

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO/PUC-SP

ELOIR INÁCIO DE OLIVEIRA

O JORUBO E O MERIRI IKUREU OIAGODU ROGU

Encontro Intercultural e Poder entre os Bororo da Aldeia Meruri

Mestrado em Ciências Sociais/Antropologia

São Paulo

2016

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO/PUC-SP

ELOIR INÁCIO DE OLIVEIRA

O JORUBO E O MERIRI IKUREU OIAGODU ROGU

Encontro Intercultural e Poder entre os Bororo da Aldeia Meruri

Mestrado em Ciências Sociais/Antropologia

Dissertação apresentada ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como requisito para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais/Antropologia, sob a orientação da Dra. Lucia Helena Vitalli Rangel.

São Paulo

2016

ELOIR INÁCIO DE OLIVEIRA

O JORUBO E O MERIRI IKUREU OIAGODU ROGU

Encontro Intercultural e Poder entre os Bororo da Aldeia Meruri

Dissertação apresentada ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como requisito para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais/Antropologia, sob a orientação da Dra. Lucia Helena Vitalli Rangel.

Aprovado em: ____ de _____ de 2016.

BANCA EXAMINADORA

São Paulo

2016

“É minha lei, é minha questão, virar este mundo, cravar este chão. Não importa saber se é terrível demais. Quantas guerras terei que vencer por um pouco de paz. E amanhã, se este chão que eu beijei for meu leito e perdão, vou saber que valeu delirar e morrer de paixão. E assim, seja lá como for, vai ter fim a infinita aflição. E o mundo vai ver uma flor brotar do impossível chão”.

(Trecho da canção “Sonho Impossível”, de Chico Buarque de Holanda).

AGRADECIMENTOS

Ao Povo Bororo da Aldeia Meruri, pela convivência de dez anos e pela partilha de vida que construímos. Aos meus informantes principais: Adriano Boro Makuda, Agostinho Eibajiwu, Ailton José Meri Ekureu, Alciano Barreto Buture Wabo, Altair Lopes Toroguia, Domingos Sávio Alves Kiga Kurireu, Domingos Sávio Lopes Toborekia, Elizabeth Arogiareudo, Emílio Reinaldo Kugo Cereu, Eneldino Kugo Cereu, Frederico Barreto Okoge Atugo (in memoriam), Gabriel Dos Santos Bakoro Kudu, Helinho Kurugugoe Eiga, Ivanir Matias Kogegadu, José Benjamin Tiago Marido Ekureu, José Mário Kugarubo Bororo, Juvenal Jokurea Ceba, Juvercino Atu Koe, Kleber Rodrigues Meritororeu, Landrico Adugonau, Lauro Lopes Pariko Ekureu, Leonida Maria Akiri Kurireudo, Lourenço Filho Pirojibo Bororo, Márcio Lopes Leandro Adugodoge Eiga, Marcos Leandro Lopes Borocereu, Maria Angela Okoge Ekureudo, Maria Auxiliadora Joware Etogiwudo, Maria Jacira Baikaredo, Maria Pedrosa Urugureudo, Milton Bokodoregaru, Nedson Wabo Kiareu, Orestes Santino Rondon Uworureu, Pio Akiriboreu, Renzo Wellington Joware Ekuie, Santa Dos Anjos Kugo Cereudo, Terezinha Atugureudo, Valdir Cerae Ceba, Vanclei Akirio Bororo, Verônica Nabure.

Ao meu estimado loga, Iedaga e Imedia Eneldino Kugo Cereu, atual chefe da aldeia, de quem obtive a inspiração para o título desta dissertação.

Ao Félix Rondon Adugoenau, pelas proveitosas conversas e socialização da sua dissertação de Mestrado.

Aos meus pais Noraldino (“Seu Caboclo”) e Hermínia, por tudo o que fizeram por mim, por sempre me acompanharem com amor e por também sonharem com um mundo novo.

Aos meus irmãos José, Jony, Gilmar e Neila, pela história em comum e diversificada que nos une sempre mais.

À Missão Salesiana de Mato Grosso, por ter-me proporcionado o apoio pessoal e material para este Mestrado.

À Inspetoria Salesiana de São Paulo, especialmente à comunidade salesiana do Bom Retiro, pela fraterna acolhida durante dois anos e meio.

Ao Pe. Gonçalo Ochoa Camargo, irmão salesiano, pelos ensinamentos teóricos e testemunhais de vida missionária, sempre em busca de novas sínteses.

Ao Mestre Mário Bordinon, irmão salesiano, pelas longas conversas, contribuições e aprofundamento sobre a cultura Bororo.

Ao Dr. Juarez Strachman, competente profissional, pela sua objetividade tão humana.

À minha Professora Orientadora, Dra. Lucia Helena Vitalli Rangel, pelo incentivo, apoio, compreensão e por comungar comigo os objetivos da Causa Indígena.

Às professoras Carmen Junqueira, Silvana Maria Correa Tótora, Marisa do Espírito Santo Borin, Dorothea Voegeli Passeti e ao professor Lúcio Flávio Rodrigues de Almeida, pela partilha da vida e do saber.

À professora Renate Brigitte Viertler, perita em cultura Bororo, da USP, pela atenção demonstrada e preciosas contribuições para o meu tema.

À professora Aivone Carvalho Brandão, pela dedicação profissional e tão humana aos Bororo e pela fraterna convivência que tivemos nos projetos de reconstrução cultural.

RESUMO

A presente pesquisa refere-se a um estudo histórico, antropológico, religioso e político-social sobre o exercício das estruturas de poder tradicionais do Povo Bororo, suas grandes mudanças ao longo da história, como ele se organiza hoje e sua aproximação com o movimento indígena atual, no contexto das lutas dos movimentos populares brasileiros. Foi selecionada a Aldeia Meruri, localizada no município de General Carneiro (MT) como espaço do estudo. A longa convivência de 114 anos entre Bororo e missionários salesianos provocou mudanças singulares no exercício do poder indígena. Mas estas não se deram numa relação de autoritarismo ou opressão. Mesmo com os efeitos da mentalidade positivista dos primeiros tempos foram estabelecidas adaptações e ressignificações, culminando com uma aliança única que chegou ao símbolo do sangue derramado. A comparação do poder na aldeia tradicional com o da atual mostra que as figuras de poder mudaram, mas a fonte principal da autoridade continua a mesma: a própria sociedade em seu conjunto.

