etapas do processo.

ROTEIRO DE AULA

Título: Memória, Identidade e Território: Dialogando com os saberes Rikbaktsa.

Público-alvo: Ensino Médio (2º e 3º anos).

Carga horária sugerida: 5 aulas de 50 minutos.

Objetivo geral

Compreender a história do povo Rikbaktsa a partir de suas próprias narrativas, refletindo sobre a cultura, a identidade e os impactos ocasionados pelo tempo a partir do contato com os não indígenas, de modo a valorizar a diversidade étnico-cultural reconhecendo a importância dos saberes indígenas.

Objetivos específicos

Desenvolver o pensamento crítico a partir do uso de fontes orais e audiovisuais na construção do conhecimento histórico.

Identificar elementos da cultura Rikbaktsa como os mitos, os rituais, a relação com a natureza e as formas de organização;

Analisar os impactos do contato com os não indígenas na trajetória histórica e cultural do povo Rikbaktsa;

Discutir os processos de luta por território, educação e identidade cultural, estimulando o respeito e a empatia pelas culturas indígenas.

Conteúdos abordados

- Povos indígenas no Brasil e em Mato Grosso;
- História e cultura do povo Rikbaktsa;
- Colonização, missões religiosas e seus impactos;
- Território, memória e resistência indígena;

Metodologia e recursos

Para abordar o tema, os conteúdos serão trabalhados em 5 aulas assim divididas:

Aula 1 – Introdução ao tema

Apresentação do tema da aula e contextualização sobre os povos indígenas no Brasil e no Mato Grosso.

Nesta aula será discutido alguns textos sobre os processos de colonização do Brasil e motivos que levaram essas pessoas migrarem para o território onde hoje é o Estado de Mato Grosso e compreender conceitos de território, levando-os a refletirem sobre a ligação do ser humano a natureza.

Aula 2 – Discussão do tema e exibição do documentário

Exibição do documentário: Memória, Identidade e Território: Saberes do Povo Rikbaktsa;

Orientar os alunos para observarem e anotarem os seguintes aspectos durante o vídeo:

A relação com a terra e a natureza;

O que o documentário apresenta sobre as tradições culturais;

Os impactos da chegada dos não indígenas;

A educação e os sonhos para o futuro.

Aula 3 – Debate e análise crítica

Para atender a esta aula, será realizado uma roda de conversa guiada por perguntas-chave como direcionamento para que eleve o teor do debate. Os questionamentos serão assim direcionados:

Qual sua compreensão sobre as culturas que vivem na região e próximos a cidade onde moramos?

Como o povo Rikbaktsa conta sua história?

Qual é o papel da terra para esse povo?

Quais foram as consequências do contato com os não indígenas, como missionários, seringueiros e colonizadores?

O que podemos aprender com os Rikbaktsa sobre memórias e cultura?

Conjuntamente a essas respostas, será utilizada a análise coletiva de trechos do documentário, fazendo pausas para comentários;

Por fim, farão uma comparação com o que os livros didáticos tradicionais costumam apresentar sobre os povos indígenas.

Aula 4 – Roda de conversa com o Rikbaktsa

Para esta aula serão convidadas pessoas do povo Rikbaktsa para fazer uma roda de conversa e aproveitar os conhecimentos discutidos nas aulas anteriores para

produzir questionamentos e curiosidades sobre o povo afim de gerar aproximação e respeito aos povos indígenas e em específico o povo Rikbaktsa.

Aula 5 – Atividade prática

Para esta aula, faremos a produção de um texto, que terá como propósito averiguar o grau de compreensão que cada pessoa teve das discussões e do tema.

Como sugestão de tema, poderá ser utilizado: “O que aprendi com os Rikbaktsa”, “Território e Memória: o que isso significa para mim?”, ou “Como a escola pode valorizar as culturas indígenas?”.

O professor pode criar uma exposição em cartazes ou mural com frases, desenhos e os textos produzidos sobre o povo Rikbaktsa;

Avaliação

A avaliação será diagnóstica, processual e formativa, considerando a participação ativa nas discussões e a capacidade de análise crítica do conteúdo apresentado no documentário, despertando o respeito à diversidade cultural e aos saberes tradicionais dos povos indígenas.

Recursos didáticos

Documentário Memória, Identidade e Território: Dialogando com os saberes Rikbaktsa (vídeo);

TV, computador ou projetor multimídia;

Caderno, lápis, papel para atividades;

Cópias de trechos selecionados do documentário ou transcrições de falas, se necessário;

Textos abordando temas sobre os povos indígenas.