



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MATO GROSSO
CARLOS ALBERTO REYES MALDONADO *CAMPUS*
UNIV. DEP. EST. “RENÊ BARBOUR” PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM ENSINO EM CONTEXTO
INDÍGENA INTERCULTURAL - PPGECH**



BRUNO TAVIE

**EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA:
CAMINHO PARA A CONSTRUÇÃO DA AUTODETERMINAÇÃO *BOE-BORORO***

**BARRA DO BUGRES - MT
2025**

BRUNO TAVIE

**EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA:
CAMINHO PARA A CONSTRUÇÃO DA AUTODETERMINAÇÃO *BOE-BORORO***

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ensino em Contexto Indígena Intercultural - PPGECEI da Universidade do Estado de Mato Grosso - UNEMAT, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ensino em Contexto Indígena Intercultural. Área de concentração: Ensino.

Orientador: Dr. Raimundo Nonato Cunha de França

**BARRA DO BUGRES - MT
2025**

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

T234 Tavie, Bruno.

Educação Escolar Indígena: Caminho para a Construção da
Autodeterminação Bóe-Bororo / Bruno Tavie. - Barra do Bugres, 2025.
53f.: il.

Universidade do Estado de Mato Grosso "Carlos Alberto Reyes
Maldonado", Ensino em Contexto Indígena Intercultural/BBG-PPGECII -
Barra do Bugres - Mestrado Profissional, Campus Universitário De Barra
Do Bugres "Deputado Renê Barbour".

Orientador: Raimundo Nonato Cunha de França.

1. Educação Escolar Indígena. 2. Bóe-Bororo. 3. Autodeterminação
Étnica. I. França, Raimundo Nonato Cunha de. II. Título.

UNEMAT / MTSB

CDU 37 (=1-82)

BRUNO TAVIE

**EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA:
CAMINHO PARA A CONSTRUÇÃO DA AUTODETERMINAÇÃO BOE-BORORO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ensino em Contexto Indígena Intercultural - PPGECEI da Universidade do Estado de Mato Grosso - UNEMAT, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ensino em Contexto Indígena Intercultural. Área de concentração: Ensino.

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 **RAIMUNDO NONATO CUNHA DE FRANÇA**
Data: 29/08/2025 11:12:46-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Raimundo Nonato Cunha de França
Orientador (UNEMAT/PPGECEI)

Documento assinado digitalmente
 **MONICA CIDELE DA CRUZ**
Data: 29/08/2025 12:43:03-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Mônica Cidele da Cruz
Examinadora Interna (UNEMAT/PPGECEI)

Documento assinado digitalmente
 **GEKBEDE DANTAS TARGINO**
Data: 10/09/2025 22:38:14-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Gekbede Dantas Targino - Examinadora Externa
Instituto Federal de Educação da Paraíba (IFPB)

Dedico estes estudos à Comunidade Boe-Bororo pela honra de ser pertencente a ela e aos meus familiares.

AGRADECIMENTOS

Aos meus ancestrais *Boe-Bororo*, por sua sabedoria, resistência e espiritualidade, que me guiaram até aqui. Cada passo nesta caminhada acadêmica é também um passo coletivo, construído com a força daqueles que vieram antes de mim e que continuam vivos em minha memória, cultura e identidade.

À minha família, pelo apoio, amor e incentivo constantes. Vocês são minha base e minha inspiração diária. A cada gesto, reafirmo meu compromisso com nossas raízes e com a valorização do nosso modo de ser, pensar e viver o mundo.

À UNEMAT – Universidade Estadual de Mato Grosso, por propiciar a mim e aos indígenas a oportunidade de uma formação acadêmica. Aos docentes e colegas acadêmicos que compartilharam comigo essa jornada junto ao Programa de Pós-Graduação e Ensino em Contexto Indígena Intercultural – PPGEICII.

A Dr.^a Mônica Cidele da Cruz, professora da Licenciatura Intercultural da UNEMAT, e ao meu orientador Raimundo França pelas contribuições ao trabalho, escuta, atenção e respeito à minha pessoa.

Ao antropólogo Dr. Paulo Augusto Mario Isaac, em *Boe* nomeado Juredugo Kudoro Kaworo, pela revisão antropológica, atenção e explicações teórico-metodológicas relacionadas a este trabalho. Esta dissertação também é fruto do diálogo entre saberes, entre o conhecimento acadêmico e o saber tradicional do meu povo.

Que esta pesquisa possa ecoar além dos muros da universidade e contribuir para a valorização das vozes indígenas nos espaços de produção de conhecimento.

Encerro com o coração cheio de gratidão, reafirmando meu compromisso com a educação, com a luta dos povos indígenas e com a preservação da memória e da cultura *Boe-Bororo*.

RESUMO

Educação Escolar Indígena: caminho para a construção da Autodeterminação *Boe-Bororo* é um trabalho tem como tema o nome que o próprio título sugere, enfocando a sociedade indígena *Boe-Bororo* na modernidade atual. O objeto de estudo é a educação escolar indígena desenvolvida na Escola Estadual Indígena *Korogedo Paru*, localizada no município de Santo Antônio de Leverger, Estado de Mato Grosso, tendo como elementos principais os *bakaru* (contos sagrados) e atividades pedagógicas relacionadas à cultura tradicional. Metodologicamente o trabalho foi feito com base vivência e experiência pessoal do próprio autor, pertencente à Comunidade da Aldeia Indígena *Korogedo Paru*, conhecida pelos não índios como Aldeia Córrego Grande ou General Carneiro. A metodologia utilizada foi de natureza qualitativa, e tem como técnica a autobiografia e autorrelato como mecanismos de contação da história. Parte da pesquisa é resultado de registros que o autor fez sobre elementos que formam a essência da cultura *Boe*, manifestados em rituais desenvolvidos na Aldeia Indígena *Boe-Bororo Korogedo Paru*. A outra parte foi desenvolvida na Escola Estadual Indígena *Korogedo Paru*, T. I. Tereza Cristina, em Mato Grosso. No processo de ensino, incluímos dois elementos de formação: os *bakaru* e atividades pedagógicas reveladores da essência da cultura tradicional *Boe-Bororo*. O trabalho resultou no alcance do seu objetivo qual seja o de narrar e demonstrar com fotografias alguns rituais cerimoniais funerários e seus significados, sendo eles elementos essenciais da cosmologia *Boe-Bororo*. Ficou demonstrado como o autor realizou atividades pedagógicas na escola, com a devida significação proposta pelos *bakaru*. Por meio das atividades pedagógicas, o autor trabalhou com os estudantes a autoafirmação da identidade étnica e os levou a refletir sobre a identificação de elementos essenciais que conferem ao povo *Boe-Bororo* o direito à autodeterminação socioeconômica, política, cultural e ambiental.

Palavras-chave: Educação Escolar Indígena; *Boe-Bororo*; Autodeterminação Étnica.

ABSTRACT

Indigenous School Education: A Path Toward Boe-Bororo Self-Determination is a study whose theme is suggested by its title, focusing on the Boe-Bororo indigenous society in the modern world. The subject of study is indigenous school education as practiced at the Korogedo Paru State Indigenous School, located in the municipality of Santo Antônio de Leverger, in the state of Mato Grosso, with the bakaru (sacred tales) and educational activities related to traditional culture as its main elements. Methodologically, the study was based on the author's own lived experience and personal background as a member of the Korogedo Paru Indigenous Village Community, known to non-Indigenous people as Aldeia Córrego Grande or General Carneiro. The methodology employed was qualitative in nature, utilizing autobiography and self-narrative as techniques for storytelling. Part of the research is based on records the author compiled regarding elements that form the essence of Boe culture, as manifested in rituals performed in the Boe-Bororo Korogedo Paru Indigenous Village. The other part was conducted at the Korogedo Paru State Indigenous School, T. I. Tereza Cristina, in Mato Grosso. In the teaching process, we included two educational elements: the bakaru and pedagogical activities that reveal the essence of traditional Boe-Bororo culture. The study achieved its objective, which was to describe and illustrate through photographs certain ceremonial funeral rituals and their meanings, as these are essential elements of Boe-Bororo cosmology. It was demonstrated how the author conducted educational activities at the school, incorporating the appropriate meanings proposed by the bakaru. Through these educational activities, the author worked with the students to foster the affirmation of their ethnic identity and led them to reflect on the identification of essential elements that grant the Boe-Bororo people the right to socioeconomic, political, cultural, and environmental self-determination.

Keywords: Indigenous School Education; Boe-Bororo; Ethnic Self-Determination.

KOBORIREU

Awu parore jiboe, pagagore jiboe, kurire, makare, otobijiboere, ukarugure paga, boe emagore jiboe raire, makare, kurire jii aino, awu paedu aino du kae, toro jaoboe, pagodadaiwuge erudu iware inuba turo mode, inuba tago mode, boe rakare ei marigudu, ero ego akedure toro ewogai, eregidaji, awu barae eigoia, ere turemo pago mototo, ere tuburedo pai, awu paeda kurireu kae, ire aino brasil. Nowu inodu koia erudu iware inuba paro, pagago kurireu, roia, bakaru boe pagi paedure otoi. Awu maragodae toro boejamedu boe Parugajeje, iegidaere, ukarugure paga, otobijiboere, nowu inodu kodiboere. Awu maragodae je onare awu bapera epage pagore erudu iwawo, boe pagi pagore ekudu iwawo, ekudu jetorowo, erudu iwawo inuba ure, inuba boere, kodiba boe pagi paeku tugudure toro pagododai toro baruto, toro poboto, toro mototo inuba ure, inuba umode.

Makore-jiboereu: Bororo; Boe; Baa.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Pariko <i>Boe-Bororo</i> pertencente ao autor	23
Figura 2 - Dança do <i>Iwodo</i>	24
Figura 3 - Dança do <i>Iwodo</i>	24
Figura 4 - Dança do <i>Toro</i>	25
Figura 5 - Dança do <i>toro</i>	25
Figura 6 - Dança do <i>Kaiwo</i>	26
Figura 7 - Dança do <i>Mano</i>	26
Figura 8 - Dança do <i>Parabara Doge</i>	27
Figura 9 - Planta da aldeia <i>Boe-Bororo</i>	28
Figura 10 - Aldeia <i>Korogedo Paru</i> . T. I. Tereza Cristina	29

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 AUTOBIOGRAFIA E MINHA VIDA BOE	13
2.1 Meu lugar no mundo	14
2.1.1 O Posto Indígena General Gomes Carneiro	14
2.1.1.1 A Educação Escolar após 1980	15
2.1.1.1.1 Multiplicidade de denominações históricas.....	19
2.2 Organização social e parentesco dos <i>Boe-Bororo</i>	20
2.2.1 Vida Cerimonial dos <i>Bororo</i>	22
3. ORGANIZAÇÃO E POLÍTICA TRADICIONAL DOS BOE-BORORO	29
4. AUTODETERMINAÇÃO E EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA – BAKARU E ATIVIDADES PEDAGÓGICAS	32
4.1 Os <i>bakaru</i>	33
4.1.1 Atividades pedagógicas da cultura autóctone.....	34
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	43
REFERÊNCIAS DE LEITURA.....	46
APÊNDICE	47

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como tema a educação escolar indígena e a autodeterminação da sociedade *Boe-Bororo* na modernidade atual. O objeto de estudo é a educação escolar indígena, tendo como foco os *bakaru* (contos sagrados) e atividades pedagógicas relacionadas à cultura tradicional.

Este trabalho foi feito com base na minha vivência na Comunidade da Aldeia Indígena *Korogedo Paru*, localizada na Terra Indígena Tereza Cristina, município de Santo Antônio de Leverger, Mato Grosso. Eu nasci e cresci nesta Aldeia. Lá eu me tornei o primeiro professor indígena *Boe-Bororo* do lugar em fevereiro de 1992, conforme contrato realizado com a Secretaria Municipal de Educação de Santo Antônio de Leverger.

Tradicionalmente, nós nos denominamos *Boe*, termo que se traduz como “verdadeiros seres humanos”. Somos reconhecidos como um dos povos originários mais antigos das Américas. Nossa trajetória histórica é marcada por uma rica e ancestral tradição cultural. Originalmente estabelecidos na região que hoje corresponde ao Estado de Mato Grosso, estruturamo-nos a partir de princípios espirituais, sociais e territoriais, sustentados por uma relação de profunda interdependência entre o ser humano e a natureza. É a partir dessa relação simbiótica que construímos nossa cosmovisão, abarcando tanto as dimensões físicas quanto espirituais do mundo.

O contato com os colonizadores e os desafios impostos pela modernidade atual trouxeram impactos profundos para os *Boe*. Entretanto, a resistência cultural tem sido uma marca constante desta etnia, que mantém viva suas tradições, práticas e valores.