Palavras-Chave: Bororo, autorrepresentação, níveis epistemológicos, poder, política, sociedade, transformação, adaptação.

ABSTRACT

The present research refers to a historical, anthropological, religious and political-social study on the exercise of the traditional power structures of the Bororo People, their great changes throughout history, how it organizes itself today and its approximation with the indigenous movement in the context of the struggles of Brazilian popular movements. The Meruri Village, located in the municipality of General Carneiro (MT), was selected as the study space. The long 114-year coexistence between Bororo and Salesian missionaries brought about unique changes in the exercise of indigenous power. But these were not in a relationship of authoritarianism or oppression. Even with the effects of the positivist mentality of the earliest times, adaptations and resignifications were established, culminating in a unique alliance that reached the symbol of the shed blood. The comparison of power in the traditional village with that of the present one shows that the figures of power have changed, but the main source of authority remains the same: society itself as a whole.

Keywords: Bororo, self-representation, epistemological levels, power, politics, society, transformation, adaptation.

ABREVIATURAS E SIGLAS

CEBs –	Comunidades Eclesiais de Base
CIMI –	Conselho Indigenista Missionário
CPT –	Comissão Pastoral da Terra
EB1 –	Enciclopédia Bororo Volume 1
EB2 –	Enciclopédia Bororo Volume 2
FUNAI –	Fundação Nacional do Índio
FUNASA –	Fundação Nacional de Saúde
IDETI –	Instituto de Defesa das Tradições Indígenas
INCRA –	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
MSMT –	Missão Salesiana de Mato Grosso
ONG –	Organização Não Governamental
REED –	Redução de Emissões provenientes do Desmatamento e Degradação
SEDUC/MT –	Secretaria de Educação do Estado de Mato Grosso
SESAI –	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI –	Serviço de Proteção ao Índio
TFP –	Tradição, Família e Propriedade.
UFMT –	Universidade Federal de Mato Grosso
UHE –	Usina Hidrelétrica
UNI –	União das Nações Indígenas
UNIVAP –	Universidade do Vale do Paraíba

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
CAPÍTULO 1 – O PODER TRADICIONAL BORORO – PODER BINÁRIO TRANSVERSAL INCLUSIVO.....	21
1. <i>BAKARUDOGÉ</i> (MITOS BORORO) E PODER.....	21
2 - RELIGIÃO BORORO E PODER.....	38
3 - ORGANIZAÇÃO SOCIAL E PODER – BOE EWA (ALDEIA BORORO)....	45
3.1 <i>Baimanagejewu</i> ou <i>Baító</i> (casa central da aldeia).....	49
3.2 Frequentadores do <i>Baimanagejewu</i>	50
3.3 <i>Bororo</i> (pátio, terreiro).....	51
3.4 <i>Bai</i> (casa Bororo).....	52
3.5 <i>Aije Muga</i> (casa do espírito <i>Aije</i>).....	52
3.6 <i>Mano Pá</i> (lugar do <i>Mano</i>).....	53
3.7 As reciprocidades clânicas.....	53
4 - ECONOMIA BORORO E PODER.....	58
4.1 <i>Boe Emeru</i> (caçadas Bororo).....	58
4.1.1. <i>Aroe Emeru</i> (caçadas das almas).....	58
4.1.2 Caçadas realizadas pelas metades clânicas da aldeia.....	58
4.1.3. <i>Maguru</i> (caçadas ou pescarias coletivas de longa duração).....	59
4.2 <i>Rawujedu</i> (Coletas).....	59
4.3 <i>Boe Epa</i> (Roça Bororo).....	59
5 - BOE AREDU – A MULHER BORORO E O PODER.....	61
6 - IPARE EREGODU – EDUCAÇÃO BORORO E PODER.....	64
7 - LEGISLAÇÃO BORORO.....	68
7.1. Os <i>Bakarudoge</i> (mitos).....	68
7.2. O <i>Poguru</i>	69

7.3. O <i>Mori</i> (vingança).....	69
7.3.1. Como vingança.....	69
7.3.2. Como recompensa.....	69
7.3.3. Como dádiva.....	70
7.3.4. Como vingança pela morte de alguém.....	70
8 - ANÁLISE DE TRÊS RITUAIS EM SUAS RELAÇÕES COM O PODER.....	71
8.1 <i>IPARE ENOGWA PORODODU</i> (perfuração do lábio inferior e imposição do nome Bororo).....	71
8.2. <i>IPARE ENO Ó BADODU</i> (imposição do estojo peniano aos rapazes – rito de passagem).....	72
8.3. <i>ITAGA</i> (funeral).....	75
8.3.1. Agonia do doente.....	76
8.3.2. Morte.....	76
8.3.3. Funerais.....	78
8.3.3.1. Primeiro sepultamento ou sepultamento provisório.....	78
9 - PODER BORORO.....	94
9.1. BARI (O GRANDE OU XAMÃ DOS ESPÍRITOS).....	94
9.1.2. O poder do <i>Bari</i> era demonstrado nos seguintes casos.....	96
9.1.2.1. Previsão do futuro.....	96
9.1.2.2 Realização de ações extraordinárias.....	96
9.1.2.3 Indicação do lugar onde se encontrava uma caça.....	96
9.1.2.4 Troca de uma caça de lugar.....	97
9.1.2.5 Oferta de alimentos para o <i>Bope</i>	97
9.1.2.5.1 Animais.....	97
9.1.2.5.2 Aves.....	97
9.1.2.5.3 Animais aquáticos e peixes.....	97
9.1.2.5.4 Vegetais.....	98
9.1.2.6 Tratamento e cura de doenças.....	98
9.1.2.7 Afastamento do perigo trazido por um meteoro.....	99
9.1.2.8 Autotransformação em fera.....	100
9.1.3 Classes de <i>Baire</i> (xamãs).....	100

9.1.3.1 <i>Baire</i> de máximo poder.....	100
9.1.3.2 <i>Baire</i> de grande poder, mas com limitações.....	100
9.1.3.3 <i>Baire Iworo</i>	101
9.1.3.4 <i>Baire Tupa</i>	101
9.2 AROE ETAWARARE (DONO DO CAMINHO DAS ALMAS OU XAMÃ DAS ALMAS).....	102
9.3 BOE EIMEJERA (CHEFE DA ALDEIA).....	104
9.4 BOE EIMEJERAGE (CHEFES DE CLÃS – CONSELHO DA ALDEIA)...	107

CAPÍTULO 2 – O PODER BORORO E O CONTATO – RESISTÊNCIAS, AUTORREPRESENTAÇÃO, NÍVEIS DE REALIDADE, SIMULTANEIDADE E ALIANÇA (1719 A 1976).....