Este texto relata aspectos fundamentais da história, organização social e cultural *Boe-Bororo*, evidenciando sua importância no contexto da diversidade cultural brasileira. Originalmente, o termo *bororo* significa “pátio da aldeia”, local que demarca a organização social do povo, tendo sido apropriado pelos estudiosos e exploradores nos primeiros contatos. Antigamente, pelo fato de os colonizadores não saberem que as diversas aldeias do Estado eram habitadas pela mesma etnia, eles identificavam os indígenas por diversos nomes: Coxiponé, Araripoconé, Araés, Cuiabá, Coroados e Porrudos. Esses nomes não representavam distinções culturais significativas, mas sim diferenças regionais observadas por missionários, bandeirantes e colonizadores.

O objetivo principal deste trabalho é narrar e demonstrar com fotografias alguns rituais cerimoniais funerários e seus significados, sendo eles elementos essenciais da cosmologia *Boe-Bororo*, de modo que a partir deles a sabedoria ancestral possa ser reafirmada em

atividades pedagógicas na escola com a devida significação proposta pelos *bakaru*. Também tem o objetivo de, a partir desse conhecimento vivido na Comunidade e reafirmado na Escola, identificar os elementos essenciais que nos conferem o direito à autodeterminação socioeconômica, política, cultural e ambiental.

A metodologia utilizada foi de natureza qualitativa e teve como técnica a autobiografia e autorrelato como mecanismos de contação da história.

Parte da pesquisa é resultado de registros que eu fiz sobre elementos que formam a essência da cultura *Boe*, manifestados em rituais desenvolvidos na Aldeia Indígena *Boe-Bororo Korogedo Paru*. A outra parte foi desenvolvida na Escola Estadual Indígena *Korogedo Paru*, T. I. Tereza Cristina, em Mato Grosso. No processo de ensino, incluímos dois elementos de formação: os *bakaru* e atividades pedagógicas reveladores da essência da cultura tradicional *Boe-Bororo*.

O referencial teórico amparou-se em autores reconhecidos pelos seus trabalhos antropológicos, etnográficos e linguísticos, tais como Cesar Albisetti e Ângelo J. Venturelli que escreveu a clássica Enciclopédia Bororo da qual extraímos o *bakaru* que nos serviu de ilustração; Paulo Augusto Mario Isaac que escreveu várias obras sobre a educação escolar indígena *Boe-Bororo*, sendo que as obras citadas aqui tratam diretamente da nossa temática inclusive em termo teóricos e sobre a educação escolar *Boe-Bororo* na Comunidade *Korogedo Paru*. Sílvia Caiubi Novaes e Silva escreveu várias obras sobre os *Boe-Bororo*, sobretudo, nas décadas de 1970 e 80. M. Silva e L. Souza abordaram questões relacionadas à multiplicidade de identidades atribuídas aos *Boe-Bororo*. J. Almeida e Roque Laraia foram teóricos a quem absorvemos informações mais gerais sobre territorialidades e cultura respectivamente.

Este trabalho está organizado em mais três capítulos: Capítulo 2 – Autobiografia - minha vida *Boe*, no qual descrevo minha trajetória formativa e minha construção social; Capítulo 3 - Organização social e política tradicional dos *Boe-Bororo*, em que trato do assunto explícito no título, e o Capítulo 4 – Autodeterminação e Educação Escolar Indígena – em que apresento o *bakaru* enquanto atividade pedagógica de conscientização sobre o autoconhecimento étnico para a autodeterminação do povo. Por fim, no capítulo Considerações Finais, retomo os objetivos deste estudo e os principais pontos abordados.

Assim, esta dissertação pretende contribuir para a proposição de instrumentos pedagógicos e reflexivos que fortaleçam a autodeterminação *Boe-Bororo*, respeitando sua cosmovisão, sua organização social e seu direito inalienável de existir conforme sua própria forma de ser e estar no mundo.

Destaco que optamos, neste trabalho, por uma construção que dialoga com os saberes não indígenas, mas que tem como foco principal a cosmologia autóctone e a situação social em processo de transpermanência, a partir do olhar do autor-pesquisador como pertencente ao povo *Boe-Bororo*.

2 AUTOBIOGRAFIA E MINHA VIDA BOE

Este capítulo tem como objetivo descrever a trajetória da formação pessoal e construção social do autor.

Eu sou Bruno *Tavie*, membro da etnia do povo *Boe-Bororo*. Minha residência, desde que nasci, é na aldeia *Korogedo Paru*, também conhecida pelos colonizadores como Aldeia Córrego Grande. Até o início da década de 1990, a Terra Indígena era conhecida como Gomes Carneiro, devido ao nome do Posto Indígena até então situado na T. I. Tereza Cristina, localizada no Município de Santo Antônio de Leverger-Mato Grosso. O nome do Posto Indígena, General Gomes Carneiro, foi dado pelo Mal. Cândido Mariano da Silva Rondon em homenagem ao seu amigo. Atualmente, ainda há quem confunda o nome da Aldeia *Korogedo Paru* com o nome do Posto Indígena Gomes Carneiro. Outra denominação que merece explicação é sobre Córrego Grande: a aldeia foi construída à margem de um córrego afluente do rio São Lourenço, nomeado Córrego Grande que é a denominação, mas não a tradução literal, na língua portuguesa de *Korogedo Paru*.

Eu sou filho de Valentim Metiadugo e Emília Toruce, ambos eram lideranças tradicionais e hoje são falecidos. A minha mãe faleceu no ano de 2011 e o meu pai faleceu no ano de 2012.

A minha trajetória de vida começou na aldeia acima mencionada onde nasci e cresci. Eu nunca morei em outras aldeias, mas conheço todas as aldeias existentes onde o povo *Boe-Bororo* convive atualmente. Comecei aprendendo a educação indígena ali, onde dei os meus primeiros passos. Aprendi a língua materna no convívio cotidiano com meu povo, e nessa comunidade dei grandes passos na nossa cultura tradicional e conheci o funcionamento da sociedade *Boe* e a sua organização social. Assim, eu aprendi a construção das casas na aldeia, os nomes de pertencimento clânico e a divisão dos clãs *Tugarege* e *Êcêrae* e seus subclãs. O clã ao qual pertenço é o *Tugarege*, sendo que o meu subclã é o *Apiborege*.

Quando comecei a entender a língua portuguesa, minha segunda língua, eu tinha nove anos de idade. Entrei na escola como aluno para estudar e frequentar a sala de aula, em uma escola que ainda era tradicional, construída de pau-a-pique e coberta de palhas. Sua construção foi um trabalho realizado com muito empenho e dedicação da Comunidade. Nesta época, a professora era uma irmã catequista franciscana de nome Maria Ossemer. Ela ficou conhecida como sendo a primeira professora da aldeia Córrego Grande porque ela morava conosco e foi a primeira a colocar o ensino bilíngue na escola. Foi ela quem me alfabetizou e

me deu a chance de ser o primeiro professor-monitor de língua materna, fato ocorrido em 1992 (Isaac, 2018, p. 196)¹.

2.1 Meu lugar no mundo

O meu lugar no mundo é a Terra Indígena Tereza Cristina, a sociedade a qual pertencço é a *Boe-Bororo*, a minha moradia permanente é na Aldeia *Boe-Bororo*, o meu clã é o *Apiborege Tugaregedo*, o bororo, o *baito* e a minha casa é onde eu convivo com os meus familiares e parentes. A escola indígena é onde eu trabalho, mas ela não é apenas onde eu tiro o sustento de minha família. Ela é onde eu exerço a função de professor interétnico, onde eu procuro ensinar as coisas da cultura *Boe-Bororo* e as coisas do mundo no qual estamos inseridos com toda a humanidade. Abaixo, eu mostro alguns aspectos desse lugar físico, social e cosmológico da minha etnia.

2.1.1 O Posto Indígena General Gomes Carneiro

No ano de 1910, O Estado brasileiro criou o Serviço de Proteção ao Índio e a Formação dos Trabalhadores Brasileiros (SPI). Sua função era criar e proteger reservas indígenas e tutelar os povos originários. Desde então, foi reservada a Terra Indígena Tereza Cristina, onde foi instalado o Posto Indígena (PIN) General Gomes Carneiro. Em 1967, o SPI foi extinto e o Estado criou a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

As casas do PIN foram construídas de alvenaria, à margem direita do Rio São Lourenço. Elas serviram de moradia para os servidores indigenistas designados para trabalhar com os *Boe-Bororo*. Na primeira metade do século XX, a população indígena chamava o local de hospedaria pelo fato de o Marechal Rondon ali hospedar-se com sua equipe para trabalhar nas instalações das linhas telegráficas. Posteriormente, na segunda metade do século, foram construídas, também, uma escola de alvenaria da FUNAI e um posto de saúde para atendimentos de emergência.

Outra instalação construída pelo SPI foi o campo de aviação de pouso para atender as emergências de saúde, levando os doentes e os funcionários do órgão em serviço para Cuiabá, capital de Mato Grosso. O serviço de saúde trabalhava como “Equipe Volante de Saúde (EVS): as equipes percorriam as áreas indígenas e eram constituídas de um médico, um odontólogo e um oftalmologista. Eles coletavam sangue, escarros, fezes e outros exames,

¹ A história da educação escolar indígena em *Korogedo Paru* consta no livro *Irmã Maria Cibaibo Ossemer – uma missionária franciscana entre os índios Boe-Bororo de Mato Grosso* (Isaac, Paulo A. M., 2018, 287 p.)

cujos materiais eram levados para os laboratórios em Cuiabá. A partir da criação da FUNAI as vacinas sempre foram mantidas em dia. Entre 1967 e 1990, a FUNAI disponibilizou recursos para a saúde indígena e os serviços eram realizados pelo próprio órgão, fato que foi alterado com o processo de municipalização e terceirização da saúde indígena a partir de 1992.

Quanto à escola indígena, apesar de ter um prédio de alvenaria construído no PIN, até o ano de 1980, ela nunca atendeu a Comunidade adequadamente. As crianças Boe-Bororo estudavam, no entanto, não conseguiam concluir os anos letivos. O motivo é que os professores que lecionavam eram os parentes do chefe do Posto Indígena Gomes Carneiro. O chefe do posto era um servidor da FUNAI, e quando ele ia embora, sua família e os parentes também iam juntos, o que sempre prejudicava as aprendizagens dos alunos, pois não concluíam o ano letivo. Essa situação foi resolvida somente com a chegada, a convite da Comunidade, da Irmã Maria Ossemer que veio morar na Aldeia, onde conviveu com os Boe durante vinte e três anos. A Irmã Maria Ossemer e a Comunidade construíram uma escola de palha na própria Aldeia onde ela desenvolveu, como já foi dito, o ensino bilingue. A aldeia *Korogedo Paru* fica a uma distância de dois quilômetros do antigo PIN Gomes Carneiro.

Segundo as nossas ancestralidades e até na atualidade, os nossos anciões denominam esta aldeia com o nome original do córrego, já sua língua materna *Korogedo Paru*. Os não indígenas também chamaram a aldeia com o nome que eles, *braedo*, deram ao córrego, ou seja, Córrego Grande. *Korogedo Paru* e Córrego Grande têm significados semânticos diferentes.

2.1.1.1 A Educação Escolar após 1980

A nossa escola é denominada com o mesmo nome da Aldeia: Escola Estadual Indígena *Korogedo Paru*.

Devido ao fracasso da escola da FUNAI instalada no PIN, com o passar do tempo, nossos anciões chegaram à conclusão de solicitar do Bispo Diocesano de Rondonópolis uma professora da Congregação das Irmãs Catequistas Franciscanas. No ano seguinte, em 1980, começamos a estudar na escola com esta professora Maria Ossemer. O contrato do trabalho dela foi através da antiga 5ª D. R. Delegacia Regional da Fundação Nacional do Índio, FUNAI de Cuiabá-MT.

A comunidade indígena desta aldeia fez um trabalho muito bom, sem o apoio da FUNAI e sem o apoio do município de Santo Antônio do Leverger-MT ao qual éramos

ligados. Os homens conseguiram construir a escola de pau-a-pique e coberta de palhas de indaiá² com o objetivo de os jovens indígenas desta comunidade serem alfabetizados e, também, concluírem o Ensino Fundamental na nossa própria aldeia.

As nossas carteiras e mesas eram de dois paus fixados no chão e as tábuas eram colocadas em cima e pregadas com os pregos. A construção desta escolinha era próxima da aldeia, onde a professora tocava o sino, e todos os alunos e a comunidade toda escutava o sino tocar.

No ano de 1980, comecei a estudar na escola o meu 1º ano, conhecido como a antiga 1ª série. Eu estudei com a idade de (09) nove anos. Essa professora, Irmã Maria Ossemer, alfabetizou todos aqueles alunos que estudavam naquela época. Com ela, a nossa turma estudou da 1ª série até à 4ª série, porém, não davam mais sequência nos estudos. Com o passar do tempo, as turmas que concluíram a 4ª série formaram uma grande turma para fazer a 5ª série.

Por este motivo, começamos a estudar no período noturno na mesma escolinha que a comunidade construiu. Eu sou dessa turma que estudou com a luz das lamparinas, velas e lampião nessa época. A professora Irmã Maria Ossemer veio lecionar na aldeia Córrego Grande em 1980 e lá permaneceu até o ano de 2003, quando ela se aposentou e saiu da aldeia por motivos de saúde. Sua brilhante missão e jornada de trabalho com o nosso povo *Boe-Bororo* aconteceu durante 23 anos como professora nesta aldeia.

Com o apoio e a ajuda do trabalho realizado pela professora Irmã Maria Ossemer, ela me instruiu e me preparou para dar aula, ensinou-me como fazer planejamento das aulas e ensinar para as crianças do meu povo. Assim, fui me aperfeiçoando na criatividade/atividade de como lecionar, e isso se tornou um riquíssimo trabalho para o meu aprendizado, para transmitir esses conhecimentos para o meu povo *Boe-Bororo*. Como eu sabia me expressar muito bem, quanto à gramática, na língua materna do meu povo, eu escrevia no quadro os nomes das pessoas na língua materna e os nomes dos animais, peixes, pássaros, répteis, insetos, árvores e frutas silvestres. Também ensinava escrever bilhetes na língua materna. Eu ensinava para os alunos as duas línguas, a língua portuguesa e a língua materna.

No ano de 1992, fui contratado como professor pelo município de Santo Antônio de Leverger Mato Grosso. Nessa época, eu tinha 21 anos de idade, e eu sempre tive o apoio da comunidade *Boe-Bororo* da aldeia Córrego Grande, além do pronto apoio e incentivo positivo

² Palmeira cujo nome científico é *Attalea dubia* (Arecaceae). Suas folhas são resistentes ao tempo, podendo manter-se por até seis anos de boa duração, enquanto outras palmeiras do cerrado se deterioram após dois ou três anos.

da professora Irmã Maria Ossemer. Assim, eu sou o pioneiro dentre os professores *Boe-Bororo* da T. I. Tereza Cristina. Sempre tive um olhar positivo para a minha comunidade, para refletir, retribuir e contribuir com os meus conhecimentos dando apoio, esclarecimentos e incentivo na medida do possível e do meu alcance.

Com o passar do tempo, no ano de 1995, surgiu o Projeto Tucum para Formação de Professores Indígenas em níveis de magistério de Segundo Grau. Ele nos habilitou para o magistério de 1ª a 4ª séries. Em *Korogedo Paru*, foram selecionadas, com o aval da Comunidade, que emitiu uma carta de autorização e apoio, as seguintes pessoas: Bruno *Tavie*, Benedito Pereira Júnior *Bakorokaro*, Daniel *Koriga*, Dário *Brame*, Evaristo *Kiga* e Gilberto *Kia*. Durante o Curso, duas pessoas de outras aldeias Boe-Bororo se juntaram aos alunos de *Korogedo Paru*: Neide *Gereguinha* (A. Tadarimana) e Sebastião Marques *Aquiricodureu* (*Piebaga*).

A sede da 1ª etapa do curso Projeto Tucum foi a Terra Indígena Meruri, com a participação dos Cursistas Indígenas das seguintes Aldeias do Povo Boe-Bororo: Perigara - município de Barão de Melgaço, *Korogedo Paru*/Córrego Grande - município de Santo Antônio de Leverger, *Piebaga* - município de Santo Antônio de Leverger, *Pobore*, *Praião* e *Tadarimana* - município de Rondonópolis, Garças - município de General Carneiro e *Meruri* - município de General Carneiro.

O curso do Projeto Tucum passou por quatro municípios de diferentes lugares: 1ª etapa: Aldeia *Meruri* - município de General Carneiro, 2ª etapa: no centro diocesano - município de Rondonópolis, a 3ª etapa: na cidade de Santo Antônio de Leverger, e a 4ª etapa na sede da CICAF – Congregação da Irmãs Catequistas Franciscanas, no distrito de São Lourenço de Fátima - município de Juscimeira, onde concluímos o nosso curso em 03 de março de 2001.

De 2004 para 2005 foi feito um projeto para criação de uma nova escola. A sua tramitação na Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso/SEDUC seguiu para o processo de estadualização de uma nova escola de alvenaria para a comunidade de Córrego Grande. No ano de 2007, a escola passou a funcionar pelo Estado com o nome de: Escola Estadual Indígena “*Korogedo Paru*”. Com muita luta das lideranças e professores, conseguimos aprovar o projeto de construção para o funcionamento pelo Estado. A luta da direção integrou a coordenação da escola e das lideranças *Boe-Bororo* desta aldeia, juntamente, com a contribuição da FUNAI de Rondonópolis. Assim, os atendimentos administrativos eram todos realizados na Secretaria de Estado da Educação - SEDUC-MT - em Cuiabá.

A primeira turma que se formou em nível de Ensino Médio foi no ano de 2001. Naquele ano, tivemos a inauguração do novo prédio escolar na Aldeia, construído pelo Governo do Estado.

Em 2012, tivemos um projeto elaborado pelos próprios gestores da escola e encaminhado para SEDUC, solicitando um curso de ensino médio profissionalizante na área de magistério intercultural, onde participaram trinta alunos de várias aldeias *Boe-Bororo*: *Perigara* - Terra Indígena *Perigara*, *Korogedo Paru*/Córrego Grande e *Piebaga* - Terra Indígena Tereza Cristina, *Pobore*, *Jurige*, *Praião*, *Tadarimana* - Terra Indígena Tadarimana e *Meruri* - Terra Indígena *Meruri*. A sede desse curso foi na aldeia Córrego Grande. Na mesma época, também solicitamos o curso de Educação de Jovens e Adultos (EJA), devido as demandas dos alunos para o seu funcionamento.

Quando nossa Escola Estadual Indígena *Korogedo Paru* foi definitivamente estadualizada, eu, Bruno Tavie, fui designado como primeiro Diretor e assumi o trabalho conjunto com toda a nossa Comunidade.

A minha trajetória de estudos e os trabalhos realizados com esta comunidade sempre me depositaram uma grande confiança. Eu fui indicado com professor, fui designado como diretor desta escola, fui nomeado como coordenador desta escola e depois a comunidade me elegeu como o cacique para conduzir os trabalhos com toda a população desta aldeia. Eu conduzi os meus trabalhos como cacique durante quatro (04) anos. Atualmente, estou assumindo o papel de professor e no Conselho de Educação Escolar Indígena (CEEI) pela SEDUC – MT.

Este ano que transcorre 2023, estou assumindo as disciplinas de História, lecionando para a turma do 6º Ano do Ensino Fundamental no período matutino; as disciplinas de História para as turmas do 7º, 8º e 9º Ano do Ensino Fundamental do período vespertino; as disciplinas de História e Filosofia para as turmas do 1º, 2º e 3º Ano do Ensino Médio no período noturno.

A nossa população desta aldeia tem dois vínculos de redes de ensino: municipal e estadual. A Escola Municipal de 1º Grau Cadete *Adugo Kuiaru*, permaneceu com a Educação Infantil pelo Município de Santo Antônio de Leverger Mato Grosso. A denominação desta escola é uma homenagem a um Bororo sábio grande conhecedor da cultura Bororo e já falecido há muito tempo. Ele foi muito amigo do Marechal Rondon, segundo contam os anciãos desta aldeia. Por esta razão, a escola municipal permanece com o nome de “Cadete *Adugo Kuiaru*.”

A Escola Estadual Indígena *Korogedo Paru* oferta o Ensino Fundamental e o Ensino Médio. O nome desta Escola Estadual deve-se à sua localização na aldeia do mesmo nome. A Aldeia e a Escola têm um motivo de grande reconhecimento ao córrego grande, cujo nome em *Boe* é *Korogedo Paru*.

Dando sequência nos estudos, no ano de 2001, surgiu o Curso de Licenciatura para Formação de Professores Indígenas na Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT, situado no município de Barras do Bugres - MT. Ele acolheu duzentos acadêmicos indígenas de Mato Grosso e de outros estados também. Eu tive esta oportunidade de estudar, pois, eu já estava assumindo a sala de aula como professor e estava precisando de um aperfeiçoamento e qualificação nos meus trabalhos em sala de aula para com os meus alunos. Consegui concluir os meus estudos na Faculdade de Barra do Bugres em 06 de junho de 2006. Eu sou Licenciado em Ciências Sociais. Com o apoio e o incentivo de sempre dos meus pais que me deram total esforço para fazer a graduação e, depois, alguns cursos de pós-graduação em nível de especialização. Eu obtive sucesso em meus estudos e consegui finalizar em 28 de setembro de 2011, quando concluí o Curso de Especialização em Educação Escolar Indígena, oferecido pela Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT, Campus Universitário de Barra do Bugres.

Atualmente, em 2025, estou cursando o Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Ensino em Contexto Indígena Intercultural - PPGECCII em Barra do Bugres-MT. Tenho consciência de que se trata de uma grande responsabilidade e exige de mim muito empenho nos estudos e nas atividades acadêmicas. Sei que muitas pessoas gostariam de estar onde estou, mas, infelizmente, as vagas são limitadas. Por isso, valorizo essa oportunidade com dedicação e seriedade. Minhas expectativas são altas, e meu compromisso com os trabalhos reflete o desejo de superar as dificuldades que surgem pelo caminho. A cada desafio, renovo minha esperança de vencer os obstáculos, com a certeza de que desistir nunca será uma opção.

2.1.1.1.1 Multiplicidade de denominações históricas

Vários autores se referiram a antigas denominações que os próprios *Boe-Bororo* utilizavam para se identificarem. Segundo Isaac (2004, p. 44), tais denominações foram registradas pela historiografia oficial colonialista, classificando os *Boe-Bororo* por critérios de pertencimento aos seus colonizadores. No entanto, o autor menciona que os *Boe* se autodenominavam “obedecendo outra lógica: a do pertencimento ao lugar de origem e ao meio ambiente” (Isaac, 2004, p. 48).

Segundo Laraia (2001, p. 94), a cultura é um conceito dinâmico que envolve diversas dimensões do ser e do meio, como, por exemplo, o território, o biológico, as outras culturas, etc. Nesta perspectiva, a compreensão da autodeterminação do povo *Boe-Bororo* também encontra abrigo nesta definição, pelo menos, como aproximação.

Segundo Almeida (2018, p. 54), os *Bororo* costumam se identificar por expressões que mostram a forte ligação que têm com os lugares onde vivem. Um bom exemplo são os *Boku Mogorege*, que significa “habitantes do cerrado”, esse nome é usado pelas comunidades localizadas em *Meruri*, Sangradouro e Garças. Já os *Itura Mogorege*, ou “habitantes das matas”, se referem a grupos que vivem em aldeias como *Jarudori*, *Pobore* e *Tadarimana*. Essas diferenças nos nomes mostram como cada grupo se adaptou de maneira própria ao ambiente ao seu redor.

Para Souza (2015), outro grupo importante é o dos *Orari Mogo Doge*, que significa “habitantes das plagas do peixe pintado”. Eles viviam em áreas próximas às aldeias de Córrego Grande e *Piebaga*. Também existiram os *Tori Okwa Mogorege*, ou “habitantes dos sopés da Serra de São Jerônimo”, mas esse grupo atualmente só é lembrado por meio da memória oral, já que suas aldeias não existem mais.

Silva (2013) relata que, além desses, há os *Utugo Kuri Doge*, chamados de “os que usam longas flechas”, e os *Kado Mogorege*, que quer dizer “habitantes dos taquarais”. Este último grupo é associado à aldeia de *Perigara*, no Pantanal, e mostra bem como os nomes dados pelos próprios *Boe* refletem o jeito como vivem, o ambiente em que estão inseridos e suas tradições culturais.

Sobre esse assunto, Isaac escreveu em 1996, cuja publicação em livro se deu em 2004:

A questão da denominação se torna relevante [...] devido ao fato de que no reordenamento de sua estratégia política perante a sociedade de contato, os *Boe-Bororo* [...] passaram a se utilizar da autodenominação original (*Boe*) como fator crítico de sua identidade.