1. DOMÍNIO DO POLÍTICO EM ANTROPOLOGIA.....	117
2. CONTEXTUALIZAÇÃO E RESISTÊNCIA DO POVO BORORO.....	119
3. MEDIDAS GOVERNAMENTAIS PARA CONTER A RESISTÊNCIA INDÍGENA.....	122
4. A PRESENÇA SALESIANA NA COLÔNIA TERESA CRISTINA.....	128
5. O MARECHAL RONDON.....	129
6. A PRESENÇA SALESIANA NA COLÔNIA DOS TACHOS.....	131
7. NÍVEIS EPISTEMOLÓGICOS E SIMULTANEIDADE.....	160
8. A TRANSFERÊNCIA DA COLÔNIA DOS TACHOS PARA A ALDEIA MERURI.....	173
9. O CONCÍLIO VATICANO II (1962-1965).....	183
10. ASSEMBLEIAS DE CHEFES INDÍGENAS (1974-1975).....	190
11. TRAGÉDIA E MARTÍRIO EM MERURI.....	204

CAPÍTULO 3 – O PODER BORORO ATUAL – INTERCULTURAL E DINÂMICO – ENDO E EXO POTENCIALIDADES (1977 A 2016).....

1. A CRIAÇÃO DA ALDEIA JAKOREUGEIAU (lugar dos botos) OU GARÇAS (1977-1984).....	225
2. A CONSTRUÇÃO DO BAIMANAGEJEWU NA ALDEIA MERURI (1987).	231
3. CRIAÇÃO DO CENTRO DE CULTURA PE. RODOLFO LUNKENBEIN (2001).....	238

4. PROBLEMAS DE TERRAS COM OS VIZINHOS XAVANTES.....	257
5. PARTICIPAÇÃO NO MOVIMENTO INDÍGENA E OUTRAS FORMAS DE LUTAS JUNTO AOS MOVIMENTOS SOCIAIS.....	263
6. AUTONOMIA CULTURAL NO PROCESSO DE ENCONTRO INTERCULTURAL.....	266
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 286
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	 290

INTRODUÇÃO

No final de 2013, num dos meus retornos à Aldeia Meruri, encontrei-me com o meu *ledaga* (padrinho) *Kugo Cereu*, de 67 anos de idade. Estávamos no pórtico da Missão, junto a outros Bororo e missionários. A conversa girava em torno da curiosidade deles sobre o meu novo trabalho na Aldeia Sangradouro e eu, de minha parte, perguntava sobre as novidades da aldeia. O meu padrinho demonstrava que queria conversar comigo em separado. Quando as pessoas foram se dispersando, nos colocamos no outro pórtico que forma a Praça dos Mártires (local do assassinato do Pe. Rodolfo e do Simão Bororo). Começamos a conversar em pé, mas logo nos sentamos na beirada da calçada. Chegou até nós um outro Bororo que falou comigo demoradamente por uns cinco minutos. Ao meu padrinho não restou alternativa a não ser esperar. Esperava com paciência, mas também com certa ansiedade. Quando então ficamos sozinhos, ele começou a me contar seriamente sobre uma visão que lhe tinha sido revelada.

Dizia que após a visão tinha conseguido parar de beber. Eu me lembrei de que ele padecia devido ao sério problema do alcoolismo. Então começou a me contar com detalhes o que lhe tinha acontecido, o que vou descrever resumidamente.

Numa noite, meses atrás, ele disse que quase não tinha dormido. Escutava vozes numa espécie de *Bakaru* (mito) contando sobre leis de defesa dos direitos indígenas. De madrugada, escutou uma voz que o chamava. Ele não via quem o chamava, mas percebia que vinha do alto. A voz lhe dizia que ele e o povo Bororo estavam morrendo devido à bebida alcoólica e que ele deveria parar de beber. A voz lhe pediu para estender as mãos. Numa das mãos a voz fez aparecer uma bolinha de folhas verdes, parecida com um *Jorubo* (remédio vegetal tradicional). Na outra mão apareceu um *Meriri Ikureu Oiagodu Rogu* (rolinho de arame). Ele guardou cada coisa num bolso de sua calça, pois dormia com roupas. Em seguida, a voz lhe pediu para olhar para a janela do seu quarto. Ele olhou e viu o *Bope* (espírito representativo do mal, em compreensão cristã) oferecendo-lhe bebida alcoólica. Ele foi em direção à janela, mas a voz lhe proibiu. Por três vezes ele tentou se aproximar, mas também por três vezes foi por ela proibido. A voz lhe disse que o *Bope* estava não só ali, mas também na aldeia. Disse para olhar que o *Bope* iria

embora, o que de fato aconteceu em meio a um grande barulho de latidos de cachorros que o acompanharam na direção do Córrego Barreiro.

A voz se despediu dele, dizendo que iria voltar. E retornou por volta das nove horas da manhã, quando o sol já estava alto. O meu padrinho estava deitado. A voz novamente pediu para ele estender uma das mãos, na qual colocou o *Jorubo*. Ele o guardou num dos bolsos da calça. A voz pediu para ele estender a outra mão e nela colocou o *Meriri Ikureu Oiagodu Rogu*. Imediatamente, do rolinho de arame começou a jorrar água, a qual se derramava pelo chão do quarto, espalhava-se por toda a casa e começava a subir pelas paredes. Ele, então, encheu-se de medo, cobriu a cabeça com a coberta e ficou esperando, pensando que iria morrer afogado. Foi quando ouviu a voz perguntando: - “Por que ele está assim? Por que está tão triste e com medo? O que lhe aconteceu?”. A seguir ele ouviu uma voz de mulher respondendo: - “Ele está assim porque não ouviu o que eu ensinei. Ele não aprendeu o que eu falei”. Então ele descobriu o rosto e se levantou. Viu que toda a água tinha desaparecido e não ouviu mais as vozes. Ele me disse que em seguida ajoelhou-se e rezou fervorosamente, pedindo perdão dos seus erros. O meu padrinho me contou que a água tinha vindo para lavar a sua pessoa e a sua casa. Daquele dia em diante ele me disse que não sentia mais vontade de beber e que tinha corrigido os graves erros que cometia em decorrência disso.