O uso do binômio *Boe-Bororo* pode significar uma tomada de posição política e o reordenamento de sua identificação enquanto grupo étnico (Isaac, [1996] 2004, p. 48).

Outros autores também registraram diversas denominações e todas foram importantes para demonstrar que todos os grupos diferentemente identificados pertenciam à mesma etnia: *Boe-Bororo*.

2.2 Organização social e parentesco dos *Boe-Bororo*

A organização social foi assim descrita por Silvia Caiuby Novaes:

A organização social dos Bororo apresenta-se como um sistema complexo e estruturado em torno da aldeia, denominada Boe Ewa, que constitui a unidade política central da sociedade. Tradicionalmente, a aldeia é composta por um conjunto de habitações dispostas em círculo, com a casa dos homens, chamada *baito*, localizada no centro. Adjacente ao lado oeste do *baito*, situa-se a praça cerimonial, denominada *bororo*, local onde são realizados os principais rituais e encontros comunitários. Esta disposição espacial, refletindo a cosmologia Bororo, representa a configuração ideal do espaço social e do universo. Ainda que enfrentando imposição de arranjos lineares em aldeias influenciadas por missões religiosas ou políticas governamentais, o modelo circular permanece como referência simbólica e social (1986, p. 57).

A autora cita o templo sagrado ou centro cerimonial autóctone pela sua denominação popular de *baito*. Para nós, povo *Boe-Bororo*, quando falamos em *baito* dentro da nossa cultura *Boe-Bororo*, não estamos falando somente de um lugar. *Baito* é muito mais do que isso, ele representa o lugar das pessoas dentro dele, de acordo com a sua metade clânica, sendo que as duas grandes metades organizam toda a nossa vida em comunidade. As duas metades dividem tudo entre si: os rituais, os casamentos, os cantos, os deveres com os mortos, e até os lugares onde moramos dentro da aldeia.

Nós, *Bororo*, vivemos em uma aldeia circular. De um lado ficam os grupos do *baito* e, do outro, os do *Eêerae*. Quem nasce em uma metade não pode casar com alguém do mesmo grupo — ou seja, se somos do *baito*, temos que casar com alguém do *Eêerae*, e vice-versa. Isso ajuda a manter o equilíbrio entre os dois lados, e fortalece as alianças entre as famílias. Cada metade tem seus próprios cânticos, símbolos e papéis nos rituais. Por exemplo, quando alguém morre, quem cuida do corpo e organiza a cerimônia é a metade oposta à do falecido. Isso mostra como valorizamos a reciprocidade e o respeito entre os grupos.

Ser do *baito* (ou do *Eêerae*) é mais do que pertencer a um grupo, é carregar uma história, uma responsabilidade e um lugar dentro do nosso povo. Tudo isso faz parte do que nos torna Bororo. É uma forma de organizar nossa vida, nossos laços e, também, de manter viva nossa tradição. É assim que entendemos o *baito*: como uma parte essencial da nossa forma de viver e de ser.

A nossa organização social é feita por clãs, linhagens e grupos que moram juntos, todos ligados por um sistema que segue a linha materna, ou seja, nos reconhecemos pelo clã da nossa mãe. Esse é o modelo que consideramos ideal, mas também sabemos que, dependendo da situação e das necessidades da comunidade, esse padrão pode ser adaptado. Nós nos ajustamos conforme o que faz mais sentido para nós naquele momento.

Nossa aldeia é dividida em duas grandes metades cerimoniais, que são *Eêerae* e *Tugarege*. Cada uma dessas metades tem quatro clãs principais, e esses clãs ainda se dividem em várias linhagens. Dentro dessas linhagens, existe uma hierarquia, os mais velhos, por exemplo, têm mais prestígio e voz, e isso influencia na forma como nos relacionamos e até na maneira como as casas ficam organizadas na aldeia.

As casas geralmente abrigam duas ou três famílias nucleares. A regra que seguimos é a uxorilocal, o que quer dizer que, depois que o homem casa, ele vai morar com a família da esposa. Mesmo assim, ele continua sendo parte da linhagem da sua mãe. Por isso, dentro de uma mesma casa, moram pessoas de clãs e linhagens diferentes. A convivência é cheia de trocas, aprendizados e responsabilidades compartilhadas.

Os casamentos entre nós nem sempre são estáveis, às vezes se desfazem com certa facilidade. Mas, o mais importante para nós não é tanto o casal em si, e sim o vínculo com o grupo. Esse laço com a coletividade é o que realmente importa e mais e é mais duradouro. Quanto ao papel dos homens, Novaes (1986) também aponta algo importante: mesmo morando com a esposa e os filhos, o homem tem um compromisso maior com a linhagem da mãe. Por isso, ele precisa cuidar dos filhos das irmãs, os *okwagedo*, pois são eles que vão dar continuidade à linhagem. Os nomes sagrados e os rituais que carregam nossa cultura normalmente passam para esses sobrinhos. Mesmo morando longe da casa em que nasceu, o homem tem que continuar participando dos rituais, ajudando nos cantos, nas danças e na criação dos enfeites cerimoniais. A formação cultural das crianças também é tarefa do cunhado, mostrando como a responsabilidade é coletiva.

Tudo isso que a gente vive, o jeito que moramos, os papéis que cada um assume, as regras e os rituais, formam um sistema bem-organizado e cheio de sentido. Não é só sobre convivência: é uma forma de viver que liga nossa maneira de estar no mundo com aquilo que acreditamos, com nossa espiritualidade e nossa visão de mundo.

2.2.1 Vida Cerimonial dos Bororo

Para Novaes (1986, p. 57):

a vida cerimonial dos Bororo é caracterizada por rituais permanentes que desempenham papel fundamental na manutenção da estrutura social, na integração dos indivíduos à coletividade e na reafirmação da identidade cultural. Os principais rituais de passagem, processos pelos quais os indivíduos transitam entre categorias sociais, incluem o ritual de nomeação, a iniciação e o funeral, cada um dotado de significados profundos e implicações sociais.

A autora descreve o ritual de nomeação da pessoa *Boe* da seguinte maneira:

O ritual de nomeação é uma das cerimônias mais relevantes na trajetória do indivíduo Bororo, consistindo na formalização de sua inserção social. A cerimônia é conduzida pelo *iedaga* (nominador), irmão da irmã da mãe da criança, e conta com a participação das mulheres do clã paterno, responsáveis por adornar a criança para o rito. A nomeação associa a criança a uma categoria social e linhagem, vinculando-a a um clã específico, cuja identidade remete a heróis míticos fundadores da ordem social *Bororo*. Este processo implica a transmissão simultânea de atributos jurídicos, vinculados à linhagem materna, e aspectos simbólicos relacionados à linhagem paterna (Novaes, 1986, p. 59).

Outro ritual importante que mantém viva a cosmologia *Boe* é o funeral. Entre nós, *Boe-Bororo*, o cerimonial funerário é o mais longo e complexo de todos os rituais que realizamos. É, também, o mais importante porque não é só um momento de despedida, mas uma forma de reafirmar quem somos enquanto povo. A morte, para nós, não significa o fim da vida terrena. Os rituais de passagem da vida material para o mundo espiritual fortalecem e renovam a nossa cultura, pois é neles que jovens são iniciados no processo de sua inserção na cosmologia autóctone. Durante o funeral, eles participam de cantos, danças, caçadas coletivas, e aprendem o valor de manter viva nossa tradição.

Quando a pessoa do sexo masculino inicia a sua vida adulta, ele recebe um *pariko* (cocar) cujos sinais diacríticos nele contidos marcam a sua identidade pessoal, clânica e sua posição sociocultural. A Figura 1 mostra o meu *pariko*, que uso nos cerimoniais funerários.

Figura 1 - *Pariko Boe-Bororo* pertencente ao autor



Fonte: Acervo do autor, 2025.

A morte física, para os *Boe*, está ligada à presença do *bope*, uma entidade sobrenatural relacionada com os processos de criação e transformação do mundo. Quando alguém morre, acreditamos que o seu *aroe* (alma), dependendo da sua condição espiritual, pode habitar certos animais, como onças e jaguatiricas. Trata-se de um processo complexo de passagem da vida material para o mundo espiritual, com muitos elementos densos de significados e símbolos espirituais. Essa complexidade é manifestada por meio de danças e cantos, algumas delas ilustradas em fotos recentes (Figura 2).

Figura 2 - Dança do *Iwodo*



Fonte: Acervo do autor, 2024.

O processo de sepultamento do corpo é dividido em duas etapas. Primeiramente, o corpo da pessoa que faleceu é enrolado em esteiras e enterrado em uma cova rasa no centro da aldeia. Durante dois a três meses, essa cova é molhada de tempos em tempos para ajudar o corpo a se decompor. Durante esse período, fazemos vários rituais intensos, todos cheios de significado e de união entre nós.

Figura 3 - Dança do *Iwodo*



Fonte: Acervo do autor, 2024.

Em um momento do funeral, escolhemos um homem que representa o falecido. Ele se torna o *aroe maíwu*, que quer dizer “alma nova”. Esse representante faz uma dança especial, que simboliza a passagem do morto entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos. Ele também faz uma caçada ritual a um grande felino, e a pele do animal caçado é entregue à família do morto. Isso representa uma vingança simbólica contra o *bope* e reforça o ciclo da vida em nossa sociedade.

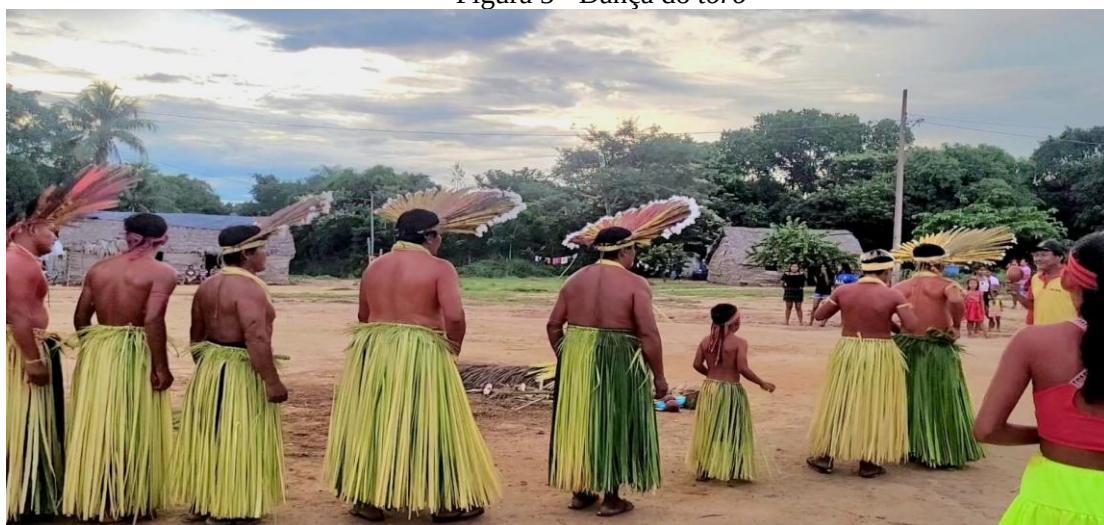
Figura 4 - Dança do *Toro*



Fonte: Acervo do autor, 2024.

Além dos rituais de funeral e de nomeação, nossa vida cerimonial é cheia de outros momentos importantes: temos a perfuração das orelhas e do lábio inferior, as festas do milho novo, os preparativos para caçadas e pescarias, e festivais que celebram o couro da onça, o gavião real, e o matador da onça. Cada um desses rituais tem sua função específica, e todos ajudam a fortalecer os laços entre nós. Na Figura 5, ilustramos, com imagens recentes, alguns desses rituais (Figuras 5, 6, 7, 8, 9, 10).

Figura 5 - Dança do *toro*



Fonte: Acervo do autor, 2024.

Figura 6 - Dança do *Kaiwo*



Fonte: Cesar Augusto, 2025.

Figura 7 - Dança do *Mano*



Fonte: Cesar Augusto, 2025.

Figura 8 - Dança do *Parabara Doge*



Fonte: Cesar Augusto, 2025.