O meu padrinho relatou esta visão para várias pessoas e até mesmo numa reunião comunitária. Foi algo realmente marcante para a sua vida. Ele é filho do saudoso chefe cultural Frederico Coqueiro, ao qual vou me referir no segundo capítulo. Ele já foi cacique por duas vezes em Meruri. Devido à profunda mudança no seu comportamento e por ser um ancião, foi escolhido novamente para o cargo neste ano de 2016.

Voltei a conversar com ele em várias ocasiões durante o decorrer da pesquisa de campo. Ele sempre retornava ao assunto. Lembro-me de que numa das vezes eu me referi à visão como um sonho e vi que ele levemente se indignou, dizendo que não era sonho, que aconteceu com ele acordado, em plena luz da manhã.

Além de ter sido o meu padrinho de nomeação, ele se tornou o meu principal informante. A partir destes fatos, escolhi o título da presente dissertação, com o seu consentimento.

O *Jorubo*, um vegetal, e o *Meriri Ikureu Oiagodu Rogu*, um metal, mostram duas realidades que remetem ao encontro entre duas culturas, a dos Bororo e a dos missionários, tema principal desta dissertação. A segunda vai trazer o uso do metal para a primeira e isto provocará impactos. A tradução de *Meriri Ikureu* é fio, que pode se referir a qualquer arame trazido pelos missionários, mas também pode ser o fio telegráfico, instalado por Rondon, cujos restos ainda podem ser vistos atravessando o atual território Bororo. Como o fio telegráfico significa comunicação, o mesmo se pode dizer das novas mensagens apreendidas pelas duas culturas no encontro.

O *Jorubo* é um vegetal transformado: é um remédio. Traz em si a complementaridade entre natureza e cultura.

O meu padrinho me revela através de sua visão que é uma pessoa portadora de um de poder situado entre cultura Bororo e cultura cristã, numa harmonia que lhe foi significativa para fortalecê-lo no momento presente.

Depois dessa justificativa para o meu título, passo a falar sobre os motivos que me levaram a escolher o tema do poder entre os Bororo.

Sou um padre católico, pertencente a uma congregação religiosa que traz em seus objetivos o trabalho missionário. Tive uma formação centrada na Teologia da Libertação. Depois de formado e ordenado, os superiores, vendo a minha inclinação para os movimentos populares, me mandaram trabalhar nas missões indígenas. Após um curso para missionários meio genérico em Roma, fui trabalhar com o povo Bororo, na Aldeia Meruri, onde permaneci por dez anos.

Exerci atividades de acordo com as orientações da minha congregação, da diocese local e do CIMI. Porém, a maior parte do meu tempo neste período foi consumida em trabalhos administrativos, de manutenção de estruturas e pastorais. Portanto, bem pouco de atividade antropológica. Fui o último diretor missionário da escola, sob o regime burocrático da SEDUC/MT. Como a congregação tinha construído muitas estruturas e possuía diversas máquinas, tive que desenvolver muita atividade de manutenção das mesmas. Portanto, bem pouco de atividade antropológica.

Tive conhecimento superficial sobre a cultura indígena. É verdade que participei com respeito de diversos rituais, mas as exigências administrativas eram mais imperiosas. Fui incorporado no clã dos Paiwoe através do rito de nomeação.

Passei a ter novos parentes clânicos e não tive dificuldades em estabelecer proximidade com várias pessoas e boa sintonia com a comunidade, o que me fez sentir-me realizado em meu apostolado.

A atividade pastoral que eu tinha maior competência para exercer entre eles era a da mobilização política, respondendo às tantas que o CIMI solicitava e eu percebia como imprescindíveis. De modo que foi crescendo em mim a vontade de aprofundar este aspecto da cultura Bororo, a sua organização política, o exercício do poder.

Na minha mentalidade pouco antropológica da época, eu não entendia o porquê daquilo que eu considerava uma fragilidade dos chefes. Eu percebia que eles não tinham firmeza e demonstravam insegurança. Ao mesmo tempo, eu via aumentar as ameaças vindas de fora, algumas explícitas e outras implícitas.

Ao participar do Curso Básico oferecido pelo CIMI em Brasília, tive aulas com a Professora Lucia Helena Rangel. Num roteiro de observação distribuído com a finalidade de caracterizar o povo com o qual cada um trabalhava havia várias perguntas sobre o exercício do poder.

A partir de então aumentou o meu interesse por este tema e agora estou concluindo a presente dissertação.

Trata-se de uma grande narrativa cronológica compreendendo desde o período mítico até os dias atuais sob a perspectiva do poder. Escolho fatos relevantes e os analiso, vendo a dinâmica dos processos que envolvem o poder. Agora, ao final, senti-me um pouco incomodado com o caráter descritivo da mesma. Mas revendo postulados da metodologia científica em ciências sociais, constatei que este tipo de pesquisa é perfeitamente aceito e considerado importante em si mesmo. É o que dizem Deslauriers e Kérisit:

“Uma pesquisa descritiva colocará a questão dos mecanismos e dos atores (o ‘como’ e o ‘o quê’ dos fenômenos); por meio da precisão dos detalhes, ela fornecerá informações contextuais que poderão servir de base para pesquisas explicativas mais desenvolvidas. Entretanto, ela é, a maior parte do tempo, completa em si mesma, e não tem obrigatoriamente necessidade de ser continuada por outros pesquisadores, por meio de outras técnicas” (DESLAURIERS; KÉRISIT, 2012, p. 130).

No primeiro capítulo, descrevo uma aldeia tradicional e ideal, onde vigorava o poder que já houve, numa harmonia com a religião, economia e sociedade. Denomino este período como o tempo do Poder Binário Transversal Inclusivo, expressão que tomo de *Adugoenau*, Mestre Bororo em Educação pela UFMT. É um poder exercido pelo conselho dos chefes clânicos no *Bororo* (pátio central da aldeia) ou no *Baíto* (grande casa central da aldeia). Refere-se ao entrosamento das duas metades exogâmicas *Ecerae* (donos dos ritos e dos cantos) e *Tugarege* (donos das flechas) com seus quatro clãs cada uma. A etnografia missionária salesiana foi fundamental, sobretudo a de Albisetti e Venturelli, autores da monumental Enciclopédia Bororo. Dialoguei com Balandier, Clastres, Viertler e Novaes para a caracterização das dimensões da aldeia.