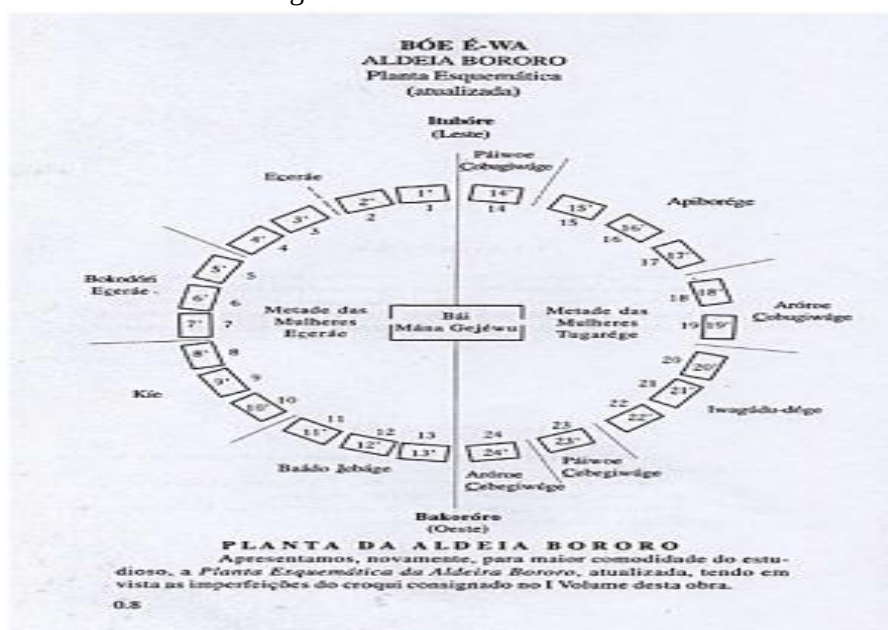
Os rituais que vivemos formam um ciclo contínuo de quem somos. Eles são nossa forma de manter nossa identidade e nossa cultura vivas, geração após geração.

3 ORGANIZAÇÃO E POLÍTICA TRADICIONAL DOS BOE-BORORO

A nossa forma tradicional de organizar o poder é muito singular e mostra como cuidamos da vida na aldeia e das relações com o mundo de fora. Dividimos o poder em três partes, cada uma com uma função muito importante. Esses três líderes são responsáveis por diferentes aspectos da nossa vida: social, espiritual, cerimonial e até mesmo política.

Para compreender a organização política, é necessário esclarecer que ela é concebida e representada em uma estrutura física e simbólica que pode ser visualizada na própria forma circular de uma aldeia tradicional. Sua forma circular é dividida em duas partes clânicas: norte e sul. Ao Norte se estabelecem os quatro subclãs *Eçerae* e ao Sul os quatro subclãs *Tugarege*. No entanto, cada um desses oito subclãs são desmembrados e várias unidades subclânicas, identificadas por relações de parentesco, conforme Figura 11.

Figura 9 - Planta da Aldeia Boe-Bororo



Fonte: Enciclopédia Bororo de César Albisetti e Angelo Jayme Venturelli (1986)

A aldeia tradicional tem a forma circular, sendo que ao centro do conjunto de casas clânicas existe um pátio denominado *bororo*. Exatamente no centro do *bororo* existe um templo cerimonial denominado *bai mana gejewu*, onde são realizados os eventos cerimoniais e socioculturais da etnia. Os colonizadores, no processo de negação da religiosidade ancestral desse povo, convencionaram chamar o templo religioso de choupana central ou casa dos homens. Atualmente, após três séculos de colonização, o *bai mana gejewu* é popularmente chamado pelos próprios indígenas de *baito*.

É importante notar que muitas unidades familiares saíram do círculo central da aldeia e residem em lugares próximos, mas espalhados e sem obedecer ao espaço clânico. Observa-se, entretanto, que os clãs mantêm seus espaços tradicionais no círculo e as casas são frequentadas por eles, sobretudo durante os funerais e outros eventos culturais. Na Figura 10, observamos a configuração atual da Aldeia *Korogedo Paru*.

Figura 10 - Aldeia *Korogedo Paru*. T. I. Tereza Cristina



Fonte: Mário Bordignon, 2005

Coerente com a conformação espacial tradicional, as lideranças Boe-Bororo, inicialmente, eram as seguintes:

- O *Boe Eimejera* é o nosso líder principal. Ele cuida da chefia de guerra, mas também é o chefe da aldeia e quem conduz os rituais cerimoniais mais importantes, como os de nomeação e funerais. Ele está sempre atento ao bem-estar coletivo e à organização da nossa sociedade. Quando enfrentamos conflitos ou momentos difíceis, ele lidera. É ele quem nos representa dentro da aldeia e também durante rituais centrais. Por isso, é uma figura que garante nossa união e protege nossa cultura.
- O *Bari* é o nosso xamã ligado aos espíritos da natureza. Ele é quem entende as forças que vivem no mato, nos rios, nos animais, tudo o que nos cerca e tem poder. Ele conversa com esses espíritos, invoca, acalma e trata das doenças quando elas aparecem. O

Bari tem um saber ritual profundo e é muito respeitado por isso. Ele nos ajuda a compreender os sinais da natureza e a manter o equilíbrio entre o nosso mundo e o espiritual.

- O *Aroe Etawarare* é o xamã que cuida das almas dos mortos. Ele tem a missão de guiar o espírito do falecido no caminho certo, ajudando a alma a fazer a travessia para o outro mundo. Esse papel é essencial nos rituais funerários, que são momentos muito importantes para reafirmarmos quem somos como povo. O *Aroe Etawarare* garante que o ciclo espiritual seja cumprido como deve ser, mantendo a harmonia da aldeia e respeitando nossos ancestrais.

Durante o processo de colonização, duas novas “autoridades” passaram a ser reconhecidas pelos *Boe-Bororo*: o *barae eimejera*, que tem a função de dialogar com os brancos, fazendo uma interlocução com as instituições colonizadoras, e o cacique. O papel do *barae eimejera* é cuidar de conversas sobre as terras tradicionais e suas demarcações, sobre os recursos naturais e direitos do nosso povo. É como um elo entre a nossa forma de viver e o mundo fora da aldeia. O cacique é uma função criada pelo antigo SPI. Sua função é organizar as coisas de “branco” dentro da aldeia, cuidar da limpeza, das roças coletivas, resolver problemas atinentes à saúde, etc. Ele é o indígena eleito pelos próprios *Boe* para cuidar das atividades colonizadoras dentro das aldeias.

A sociedade *Boe-Bororo* tem uma cultura ancestral preservada e, como todas as sociedades e todos os seres, passou por processos de transpermanência³ nas relações históricas de contato.

Nós preservamos a essência da nossa cultura e eu, assim como todos os *Boe* de *Korogedo Paru*, vivemos essa cultura. Mas, as necessidades de sobrevivência e as condições de vida propiciaram a agregação de elementos culturais da sociedade colonizadora, tais como a inclusão de pessoas não indígenas que fazem a interlocução política para nós nas instituições externas e pessoas indígenas que fazem a interlocução política interna dos colonizadores em relação aos indígenas. É nesse campo das relações interétnicas que a educação escolar indígena foi agregada pelos *Boe* com a finalidade de nós assumirmos o diálogo político, deixar a dependência externa e nos tornarmos autônomos, donos do nosso próprio destino.

³ Termo utilizado por ISAAC, 2025, para designar transpermanências nas mudanças e mudanças nas permanências. O termo foi utilizado como concepção teórica e metodológica.

4 AUTODETERMINAÇÃO E EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA – BAKARU ATIVIDADES PEDAGÓGICAS – PRODUTO EDUCACIONAL

Em 1995, o Governo do Estado de Mato Grosso decidiu aceitar a proposta das organizações indígenas de implantar uma política de educação escolar indígena. No conjunto de medidas constou a criação do Projeto Tucum de Formação de Professores Indígenas. A intenção dos indígenas era formar pessoas autóctones para que elas pudessem assumir de forma autônoma os seus direitos, sem a necessidade de interlocutores externos à sociedade. Essa intencionalidade fazia parte de uma estratégia das sociedades indígenas de conquistar as suas autodeterminações e autonomias.

Em um artigo científico publicado pela Revista de Educação Pública, Paulo Augusto Mario Isaac (1998, p. 59-72) abordou a diferença conceitual sobre o tema, com o título Autonomia e autodeterminação: o novo discurso da diferença. Neste artigo, o autor demonstra a diferença das intenções dos agentes do Estado em relação às intenções e interesses dos indígenas:

No início do referido artigo, Isaac assim definiu autodeterminação: Concebo autodeterminação como um direito enquanto conjunto de regras, normas, padrões e leis reconhecidos socialmente que garantem a determinados povos, segmentos ou grupos sociais o poder de decidir seu próprio modo de ser, viver e se organizar política, econômica, social e culturalmente, sem serem subjugados ou dominados por outros grupos, segmentos, classes sociais ou povos estranhos à sua formação histórica e social particular. (Isaac, 1998, p. 61)

No mesmo artigo, Isaac transcreveu um pronunciamento do indígena Daniel Cabixi, feito em 25/09/1995, no qual ele diz:

O professor índio tem que ter uma consciência clara da sua relação com os órgãos públicos, da sua posição como professor diante das secretarias municipais de educação, da Secretaria de Estado da Educação, do MEC etc. Precisa ter consciência da nossa relação com os órgãos governamentais. Os povos indígenas têm que ter autonomia, Não poder ser manipulados por essas instituições. (Isaac, 1998, p. 62).

Segundo Isaac, no mesmo Congresso, Gersem José dos Santos Luciano, líder do povo Baniwa disse o seguinte:

[...] Autonomia é o povo que sabe o que quer e faz prevalecer o seu anseio como povo, não permitindo interferências. Portanto, as políticas têm que ser definidas e conduzidas pelos índios. Neste ponto há um nó: qual é o limite a ser estabelecido nessas articulações com as ONG's e órgãos governamentais? O limite deve ser estabelecido a partir de objetivos bem definidos e claros, traçados pelos próprios índios. (Isaac, 1998, p. 62-63).

Movido por essa concepção de autonomia e autodeterminação que foi registrada desde a origem do programa estadual de políticas públicas do Estado de Mato Grosso, do qual os *Boe-Bororo* fazem parte, procurei desenvolver ações pedagógicas que ampliassem a capacidade dos nossos jovens com conhecimentos e tecnologias universais, mas priorizando a preservação da nossa cultura e do nosso modo de existir autóctone.

Uma ação relacionada aos nossos usos e costumes e que é marcadora da nossa identidade como povo é o uso da língua materna associada à nossa concepção de mundo expressa por meio dos *bakaru*. A outra ação é o desenvolvimento, na escola, de atividades pedagógicas que integrem e promovam a cultura autóctone, nossos eventos, organizações estruturais sociais e políticas, nossos comportamentos, sentimentos, rituais e cerimoniais tradicionais que nos tornam pertencentes à sociedade *Boe-Bororo*.

4.1 Os *bakaru*

É um conjunto de contos sagrados, narrados pelos nossos ancestrais de geração para geração. Numerosas são essas narrativas contadas de forma metafórica, com profundos significados, carregados de símbolos estruturantes social e espiritualmente. Os seus conteúdos são moralizantes e éticos e revelam quais são as virtudes e defeitos humanos. Alguns têm personagens transcendentais que transmitem lições de sabedoria e ética, e revelam a vida no mundo das almas e dos espíritos.

Bakaru são mitos de origem, de passagem, de pertencimento social e identidade étnica. Os *bakaru* transmitem normas comportamentais e explicam as origens dos seres humanos, animais, vegetais e dos astros que existem na natureza. Explicam também a origem das coisas, das tradições e dos ornamentos e revelam a gênese dos elementos que geram os sentimentos de pertencimento e identidade a cada pessoa, clã, subclã, animais, vegetais e astros. Eles explicam a vida na terra e no além, no mundo das almas e dos espíritos e os seus significados mais profundos, geradores da nossa fé. O *bakaru* transmite uma verdade geral através casos particulares ou de fatos semelhanças de fácil comparação e entendimento.

Em 1969, os etnógrafos e linguistas Cesar Albisetti e Ângelo Jaime Venturelli publicaram a Enciclopédia Bororo, volume II, na qual constam centenas de *bakaru*, os mais importantes narrados por anciãos *Boe-Bororo* de grande sabedoria.

Deste modo, como professor *Boe-Bororo*, devo procurar trabalhar com as nossas crianças e jovens, utilizando a língua materna e transmitindo os *bakaru*. Numa comparação com os *braedo* (não indígenas), os *bakaru* são a nossa “bíblia sagrada”, a nossa

“Constituição”. Ou seja, eles são as leis divinas e terrenas mais importantes de nossa sociedade. Os *bakaru* são, portanto, um conjunto de normas fundamentais que organizam as nossas relações socioculturais e ambientais e a nossa sabedoria sagrada, estabelecem os nossos direitos e deveres e definem as nossas funções e obrigações sociais. Eles também determinam os nossos papéis sociais e cerimoniais e servem de base para as nossas ações.

Não é possível conquistar autonomia e autodeterminação sem conhecer e viver os ensinamentos dos *bakaru*.