No segundo capítulo, trato sobre o poder a partir do contato inevitável com os colonizadores do Estado de Mato Grosso e com os missionários. Houve uma tentativa de substituição da cultura Bororo pela da sociedade de pensamento ocidental. Analiso detalhadamente o encontro com os missionários que deu início a uma aldeia especial com a convivência entre duas culturas. *Adugoenau* denomina a aldeia que surgiu, Meruri, como “neo aldeia” (ADUGOENAU, 2015, p 46). Descrevo os acontecimentos até a demarcação do território indígena em 1976. Trato sobre fatos determinantes tais como: a mitificação do primeiro encontro, a criação do internato salesiano, a apresentação da banda musical dos Bororo no Rio de Janeiro, a incineração do Baíto (casa central da aldeia), a mudança geográfica de lugar da aldeia, a chegada dos Xavante a Meruri, a chegada de um grupo de Bororo tradicionais para morar em Meruri, a grande mudança da Igreja Católica com a realização do Concílio Vaticano II, as primeiras reuniões de chefes indígenas, a fundação do CIMI, e a demarcação da terra, com a morte do missionário Pe. Rodolfo e do indígena Simão. Faço uso de elementos da Sociologia e da Psicologia Social. Abordo a solução encontrada pelos Bororo a partir da compreensão dos níveis de realidade de Wilber e a partir do conceito de simultaneidade proposto por Novaes. Procedo a uma comparação entre a chegada dos missionários e a expressão “Mau Encontro” de La Boétie. Dou como título para este capítulo Resistências, Autorrepresentação, Níveis de Realidade, Simultaneidade e Alianças.

No terceiro capítulo, trato sobre o poder no período após a demarcação até os dias atuais. Foi um período de continuidade do processo de mudança substancial

nos objetivos e nos métodos do trabalho missionário e a cultura foi valorizada como preciosa contribuição para a sociedade brasileira e para a própria fé católica. Os indígenas foram vistos como protagonistas e surgiu o movimento indígena. Intitulei este capítulo como Intercultural e Dinâmico, Endo e Exo Potencialidades.

A metodologia adotada foi a de pesquisa qualitativa, com a utilização de bibliografia, observação direta, conversas informais e entrevistas com representantes de clãs. Utilizei-me muito da observação direta, tanto na convivência missionária durante dez anos, quanto nos períodos em que passei na aldeia com o objetivo específico da pesquisa.

Deixei bem claro para as lideranças e para toda a comunidade Bororo os objetivos gerais da pesquisa. Eu lhes dizia que o missionário agora voltava como pesquisador. As entrevistas foram realizadas na aldeia, em salas da Missão Salesiana, garantindo a concentração no assunto, a reserva e a liberdade pessoal. Algumas foram inteiramente gravadas e transcritas. Outras foram digitadas por mim no exato momento das mesmas, o que me exigiu maior capacidade de síntese, sem perder expressões-chaves. Outras ainda foram realizadas em Cuiabá, nos ambientes do CIMI e da SEDUC/MT com Bororo que vivem naquela cidade. No geral, entrevistei representantes de todos os clãs, inclusive com a única representante do clã *Aroroe* da aldeia.

No decorrer da pesquisa de campo, aproveitei todos os encontros com pessoas Bororo para conversas informais sobre a cultura tradicional e a realidade atual da aldeia. Foram proveitosos para a obtenção de situações pouco aparentes numa entrevista formal.

Participei de reuniões comunitárias. Entrevistei e conversei informalmente com os integrantes da comissão encarregada de assessorar o meu padrinho, Cacique *Kugo Cereu*. O conjunto das conversas e entrevistas abrangeu a população em suas representações tanto de jovens, adultos e velhos quanto de homens e mulheres. Em 2016 estive na Aldeia Garças, a pequena aldeia tradicional ao Sul do território, onde estão ainda sendo realizados dois *Itagadoge* (funerais). Porém, nos dias da minha visita, não estava sendo executado nenhum ritual dos tantos que o compõem.

Durante a pesquisa de campo acrescentei novos conhecimentos ao tema. Também mudei de opinião sobre determinados pontos com relação ao que eu

pensava. Por exemplo, verifiquei que os jovens, apesar de bastante reservados, demonstraram boa consciência política, tanto interna quanto externa. E que não há conflitos acentuados entre as novas e as velhas gerações de idade na busca pelo poder.

CAPÍTULO 1 – O PODER TRADICIONAL BORORO – PODER BINÁRIO TRANSVERSAL INCLUSIVO¹

O poder na aldeia tradicional Bororo era inseparável das outras dimensões que compunham esta sociedade indígena. A sociedade Bororo era o funcionamento de uma estrutura harmoniosa construída ao longo de inúmeras gerações, correspondendo a milhares de anos e por isso mesmo, profundamente sólida e equilibrada. O equilíbrio entre as diversas dimensões se dava nas relações de interdependência de uma para com a outra. A sociedade, num mecanismo de auto regulação, impedia que uma determinada dimensão se sobressaísse sobre as outras. Se a dimensão econômica, por exemplo, começasse a se impor, naturalmente a sociedade tribal buscava meios para impedir o seu avanço. Assim, o poder Bororo só existia em relações de complementação e regulação envolvendo as dimensões religiosa, social e econômica, das quais derivavam os papéis masculino e feminino, a divisão do trabalho, a organização social, as normas éticas, os princípios e práticas educativas, a vivência sagrada através dos rituais. Tudo isso era vivenciado no dia a dia e reafirmado na transmissão oral feita às novas gerações. Havia um sentido sagrado que amalgamava a sociedade.