4.1.1 Atividades pedagógicas da cultura autóctone

Na educação escolar indígena, a transmissão dos *bakaru* e seus conteúdos e significados são dissociáveis das atividades pedagógicas (Subseção 4.1).

Nesta subseção, será demonstrado como apliquei conhecimentos ancestrais da cosmologia *Boe-Bororo* no desenvolvimento de atividades pedagógicas. Ao desenvolvê-las, os estudantes sentem-se pertencentes à etnia, sentem orgulho de ser *Boe* e aprendem a diferenciar o que é de *Boe* e o que é de *braedo*. Tendo consciência das diferenças, eles internalizam a necessidade de defender o seu modo de existir coletivo e seus direitos étnicos e humanos universais.

O conhecimento sobre si mesmos e sobre os Outros (alteridade) favorece às pessoas lutar pela sua autonomia e autodeterminação étnica, porque *Boe* é quem sabe o que é bom e necessário para *Boe*. Sabe, também, quais são os direitos nacionais e universais e luta para que não sejamos dominados, enganados, submetidos e excluídos.

Para demonstrar uma experiência desenvolvida por mim na Escola, vou narrar como falamos em português para as crianças, a começar explicando o que é *bakaru*. A aula foi assim:

Vamos falar sobre uma parte muito importante da cultura do povo Boe-Bororo: Bakaru é um elemento que vai muito além de uma simples história. Eles são para o nosso povo como pontes que ligam o passado ao presente, carregando ensinamentos, valores e formas de ver o mundo que nos ajudam a entender quem somos e de onde viemos. Através dessas narrativas, reafirmamos a nossa identidade e fortalecemos nossa autodeterminação. Quero dizer, a capacidade que temos de decidir sobre nossa vida, nossa cultura e nosso território, respeitando nossos costumes e nossa espiritualidade. Durante a apresentação, vamos mostrar o como o bakaru funciona como um guia, um ensinamento coletivo que

mantém viva a história e orienta as nossas escolhas como povo Boe-Bororo. Ela é uma fonte de força e resistência cultural, que sustenta nossa autonomia e nosso modo de viver em harmonia com a natureza e entre nós mesmos. Hoje vamos contar o bakaru de origem das estrelas e de certos animais:

“Os Boe-Bororo falavam coisas, os Bororo diziam coisas com muita abundância. Mas (tudo) está acabando atrás dos Bororo para o chão, para a água, para o céu. E por isso não há Bororo que execute de novo. Eu não sei muito, mas eu vou “contar” assim.

1. Milho. Os Bororo tinham milho. Por isso havia milho para os Bororo.
2. O milho era Burekoibo e de Kuieje Bakidobo.
3. Assim era.
4. As mulheres procurar milho.
(Mas as mulheres diziam muitas mentiras. E aqui os Bororo se encontram. Bororo e civilizados são iguais. Os Bororo chegaram entre os brancos. Por isso as mulheres não perderam o costume de mentir: ele ainda está nelas).
5. As mulheres foram ao milharal. Elas foram lá buscar milho.
6. Então amanheceu.
7. Elas disseram: - Vamos ao milho, vamos ao milho!
8. Elas deixaram as suas crianças, aos cuidados da vovó paterna.
9. E depois foram ao milho.
10. Passou o dia até que de tarde chegaram de volta.
11. Seus filhinhos ficaram alegres com elas.
12. Exclamaram: - nossas mães estão chegando com milho! Nossas mães estão chegando com milho!
13. Vamos ao seu encontro!
14. Hum, hum! Não há comentários
15. Elas disseram: - Esperai o milho ainda um pouco, esperai o milho ainda um pouco!
16. Anoteceu e amanheceu.
17. As mulheres disseram: - Vamos ao milho, vamos ao milho!
18. Foram ao milho de novo.
19. O dia avançou até a tarde elas regressaram novamente.
20. Seus filhinhos se alegraram com elas pela sua chegada.
21. Nada. Esperai ainda um pouco, esperai ainda um pouco!
22. E depois foram de novo, novamente ao milho.
23. Foram e deixaram seus filhinhos de novo com a avó.
24. Então as crianças disseram:
25. Como é? E logo nossas mães dizem de esperar o milho ainda um pouco e depois elas sempre vão ao milho. Como é?
26. Então um deles falou: - Eu irei para ver.
27. Elas responderam: - Sim! Vai tu.
28. Elas chegaram: - Não havia nada? Espera aí ainda um pouco, o milho ainda um pouco.
29. E anoiteceu, e na manhã seguinte foram embora de novo.
30. Então aquele (menino) disse: - Mãe, eu vou para lá!
31. A mãe respondeu: - Hum, hum! Não vás, não vás!
32. Ele disse: - Não! Eu vou!
33. Chorou, chorou, para ir, para ir atrás da mãe.
34. A mãe dele brigou com ele. Bateu nele.
35. As companheiras estavam só olhando.
36. E então ela fez sangrar a boca dele. A saliva dele sangrou.

37. Disseram: - Basta, deixa ele ir mesmo. Tu lhe fizeste sangrar a boca! Não brigue mais com ele.
38. E ela não brigou com mais com ele.
39. Foi, foi. Continuou chorando, chorando. E depois elas falaram: - Chega! Não chores mais, chega
40. Falaram muito com ele, até que ele deixou de chorar.
41. Andaram bastante ao rumo do milho.
42. O menino observou bem.
43. Sim!... Então é assim! Então é para isto que as mulheres fazem assim.
44. Eis que as mulheres vinham fazer milho assado, bolo de milho, bebida de milho.
45. As mulheres se alimentavam mutuamente.
46. O dia foi passando, e elas foram sempre dando milho para ele.
47. Disseram: - Eis aqui tua comidinha, eis aqui tua comidinha.
48. Disseram: - Não contes a seus colegas. Não fales a seus colegas. Volta conosco.
49. Falou que sim, que ele viria de novo.
50. Eis que ele tinha levado sua flechinha.
51. Olhou bem. Eis que o milho estava maduro. A semente estava dura.
52. Depois então ele tirou fora a pontinha da flecha.
53. Observou para um lado e para outro.
54. Então ele pôs dentro (grãozinho de milho) rapidamente.
55. Não deixou (as mulheres) vê – lo pondo (o milho) dentro da flechinha.
56. Ele encheu bem (a flecha).
57. Depois enfiou a ponta da sua flechinha. Assim para cá (para dentro da flecha).
58. Fez a mesma coisa em outra (flechinha).
59. E depois quando foi de tarde, as mulheres foram embora. Mas não levaram mesmo nada.
60. Foram embora dele, e ele ficou lá. (Foi embora e o milho ficou).
61. Foram andando até perto da aldeia. E então aquele menino começou a chorar de dor no pé.
62. A mãe dele disse: - Por que faz assim?
63. Ele respondeu: - O formigão comeu meu pé.
64. E foi sempre chorando, chorando, chorando.
65. Seus companheiros saíram ao encontro de suas mães:
66. Hum! Esperem ainda um pouco, ainda um pouco, ainda um pouco.
67. Ele ficou aí sempre chorando.
68. E lá ... pela meia noite adormeceu, e dormiu por muito tempo. Mas não estava bom, estava adoentado.
69. Chegou à noite. E ele continuou a chorar por muito tempo de dor no pé.
70. E amanheceu, e as mulheres falaram de novo.
71. Vamos ao milho, vamos ao milho!
72. E falaram: - Homem, vamos embora, quando partiam.
73. Ele respondeu: Ó * Eu estou doente, estou ruim. Estou muito mal.
74. E então sua mãe falou: - Homem, vamos!
75. Ele respondeu: - Não! Eu não vou. Meu pé está ruim. Eu estou muito mal.
76. E a mãe brigou com ele de novo, bateu muito nele.
77. Ele começou a chorar.
78. E depois ela lhe fez sangrar a boca de novo.
79. Mas não era sangue da boca: em verdade ele tinha jogado rapidamente na boca uma piçarra vermelha.
80. E quando a mãe estava brigando com ele, ele foi mastigando (a piçarra), e depois fez escorrer o líquido pela barriga abaixo. O qual parecia como sangue da boca.
81. Por isso as mulheres falaram assim.
82. Chega. Deixa – o! Tu lhe fizeste sangrar a boca!
83. E elas o deixaram. E foram -se embora.
84. E por isso foi rapidamente a seus colegas.

85. Falou – lhes: vindes aqui!
86. Aí eles o rodearam bem assim.
87. Então disse – lhes:- Assim em verdade foram as coisas. Nossas mães sempre iam ao milho.
88. O milho estava pronto. E por isso elas iam ao milho assim.
89. Apesar disso elas nunca traziam para nós.
90. Esperai, olhai!
91. Então ele derramou o milho da sua flechinha.
92. Ele disse: Eis! Olhai! O milho já está pronto.
93. Então eles disseram: - O que vamos fazer com ele. Entregaram para a vovó.
94. Então lhe entregaram. E ela fez mingau para eles.
95. Ela tirou do fogo e deu para eles.
96. Repartiu em pedacinhos para cada um.
97. Eles foram comendo, comendo, até acabar tudo.
98. E depois eles procuraram algum pássaro forte para (fazer trabalho) para eles.
99. Chamaram, para cá e para lá. Nada. Procuraram assim. Nada. Não encontraram nada.
100. E depois então eles mandaram recado para o pequeno beija- flor.
101. E ele chegou.
102. Disseram: - Vai ao céu com a ponta desta corda. É por isso que nós te chamamos.
Para ver se tu das conta.
103. Sim! Eu vou experimentar com ele até lá.
104. e ele foi com ele. Passou muito tempo, e ele ficaram olhando sempre.
105. Até que sumiu lá no céu.
106. Por muito tempo eles ficaram observando por ele.
107. E depois ele veio de volta.
108. Desceu de vira – voltas e bateu logo no chão. Pa!
109. Fez assim: po, po, po, po (estava sem sentido).
110. Eles o abanaram por bastante tempo. E depois então respirou bem.
111. Ele sentou-se e disse: - Eis! Eu o amarrei bem num galho de sucupira.
112. E então, aquele que tinha ido com as mulheres (apanhar milho), disse:
113. Vamos embora! Vamos fugir das nossas mães!
114. E eles subiram pelo cordel. Ele foi por último.
115. Quando acabaram, ele pulou ao rumo da vovó.
116. Ele cortou a língua da vovó.
117. Ele cortou a língua do seu papagaio.
118. O qual é o jacaré.
119. É por isso que o jacaré não tem língua.
120. E depois subiu atrás deles lá longe.
121. E depois olhou: as mulheres chegavam.
122. Chegaram ali, preocupadas por eles.
123. Elas foram lá para procurá-los. Não! Não havia nada!
124. Correram à vovó: - Aonde foram os nossos filhos.
125. Ela não respondeu.
126. Perguntaram: - Para onde foram os nossos filhos. Acaso para o rio?
127. Ela não falava, sempre indicava com o rosto, assim, assim, (olhando para o céu).
128. Mas elas não compreendiam por que fazia assim.
129. O que ela queria falar era que seus filhos estavam no céu.
130. Falaram muito com ela, a maltrataram, zangaram muito com ela.
131. E depois então algumas olharam lá.
132. Disseram: Então, olhai-os lá, eles estão indo lá para o céu.
133. E depois viram. Elas o mostraram umas para as outras.
134. E depois abanaram os peitos para eles.
135. Diziam: - Vinde, vinde, vinde.

136. Ah! Eles foram embora mesmo!
137. Disseram: - subamos atrás deles.
138. Então elas subiram atrás deles.
139. O que ia atrás, observou lá para baixo.
140. As mulheres estavam indo.
141. Então ele cortou a corda com as mulheres, atrás de si.
142. As mulheres desceram de volta para o chão.
143. Aquela que ficou sentada ao cair é a anta, é a capivara, é a queixada, é o caititu, é a paca, é a cutia, por isso que não tem cauda.
144. Aquelas mulheres que caíram sobre as árvores são macaco, o ouriço, o quati, o bugio.
145. Por isso tem cauda.
146. O cordel (o cipó) pelo qual subiram os meninos chama-se cipó-escada.
147. Aquelas cujo cinto se desprende na frente ao caírem, são os bichos com cauda.
148. Aquelas cujo cinto não se desprende são os que não tem cauda.
149. Por isso o rosto dos filhos dos Bororo brilha assim para a terra.
150. Os quais são mesmo as estrelas.”

Essa narração foi feita pelo ancião Bentinho Paiwoedu em 1975. Aqui, ela foi contada como uma tradução livre, baseada no texto inserido na Enciclopédia Bororo, vol. II. Albisetti, C. e Venturelli, A. J., (1969. p. 473-492). Esse *bakaru* foi narrado em língua portuguesa para facilitar a compreensão dos leitores quanto à história e o modo como se fala e o ritmo da narrativa.

A atividade pedagógica acima descrita foi aplicada para estudantes do 9º ano do Ensino Fundamental e teve duração de dois tempos de cinquenta minutos. Na sequência contação da história, eu motivei os alunos a refletirem e se pronunciarem a respeito dos valores morais e históricos transmitidos e os principais ensinamentos sobre a nossa identidade étnica e memória coletiva.

Finalmente, eu fiz uma exposição do assunto relacionando-o à necessidade da consciência cultural autóctone como forma de compreender como usá-la na defesa da nossa autonomia política, econômica e cultural e dos nossos direitos de termos a nossa própria cultura, nossa religião, língua e modo de ser e viver.

“Ipare erudui baru todú kodiwu bakaru: Boe emagore jiboe, Boe egore jiboe, kuriçigo, makaguragare. Maçare akedu nutre Boe eregodaji mototo, poboto, baruto. Kodi îcare ure tawuje pugeje Boe bokware. Ioruduwa rakakare ji, mare imode bu tu oino kajeje.

1. Kuiada. Boe eno kuidare. Kodire kuiadare Boe etai.
2. Burekoibo ore Kuiada. Kuieje Bakidobo ore Kuiada.
3. Oinore ure.
4. Kuiada kaere areme eture. (Mare areme ewadararodui makaguraga. Woere Îcare, Boe etaregodure pu iato. Boe etaregodure barae eiato. Ewadaru aregodure pu ae. Kodire awu areme ewadararodae okwa kare oino epiji: padu kimore oino ewugeje).
5. Kuiada kaere areme eture.

6. Îcare barogwa kododure.
7. Eгоре: “Paduwo Kuiada kae”.
8. Ere tore kugure edo tu tujarugo apo.
9. Dukejere îcare eture Kuiada kae.
10. Meri kodure jiii... Meri rekodu tabore etaregodure.
11. Elore kugure egarere ei.
12. Eгоре: “pajemage etaregodure Kuiada tabo. Pajemage etaregodure Kuiada tabo.
13. Paregoduwo etae.”
14. Hum! Hum! Boe kimore.
15. Eгоре: “Kuiada kodo mai, Kuiada kodo mai.
16. Boeçodure, barogwa kododure.
17. Areme eгоре. “Paduwo Kuiada kae, Paduwo Kuiada kae.”
18. Eture Kuiada kae toro pugeje.
19. Meri kodure jiii...Meri rekodu tabo etaregodure pugeje.
20. Elore kugure egarere ei etaregoduji.
21. Boro! “Kuiada kodo mai, Kuiada kodo mai.”
22. Dukeje îcare eture pugeje, Kuiada kae pugeje.
23. Eture toro, ere tore kugure edo tujarugo apo pugeje.
24. Îcare nowu Boe etore kugure eгоре:
25. “Inoba ure? Koçare pajemage eгоре Kuiada koduie mai. Îcare pajemage eture, Kuiada kae, Kuiada kae. Inoba ure?
26. Îcare ia akore: “Imire ikodumode. Ikodumode ioruduwo.
27. Eгоре: “Uu, akodudo.”
28. Etaregodure: “Boe bokware. Kuiada kodo mai, Kuiada kodo mai, Kuiada kodo mai.”
29. Îcare, barogwatore îcare eture pugeje.
30. Dukeje îcare îcëwu akore: “Imuga, ikoduwo. Hum, hum.”
31. Akore: “Akodu kaba, Akodu kaba.”
32. Akore: “Boro, ikoduwo.”
33. Oragudure, oragudure, tugoduwo, rekoduwo tuje rekodaji.
34. Uçe rugodure ji. Ure boe to ji.
35. Metage etaiwo nure tu ji tu.
36. Dukejere îcare ure já kudo otoguru kure.
37. Eгоре: “Urugadu, piji! Kodu rugadu. Are ja kudo! Arugodu kaba ji pugeje.
38. Îcare urugodu kare ji pugeje.
39. Kodure jiii. Oragudure jiii, toro. Dukeje îcare eгоре: “Urugadu! Akaragudu kaba, Urugadu!”
40. Emagore ji. Ure taragudu kado.
41. Ekodure jiii... Kuiada kae.
42. Aiwore tu je.
43. “Uu!... Oino rade boere! Du kae rade areme eroino.”
44. Kuiada toru, Kuiada amireu, Kuiada kuru, ji rade areme eroino!
45. Aremere pu okwagedo. Dukae rade areme ero eroino.
46. Îcare meri kodure jiii, ere makai, ere makai, ere makai.
47. Eгоре: “Ake rogu reo. Ake rogu reo!”
48. Eгоре: “Areadodu kaba amedage ewiagai. Amago kaba amedage ewiagai. Ako çedabo pugeje.”
49. Akore uie, tugodumoduie pugeje.
50. Urade tudugo rogu to.
51. Aiwore oino ji tu je. Kuiadare turugadu! A rakare.
52. Dukeje îcare ure tudugo ra rogu tawuje.
53. Aiwore aino gu, oino, oino.
54. Îcare ure tugu kuri.
55. Ukare erududo tui tugu woe awu tudugo rogu to duji.

56. Ure korobadudo tu.
57. Dukeje nowu tudugo ra rogu jodo gu. Oino jeto.
58. Rore oino ia roguji pugeje.
59. Dukeje îcare meri rekodure, dukeje îcare areme eture. Mare ekare boe to.
60. Eture piji. Mugure nono.
61. Ekodure jiii tu, ba kujei. Dukeje îcare nowu nogedurogu oragudure tuwure okori koia.
62. Uêe akore: “kaboba aroino?”
63. Akore: “Ore koiare ure iwure ko.”
64. Îcare oragudure, oragudure, oragudure.
65. Metage eregodure nowu tujemage etae.
66. Hum, Kuiada kodo mai, Kuiada kodo mai, Kuiada kodo mai.
67. Ema oragudure nono, nono.
68. Boeêodure. Oragudure boeêoji jiii, tuwure kori koia, kori koia, kori koia.
69. Îcare toro, boeêo oia kejere, îcare unudure, jiii... je. Mare pemega kare, kogodu nure du je.
70. Îcare barogwa kododure, îcare areme amagore pugeje:
71. “Paduwo Kuiada kae, Paduwo Kuiada kae.”
72. Îcare egore: “Imedu, marigu.” Tugodui.
73. Akore: “O! Ikogodure, ipegare.”
74. Dukeje îcare uêe akore: Imedu, marigu!”
75. Akore: “Boro! Ikodumodukare, iwure pega.”
76. Nonore îcare uêe urugodure ji pugeje. Ure boe to ji, “pe pe pe.”
77. Akore: “kui, kui, kui.”
78. Dukeje îcare ure ja kudo pugeje.
79. Mare ja ku karega: urade uro barigu kuri tuiagi.
80. Îcare nowu tuje rugodui pudui dukejere ure to jodo keje tu tu tu, îcare ure kuru kodudo jeto tuguri joki. Du ure nono ja kure.
81. Du jire areme egoino:
82. “Urugadu, are ja kudo! Akeru ra piji.”
83. Îcare ure tugera ra piji. Eture ...tooro.
84. Dukeje îcare, kodo kuri tumedage etae.
85. Akore ei: Mato!”
86. Îcare ere taiado tu oino.
87. Îcare akore: “Oino rade boere! Du kae rade pajemage etu eture oino.
88. Kuiadare turugadu. Kuiada kae rugadu ero erore oino.
89. Du inodu tabo ekare to to pawogai.
90. Kajao taeruduwo!”
91. Îcare ure nowu Kuiada redo tudugo rogu piji.
92. Îcare akore: “Êa! Tagaiwodo! Kuiadare turugadu.”
93. Îcare egore: “Inoba pamode parodo ji? “Maku pajarugo ai. Uwo kugudo pageje.”
94. Îcare ere makai. Îcare ure kugudo ekeje.”
95. Îcare ure tawuje mato etae.
96. Kobo rogu ure ekemode tu, tu, tu...
97. Ere kowuje, kowuje, kowuje, ere oiko tu.
98. Dukeje îcare emerure toro ia durureu kiogo rogu bogai.
99. Emagore woje, emagore jiêe. Boekare. Emagore oino. Boekare. Boe bokware!
100. Dukeje îcare ere jetorodo piodudu rogu ae.
101. Îcare aregodure.
102. Egore:” Atuwo awu bukigu Paru tabo, oto tabo, baru tore êenagoino awogai. Aroiwamode du bobai.
103. “Uu! Iwo, iwo iro kagado tabo kae.”
104. Îcare uture tabo. Jiii...
105. Îcare okware toro baruto.

106. Jiii... etaiwore bogai.
107. Dukeje îcare aregodo tuibagi.
108. Rore bai bai jii... akore kuri “pa” mototo.
109. Rore: po, po, po, po.
110. Ere baku jukodo jii...baku jukodo jii... baku jukodo jii. Dukeje îcare inodu akedure rugaqdu tu.
111. Ure tumugudo “âai”, akore: “Âa!” Ire kogu bega begado tu.
112. Dukejere îcare nowu roinowu, kodure areme ebowu akore:
113. “Paduwo! Paduwo pajemage epiji.”
114. Îcare erudure. Emare kodure boi.
115. Etalegodure toro dukeje îcare ure taredo tujarugo ae.
116. Ure boe bu tujarugo eru kajeje “taçi”.
117. Ure boe bu tagu korao eru kajeje “taci” je.
118. Duwure uwai rema.
119. Du Kodire uwai eru bokware.
120. Dukeje îcare ruture eregodaji jii... toooro.
121. Dukeje îcare Aiwore: areme etaregodure.
122. Etalegodure nono, ake tabo ewogai.
123. Eroro mato pudaewo kae ewogai. Boro! Boekimore.
124. Eregodure tujarugo ae: “Kaiba cêdore ekodure?”
125. Makokare.
126. Egoro: kaibá cêdore ekodure? Poboto na?
127. Makokare. Ure tuiebirigido oino, oino, oino.
128. Mare eruduwakare roino duji.
129. Baruto rade etore erudure, jirade akore oino, oino.
130. Oinore egoro ji, îcare etokire ji, ekorigodure ji.
131. Dukeje îcare iage etaiwore toro.
132. Egoro: “Kode, emage riçe, ekodure oino jiçe baruto.”
133. Dukeje îcare erudure. Ere pu jorududo ei.
134. Dukeje îcare ere tumoguro roto ei para para je.
135. Egoro: “Mato! Mato! Mato!”
136. Ah! Eture rugadu!
137. Egoro: “Paruduwo eregodaji!”
138. Îcare erudure eregodaji.
139. Nowu kodo eregodajiwu, nowu etumanare kodo eregodaji Aiwore toro cêbegi.
140. Areme etaregodure.
141. Dukeje îcare ure boe bu bukigu kajeje “taçi” turegodaji, areme ebo.
142. Areme eroro mato tuibagi pugeje “prrr” moto kae.
143. Mugure “tuku” tuwudu tabowudore ki rema, jugo rema, jui rema, akiwa rema,
apu rema, mea rema, du Kodire o bokware.
144. Jore oino itura aoto “âa” jewu aremere jukore emage, iwere emage,
Kudoboere emage, paire emage.
145. Kodire etore.
146. Ipare erudure jiwu bukigure iere “ipare ewure joiareu.
147. Buture urigire ure turawuje okea kejewugere, tuwudu tabowugere, barege orewugere emage.
148. Urugire ukare turawuje wugere, o bokware wugere emage.
149. Dukodi îcare Boe etore ekure, oino baru piji moto kae.
150. Du wugere awu Kuiejedogere emage.”

O texto acima, também, consta na obra de Albisetti e Venturell (1969, p. 473-492).

Nessa aula, entretanto, a atividade pedagógica consistiu em fazer os estudantes refletirem sobre as diferenças de sentidos e significados contidos na tradução e no texto original narrado na língua *Boe*.

Os resultados obtidos nas atividades pedagógicas envolvendo os *bakaru* são muito positivos porque motivam os estudantes e eles expressam o sentimento de lutar pela autodeterminação da nossa etnia e a autonomia deles, pessoas, tanto individual como coletivamente.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, objetivamos narrar e demonstrar com fotografias alguns rituais cerimoniais funerários e seus significados, sendo eles elementos essenciais da cosmologia *Boe-Bororo*, de modo que a partir deles a sabedoria ancestral pudesse ser reafirmada em atividades pedagógicas na escola, com a devida significação proposta pelos *bakaru*. Fizemos isso de uma forma mais efetiva no Capítulo três, depois de contextualizar, nos capítulos anteriores, o envolvimento deste autor e meu esforço em reafirmar na Escola a possibilidade de identificar os elementos essenciais que nos conferem o direito à autodeterminação socioeconômica, política, cultural e ambiental.