1. BAKARUDOGÉ (MITOS BORORO) E PODER

O povo Bororo explica tradicionalmente a origem da sua organização política no vasto conjunto de mitos que foi construindo ao longo de sua história. A palavra da língua Bororo usada para designar um mito é *Bakaru*, que é a junção dos termos *Boe* (povo indígena Bororo) e *Akaru* (narração, lenda, fato. Pode ser entendido também como “honra”, “orgulho”). A junção dos dois termos resulta em “narração do povo Bororo” ou “honras do povo Bororo”. Esta palavra possui forte sentido espiritual

¹ A expressão “Poder Binário Transversal Inclusivo” é usada por Félix Rondon Adugoenau, indígena Bororo nascido na Aldeia Meruri em 1972, para explicar o que acontecia no Baimanagejewu (casa central da aldeia) ou no Bororo (pátio da aldeia), quando os chefes clânicos se reuniam e faziam uso da palavra, a qual ia sendo passada para um chefe de cada metade, de modo transversal, assegurando a inclusão de todos os clãs. O Félix atualmente é o Coordenador de Educação Escolar Indígena, na SEDUC/MT. Possui título de Mestrado pela UFMT com a dissertação “Saberes e Fazeres Autóctones do Povo Bororo: Contribuições para a Educação Escolar Intercultural Indígena”, defendida aos 14.07.2015.

até os dias atuais. Não se trata de uma lenda qualquer, mas é palavra sagrada, que remete a revelações anteriores e superiores. Posso dizer sem dúvidas que é equivalente à palavra sagrada da Bíblia ou do Alcorão.

Todas as culturas, inclusive as que compõem a chamada civilização ocidental, têm a sua vivência pessoal e comunitária fortemente alicerçada na concepção religiosa. Esta abarca o papel do pensamento e do imaginário emocional e ilumina o mundo social, lugar das ações concretas dos personagens.

Nos tempos iniciais da Antropologia como ciência, a dimensão religiosa era considerada um conjunto de mitos e ritos desprovidos de nexos. Turner, discordando do evolucionista Morgan, diz que as manifestações religiosas das culturas originárias são de extrema importância para a compreensão do pensamento e do sentimento das pessoas sobre as suas relações econômicas, políticas e sociais (TURNER, 2013, p. 23).

Assim é que compreendo a função do sagrado na vida do povo Bororo. Godelier considera o sagrado como uma necessidade imperiosa e irrenunciável que os seres humanos têm de criar “duplos de si mesmos” e transportá-los para um mundo sobrenatural. Todas as culturas criam deuses ou heróis com poderes extraordinários para explicar a origem das coisas e da ordem social atual. Na verdade, a origem das sociedades foi obra de seres humanos reais, mas as nossas construções culturais são imperiosas em afirmar que foram seres supra-humanos os seus autores (GODELIER, 1978, p. 85).

Com esse pressuposto, posso afirmar que, ainda segundo Godelier, o ideal (estruturas mentais inatas e estruturas emocionais) faz parte do real. Não é possível conceber uma sociedade em sua materialidade sem aludir ao mundo espiritual ou intelectual que nela está contido e vice-versa. O conjunto harmonioso destas duas dimensões forma o que temos de histórico nela, com suas características de espaço, tempo, sustentabilidade e ética.

Os *Bakarudoge* (narrativas mitológicas Bororo) de que me utilizo foram recolhidos pelos missionários salesianos a partir de 1895, desde o início do trabalho missionário cristão católico desenvolvido com este povo até os dias atuais. Na Enciclopédia Bororo, volume II, há um conjunto de 62 mitos recolhidos ao longo de aproximadamente 50 anos de convivência, pelos missionários Colbacchini, Albisetti e Venturelli. Os autores da EB1 (1962) e EB2 (1969) realizaram uma monumental

etnografia em base à sua longa convivência e colaboração de vários intérpretes e informantes.

Maybury-Lewis, prefaciando um livro de Crocker, considera o trabalho etnográfico dos missionários salesianos contido na EB como uma “tarefa Sisífrica” que procurou explicar tudo e não o conseguiu:

“The salesians undertook the Sisyphean task of putting everything about them into an encyclopedia, which is understandably not yet complete” (CROCKER, 1985, p. xii). “Os salesianos assumiram a tarefa Sisífrica de colocar tudo sobre eles em uma enciclopédia, que compreensivelmente ainda não está completa”.

Penso que não se trata de considerar a intenção dos autores da EB. Para mim está claro que não fizeram uma construção antropológica. O que aparece é uma etnografia elaborada com o rigor científico da época (1962), fazendo uso da longa convivência com os Bororo, da criteriosa observação direta, com a ajuda de diversos informantes. O principal deles, *Akirio Bororo Kejewu* (Tiago Marques *Aipobureu*), também foi o informante de Baldus e teve um depoimento analisado por Florestan Fernandes. Autores posteriores tais como Viertler, Caiuby Novaes, Brandão David, Aguilera e outros também dela se utilizaram, construindo suas relevantes interpretações da cultura Bororo. Inclusive Crocker.

Com Montero concordo que a etnografia missionária salesiana deriva da prática histórica salesiana de registrar pormenorizadamente o seu trabalho. Trata-se de um inegável processo de encontro cultural que envolve desigualdade e conflito, por um lado, mas também alianças e cumplicidades. Montero aponta falhas na metodologia utilizada e questiona a visão dos informantes envolvidos no processo de registro (MONTERO, 2012, p. 2-4). Lévi-Strauss, em sua pesquisa na aldeia *Kejari*, referindo-se à organização social Bororo, reconhece que os salesianos “fizeram um tremendo esforço para compreender essa difícil estrutura e preservar-lhe a lembrança”, mesmo que logo em seguida afirme que “era uma tarefa urgente confrontar suas conclusões com outras...” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 234).

A partir de 1990, o missionário Gonçalo Ochoa Camargo, com a preciosa colaboração do ancião Frederico *Koge Eire* (popularmente conhecido como Coqueiro) e Antônio *Kanajó Baramé*, organizou uma nova história mítica Bororo. Nela aparecem claros elementos cristãos na releitura dos *Bakaru*. Essa releitura

pode ser entendida como resultado da longa convivência nos mesmos espaços e, principalmente, devido ao engajamento de alguns missionários na luta pela demarcação do território Bororo. Esta segunda história mítica é rica de novos detalhes sobre os mesmos fatos originários. Apesar de serem passíveis de arranjos, de acordo com o narrador, tanto os mitos da EB2 quanto os reunidos por Ochoa/Coqueiro/Kanajó, são confirmados em sua essencialidade pelos Bororo da aldeia Meruri. Pretendo retomar esse tema da releitura cristã dos mitos Bororo no Capítulo III.

Além dos 62 mitos mencionados há muitos outros, transmitidos oralmente e, em nossos tempos, alguns colocados até mesmo em forma escrita.