Conforme demonstrado neste trabalho, a sociedade *Boe-Bororo* mantém viva a sua estrutura sociocultural tradicional. Até mesmo os cargos políticos e funções interétnicas são orientadas com base na linhagem e no respeito da comunidade. Também as relações de poder continuam ligadas aos rituais e à espiritualidade, especialmente, aos funerais, que são momentos essenciais para nossas decisões políticas e nossas relações com outras aldeias da nossa etnia.

A Comunidade de *Korogedo Paru*, assim como as de outras localidades, têm consciência das mudanças proporcionadas pelas relações de contato e pelo desenvolvimento tecnológico. Essa consciência motiva os professores a não perderem de vista a importância a afirmação étnica por meio do ensino específico e bilingue, além do ensino intercultural.

As nossas reflexões em encontros interaldeias revelam-nos que as transpermanências são diferentes de uma terra indígena para outra. Por exemplo, na aldeia de *Meruri*, a escolha do *Boe Eimejera* passou a ser feita por eleição direta, e não mais pelos critérios tradicionais, ou seja, o líder é natural e reconhecido por toda a Comunidade. Isso mostra que, mesmo mantendo nossas raízes, vamos adaptando algumas práticas segundo as necessidades e possibilidades, mas, mantemos a nossa essência sobretudo no que diz respeito à parte cerimonial.

De fato, é muito expressiva a organização administrativa e em relação à nossa espiritualidade, interligando-se à cultura e à política. Cada função social e pessoal tem a sua importância e, juntas, elas garantem que a nossa vida em comunidade continue forte, respeitosa e conectada com a nossa história.

As relações entre as nossas aldeias não são movidas só por convivência ou política. O que realmente nos liga é o espiritual. É o respeito pelos rituais, pelos nossos antepassados,

pelos cantos, pelas danças e pelos espíritos que nos acompanham. E, dentro disso tudo, o funeral tem um papel central.

Quando alguém da nossa comunidade morre, não é apenas uma despedida. É um momento forte de união entre os clãs, de reforçar os laços, de lembrar quem somos. Os funerais servem para isso: pra renovar nossa solidariedade, fortalecer a cultura e mostrar que nossa identidade continua viva. Todos participam de alguma forma: cantamos, dançamos, preparamos o corpo, fazemos os ritos, compartilhamos a dor e a força. Ali, nos encontramos novamente como povo, como coletivo.

Mesmo com o passar do tempo e as mudanças que vêm de fora ou de dentro das aldeias, continuamos nos adaptando, sem deixar de lado as nossas raízes. A tradição pode até mudar um pouco, mas nunca se rompe. A espiritualidade continua guiando nossas decisões, nossos encontros e nossa maneira de viver.

E nessa caminhada, a arte tem um papel fundamental.

Para nós, a arte não é só para enfeitar ou para mostrar para os outros. É uma forma de viver, de se expressar e de se conectar com tudo que nos cerca: o mato, os bichos, o céu, os antepassados. Cada cocar, cada pintura, cada colar feito com pena, semente ou osso carrega um mundo de significados. Ela fala da nossa origem, da nossa função na aldeia, da nossa relação com o sagrado.

Quando pintamos o corpo ou vestimos um ornamento tradicional, não é só por beleza. É porque aquilo representa o clã, o espírito, o momento do ritual. É uma linguagem que não usa palavras, mas que tudo referencia. Preservar nossa arte é manter viva nossa cultura e garantir que as novas gerações entendam de onde vieram, saibam quem são e valorizem o que os antigos construíram. A arte ensina, emociona, protege e fortalece. É assim que nós seguimos: conectados pelo espírito, pela arte, pelos rituais, por tudo aquilo que faz de nós o povo *Boe-Bororo*.

Mesmo enfrentando desafios impostos pelo contato com a sociedade não indígena, nós continuamos a afirmar nossa identidade como *Boe*, preservando nossa forma de vida e nossas tradições, compartilhando nossas histórias com as futuras gerações. Compreender e valorizar nossa identidade é um passo essencial para garantir a proteção de nossas formas de vida.

Embora o contato com o mundo exterior tenha introduzido novas formas de economia e relações sociais, o sistema econômico tradicional *Boe* continua sendo fundamental para a identidade cultural e para a manutenção de sua vida em comunidade. O equilíbrio entre práticas tradicionais e novas formas de interação com a sociedade não indígena define, em grande parte, a resiliência e a adaptabilidade dos *Boe* ao longo do tempo.

A sociedade *Boe-Bororo*, com sua complexa estrutura social, política e religiosa, oferece um modelo de como uma cultura pode se desenvolver e se manter ao longo do tempo, apesar das pressões externas e internas. Sua organização, que combina uma profunda compreensão do ambiente natural com práticas sociais e rituais intrincados, evidencia a capacidade de um povo de se adaptar às mudanças, mas, ao mesmo tempo, preservar sua identidade cultural. Em uma análise da sociedade *Bororo*, é possível perceber como cada aspecto de sua vida está interligado, desde as normas de parentesco, a organização política, o conhecimento ecológico, até as manifestações artísticas que permeiam suas práticas diárias e cerimoniais.

Procuramos, neste trabalho, evidenciar os desafios e a riqueza da cultura *Boe-Bororo* e demonstrar que a educação escolar indígena tem um papel importante nesse processo de transpermanências culturais.

A organização social dos *Bororo* é marcada por uma estrutura matrilinear, em que a identidade de cada indivíduo está profundamente ligada ao clã materno. Esse modelo reflete um vínculo muito forte com o grupo de origem, e a descendência materna é a chave para a distribuição de papéis dentro da sociedade. No entanto, é importante observar que, embora a matrilinearidade seja a regra ideal, ela é flexível, permitindo variações conforme os interesses sociais e políticos de cada família ou indivíduo. O casamento, embora muitas vezes instável, também reflete a interdependência entre os grupos familiares, com o homem frequentemente mantendo vínculos mais fortes com sua linhagem de origem do que com a família de sua esposa, apesar de suas obrigações em relação a ela.

O funeral continua sendo a nossa âncora de subsistência étnica. Cada um deles envolve toda a aldeia, em um processo coletivo de lembrança e aprendizado. O ritual funerário é um momento em que os mais jovens têm a oportunidade de se integrar às práticas culturais, como cantos, danças e caçadas, que reforçam a coesão social e transmitem o conhecimento tradicional. A morte, para os *Boe*, é sim um processo contínuo de transformação e renovação.

Todos os rituais são meios de manter e perpetuar as normas sociais e espirituais. O funeral, em particular, é um exemplo da fusão entre o ritual e a ação prática. O caçador que representa o falecido em sua luta contra as forças espirituais da morte; a caçada de um grande felino não é apenas uma expressão de luto, mas uma reafirmação da capacidade da comunidade de lidar com as forças do mundo natural e espiritual.

A política *Bororo* não é apenas uma questão de administração territorial ou governamental, mas está imbricada com a religião e os rituais espirituais. A liderança,

especialmente, no que se refere ao *Boe Eimejera*, é fundamental para a coordenação das atividades cerimoniais e políticas da aldeia. No entanto, a escolha dessa liderança tem evoluído com o tempo, refletindo as pressões externas e as interações com a sociedade envolvente.

REFERÊNCIAS

ALBISETTI, C. e VENTURELLI, A. J. **Enciclopédia Bororo**, V. II. Campo Grande-MS: Museu Regional Dom Bosco, 1969.

ALMEIDA, André de . **Novas Histórias dos Povos Indígenas no Brasil: territorialidades da escrita interdisciplinar indígena e não-indígena**. Salvador: Sagga Editora, 2018.

ISAAC, P. A. M. Autonomia e autodeterminação: o novo discurso da diferença. **Revista de Educação Pública**, Cuiabá, v. 7, n. 12, jul. – dez. 1998, p. 59 a 72. PDF: http://pauloisaac.com/livros_pdf/e5cf275261356dfb474c6f395e6660de.pdf

ISAAC, P. A. M. **O Drama da Educação Escolar Indígena Boe-Bororo**. Cuiabá: EdUFMT, 2004.

ISAAC, P. A. M. **Irmã Maria Cibaibo Ossemer: uma missionária franciscana entre os índios Boe-Bororo de Mato Grosso**. Cuiabá: EdUFMT e Carlini&Caniato, 2018.

ISAAC, P. A. M. **Metodologia de Pesquisa: Transpermanência no Modo de Existir**. Rondonópolis-MT. EDUFR, 2025.

LARAIA, R. **Cultura: um conceito antropológico**. 21. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

NOVAES, S. C. **A Casa Bororo: o espaço social e político**. São Paulo: EDUSP, 1986.

SILVA, M. **As múltiplas identidades Bororo: história e cultura**. Cuiabá. UFMT - Editora Universitária, 2013.

SOUZA, L. Bororo: Uma etnia, múltiplas denominações. **Revista Brasileira de Antropologia**, 42 (3), 2015, p. 123-140.

APÊNDICE

PRODUTO EDUCACIONAL

O texto abaixo será uma prática pedagógica para ser aplicada em toda e qualquer comunidade de povos originários para descrever e registrar seus saberes para outros que virão, sem perder a essência do conhecimento do povo *Boe-Bororo*.



Título: *Bororo Boe – Vozes, Saberes e Territórios em Santo Antônio do Leverger.*

Público-alvo: Estudantes do Ensino Fundamental II e Ensino Médio da rede pública do município de Santo Antônio do Leverger - MT

Duração: 4 a 6 semanas (8 a 12 aulas)

Responsáveis: Professores de História, Geografia, Sociologia, Arte e representantes da comunidade *Bororo*

1. Justificativa

O povo *Bororo-Boe* possui história, cultura e territorialidade profundamente ligadas ao município de Santo Antônio do Leverger. Contudo, esses saberes têm sido silenciados ou pouco valorizados nos espaços escolares. Considerando a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena” (Lei 11.645/2008), este projeto busca integrar os saberes tradicionais Bororo ao currículo escolar, promovendo o reconhecimento da diversidade étnico-cultural e fortalecendo a identidade dos estudantes indígenas e não indígenas.

2. Objetivo Geral

Valorizar a cultura, história e identidade do povo *Bororo-Boe* no município de Santo Antônio do Leverger, promovendo uma educação intercultural, crítica e inclusiva.

3. Objetivos Específicos

Compreender a presença histórica dos *Bororo* na região.

Reconhecer a cosmologia, organização social e os saberes tradicionais *Bororo*.

Estimular o respeito à diversidade cultural no ambiente escolar.

Produzir materiais pedagógicos bilíngues (português/bororo).

Promover o contato com lideranças e anciões *Bororo*.

4. Metodologia

O projeto adotará uma abordagem interdisciplinar e participativa, por meio das seguintes etapas:

- a) Roda de conversa e levantamento de conhecimentos prévios
- b) Exibição de vídeos/documentários
- c) Leitura de textos e entrevistas com lideranças *Bororo*
- d) Atividade pedagógica de língua *Bororo* (expressões básicas e glossário)
- e) Elaboração de mapas culturais e desenhos temáticos
- f) Produção de cartilha bilíngue com os resultados

5. Recursos Didáticos

Mapas, livros, textos e imagens

Equipamentos de áudio e vídeo

Material para desenho, colagem e escrita

Entrevistas com membros da comunidade

6. Avaliação

A avaliação ocorrerá de forma processual, considerando:

Participação nas atividades e discussões

Qualidade das produções coletivas (mapas, cartazes, cartilha)

Respeito à diversidade e à cultura *Bororo*

7. Produto Final

Cartilha bilíngue: “Memórias e Saberes *Bororo* em Santo Antônio do Leverger”, com textos, ilustrações, glossário e entrevistas.

Apresentação pública com exposição cultural, roda de conversa e participação da comunidade *Bororo*.

Referências (sugestão inicial)

CUNHA, M. C. **Cultura com aspas**. S. Paulo: Cosac Naify, 2009.

OLIVEIRA, J. P. **Ensaio em Antropologia Histórica**. R. de Janeiro: UFRJ, 2016.

BRASIL. **Lei n.11.645 de 10 de março de 2008**. Brasília, DF, 2008. História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. **Resolução CNE/CEB nº 5, de 22 de junho de 2012**. Define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica. Brasília: MEC, 2012.

Obs.: Este projeto pode ser adaptado para formação de professores, feiras culturais e produção de materiais permanentes nas escolas do município.