Ítalo Calvino explica os mitos como um longo processo de combinação entre pensamento, personagens, objetos materiais, ações e linguística. Fatos anteriores acontecidos na comunidade tribal eram relatados com maestria pelos contadores. Com o passar do tempo novos arranjos eram feitos mantendo-se, porém, a estrutura principal. Poderiam se tornar fábulas, até chegar ao ponto de adquirir caráter sagrado e tornarem-se rituais, passando a ser praticados pela comunidade durante muitas gerações vindouras. Calvino diz que *“o mito seria a revelação, em forma simbólica, de algo que é próprio do ser humano, mas que a realidade e as palavras não conseguiam explicar”* (CALVINO, 1977, p. 76-77).

O povo Bororo explica todas as dimensões de sua vida e de seu agir com base nos mitos que foram sendo formados desde tempos imemoriais. Não como reprodução, pois as situações são sempre novas, mas como princípios sagrados orientadores. Na compreensão da sua organização religiosa, social, política e econômica os mitos desempenham papel fundamental e é em base a eles que entendo a formação do que temos hoje como organização política Bororo, mesmo na aldeia Meruri, palco de tantas influências culturais externas.

Entendo também a origem dos mitos segundo Lévi-Strauss, corroborando seu enfoque estruturalista, segundo o qual estes fariam parte de grandes conjuntos ou estruturas inconscientes existentes nas pessoas de todas as regiões do mundo, com correspondências lógicas que se complementariam, apesar de distantes geograficamente. Ele avança em relação à antropologia funcionalista, sobretudo de Malinowski, falando da necessidade de ter um “olhar distanciado” sobre uma determinada sociedade e sobre as convergências verificáveis entre esta e outras

tantas (LÉVI-STRAUSS, C. Os limites e a noção de estrutura em etnologia. In: BASTIDE, R. Usos e sentidos do termo estrutura. 1971, p. 38-39. *Apud* HARTOG, F. O olhar distanciado: Lévi-Strauss e a História. TOPOI, vol. 7, nº 12, jan.-jun, 2006, p. 9).

Clastres entende que nos mitos de origem da maioria das culturas há dois elementos fundantes: a água, através de uma grande inundação e o fogo, através de um grande incêndio (CLASTRES, 1995, p. 30-31). O elemento água está presente quando o povo Bororo relata com pormenores uma grande inundação, a qual teria sido um reinício da vida, com a formação da organização social e política que perdura ao menos no imaginário dos Bororo. Antes dessa inundação, é possível entender que a aldeia Bororo seria praticamente a mesma, clanicamente falando, mas sem as informações completas que temos hoje.

Depois da grande inundação, novos elementos foram criados, até mesmo na natureza, e teve início a estrutura social Bororo da qual temos conhecimento. O elemento fogo mencionado por Clastres está presente no mesmo mito, de forma discreta, mas com estratégica importância, na forma do tição aceso, conforme descrevo no primeiro mito abaixo. Julgo importante destacar que o conjunto dos mitos Bororo do qual vou tratar não têm a peculiaridade de serem criadores, mas portadores de complementação a uma cosmologia previamente imaginada pelos mesmos e da qual não há informações, nem mesmo analisando os heróis míticos.

Meriri Poro. Primeira versão

De acordo com a tradição Bororo, em tempos imemoriais houve a *Aroe Jakomea Pó* ou Grande Inundação. Esta aconteceu devido a um erro cometido pelo personagem *Meriri Poro*. Este, para vingar uma ofensa que sua mulher sofrera por parte de alguns Bororo que estavam pescando, muito enfurecido, flechou, por engano, o espírito *Jakomea Kujagureu*. Em consequência da flechada ao espírito, as águas do rio subiram, inundaram todas as terras e mataram todos os Bororo. *Meriri Poro*, empunhando um tição de fogo, subiu até o morro *Toroari* (Morro do Gavião). Percebendo que as águas continuavam subindo ameaçadoramente, fez fogo e aqueceu as pedras que havia no morro. Jogou as pedras quentes nas águas e estas começaram a se evaporar, baixando até ao seu nível normal, deixando exposta a terra antes inundada (EB2, 1969, p. 3).

A partir desse ponto, conforme os informantes que colaboraram com os missionários, há uma variação na narrativa que apresenta procedimentos diferentes no modo como a aldeia Bororo se restabeleceu depois desta grande catástrofe.

O primeiro procedimento diz que o herói *Meriri Poro* desceu às terras agora enxutas, vagueou por muitos dias procurando os companheiros Bororo, mas nada encontrou. Por fim encontrou um *Pobogo* (veado) e percebeu que era uma fêmea. Cruzou com ela e os primeiros filhos nascidos tinham a forma de animal e eram peludos como a mãe. Nos cruzamentos posteriores, nasceram seres cada vez mais humanos e belos e, assim, em breve, a terra repovoou-se de muitos Bororo. *Meriri Poro* distribuiu, então, os *Bai* (casas) na mesma disposição da aldeia original que havia antes da inundação. Esta organização teria sido a base para a configuração da aldeia Bororo ao longo dos tempos, até a época do contato com os brancos (EB2, 1969, p. 3).

Jerigi Otojiwu. Segunda versão

Esta versão dos informantes Bororo relatando o repovoamento dos Bororo através dos sucessivos cruzamentos com o veado fêmea *Pobogo* tem também outra variação. Segundo esta, *Meriri Poro*, após cometer seu erro de flechar o espírito *Jakomea Kujagureu*, foi também submergido e morto nas águas que provocaram a grande inundação. Só sobreviveu um personagem, chamado *Jerigi Otojiwu*. Este também se valeu de um tição de fogo e subiu ao mesmo monte *Toroari*. Aqueceu pedras com o fogo de que dispunha e lançou-as nas águas que se aproximavam do alto do monte. Como a água se evaporou e se abaixou ele pode descer do morro e constatar que nada ficara da antiga aldeia Bororo. Ele, então, sozinho, construiu uma *Bai* (casa) para si mesmo. Todos os dias, ao romper da aurora, saía ao terreiro e chamava os Bororo, assobiando e dizendo que a aurora já tinha chegado. Mas ninguém lhe respondia nada. Porém, ele não desistia e todas as manhãs convidava os seus companheiros. O silêncio continuava. Até que um dia, de tanto insistir, avistou um grupo de *Bai*, construídas no lugar tradicional, formando uma aldeia original, como havia antes. Nos dias seguintes, continuou a assobiar e resolveu sair do seu *Bai*, empunhando um tição. Foi então que um Bororo saiu do seu grande *Bai* e permaneceu em frente ao mesmo, também segurando um tição. Foi o suficiente para que uma verdadeira multidão de Bororo saísse do *Bai*. *Jerigi Otojiwu*

conseguiu, assim, pelo seu esforço e merecimento, fazer reaparecer os Bororo sobre a face da terra, com o seu assobio (EB2, 1969, p. 4).

Uma análise das variantes finais destes dois mitos permite elencar alguns elementos que melhor esclarecem a origem do poder Bororo. A princípio, a minha preferência fica com a segunda versão. Nela aparecem fatos que revelam situações de autêntica liderança de um personagem, no caso, *Jerigi Otojiwu*. Este exerce o seu papel de acreditar no reaparecimento dos seus conterrâneos, sobreviventes das águas e que precisavam apenas de alguém que os convocasse para a vida normal de antes.

Apesar da hierarquia da aldeia Bororo original estar alicerçada em sua própria organização social, num entrelaçamento de fundamentos religiosos, éticos e políticos, a figura de grandes chefes desponta desde os mais remotos inícios. Estes chefes, como irei melhor caracterizá-los mais adiante, não têm um papel de autoritarismo ou despotismo, mas são guardiões da própria configuração social, baseada no equilíbrio entre os Bororo pertencentes às duas metades exogâmicas.

A primeira versão, do repovoamento através da ação do herói *Meriri Poro* em união com o animal *Pobogo*, embora seja a mais difundida entre os Bororo atuais, parece se fixar em demasia na emancipação biológica, o que me leva à ideia de um reducionismo. A criação de uma sociedade tão complexa como a Bororo exige abordagens mais amplas, no conjunto das relações pessoais e sociais.

Voltando novamente a Lévi-Strauss, aqui é necessário considerar estas variações do *Bakaru* fundante em seu conjunto estrutural. (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 265). Considerando a mesma narrativa na versão de outros anciãos Bororo, vejo que há complementação entre as duas. *Meriri Poro* parece explicar a origem dos animais, e dos homens civilizados a partir do *Pobogo* (veado fêmea). É uma recriação que remete à natureza. Enquanto que *Jerigi Otojiwu* parece explicar a origem dos verdadeiros indígenas Bororo, surgidos a partir dos seus assobios e com o corpo desprovido de pelos (OCHOA CAMARGO, vol. 2, p. 152-194). Esta recriação da aldeia remete à ideia de cultura, com elementos sociais e políticos bem aparentes.

Baitogogo

Continuo a narração da história mítica Bororo, em busca da fundamentação para a origem do poder social. Cessados os efeitos da grande inundação e consolidado o repovoamento dos Bororo, surge o grande chefe *Baitogogo* ou *Birimodo*, do clã dos *Aroroe*, da metade *Tugarege* da aldeia. Julgo necessário seguir o desenrolar dos feitos de extraordinária liderança deste lendário chefe. Ele se constitui numa figura de grande referência para as aldeias Bororo de todos os tempos, devido às suas noções precisas de espaço, tempo, representação, espiritualidade, economia, liderança e valores morais.

Estratégia que usa o inimigo como aliado

Um dos *Bakaru* narra que na luta contra os *Kaiamodoge*², tribo inimiga, ele foi auxiliado pelo companheiro *Aroia Kurireu* e um grande grupo de Bororo. Eles tinham por objetivo obter as frutas vermelhas do urucum, existentes no território dos inimigos *Kaiamodoge*. Numa primeira tentativa foram derrotados, sobrevivendo somente *Baitogogo* e *Aroia Kurireu*, muito feridos, que conseguiram escapar. Depois de refeitos dos graves ferimentos, organizaram uma segunda incursão, com uma nova estratégia. Tiveram a ajuda da mulher de *Aroia Kurireu*, a qual tinha sido raptada da tribo dos *Kaiamodoge* por *Jerigi Otojiwu*. Ajudados por um nevoeiro, à noite, cercaram a aldeia dos inimigos em vários círculos concêntricos e mataram a todos, desde os moços até o chefe maior. Os *Kaiamodoge* eram numerosíssimos, mas não conseguiram escapar, pois, se passavam por um círculo de Bororo, imediatamente caíam nas garras dos outros que circundavam a aldeia (EB2, 1969, p. 27-29).

Uma análise deste *Bakaru* permite constatar a capacidade de estratégia dos líderes *Baitogogo* e *Aroia Kurireu*. Esta estratégia teve a colaboração de um elemento do próprio inimigo para conseguir a sua vitória, embora sem destruí-lo completamente como povo. Nos contatos futuros com os não índios isto voltará a se verificar (NOVAES, 1996, p. 8).

² Kaiamodoge (plural de Kaiamo) é a palavra usada para designar os Xavante ou os Kaiapó, inimigos tradicionais dos Bororo.

Exercício de liderança e nomeação da natureza

Nesse tempo da história Bororo,

[...] “não existiam os rios. Então os Bororo pediram aos gaviões ‘Kurugugoe’ que perfurassem uma rocha com seus resistentes bicos, para que dela jorrasse água corrente. Os ‘Kurugugoe’ concordaram, mas, não obstante sua força, não foram capazes de produzir uma nascente. Então os índios convidaram o tucano ‘Cugui’, que, bicando a pedra, fez brotar imediatamente um enorme caudal”. [...] “O rio, assim originado, com seus trechos retos e sinuosos, não ostentava ainda belas margens, como as que hoje conhecemos. Vieram, por isso, os grandes chefes ‘Baitogogo’ e ‘Mano Kurireu’, que caminhando ao longo do rio, criaram belas e compridas praias recobertas de areia ou de pedregulho, extensas beiras povoadas de capim-de-praia, de Sarandi e de cana de vassoura” (EB2, 1969, p. 79).

O grande chefe *Baitogogo* continuou os seus feitos de liderança e nomeação dos elementos da natureza que cercavam os Bororo. A terra, os montes, as florestas, os cerrados, as cabeceiras, as várzeas, as moitas pequenas e grandes, os rios e seus afluentes não eram ainda nominados.

Diante disso, os membros do clã dos *Bokodori Ecerae* resolveram fazer uma viagem com os do clã dos *Aroroe*, a fim de dar nome a todas as coisas. Na medida em que iam encontrando os acidentes geográficos, davam-lhes nomes e cantavam: “A fama do nosso nome chegou até aqui” (EB2, 1969, p. 92).

Desse modo, os clãs Bororo, desde suas origens, se apoderaram de todos os elementos da natureza como seus, os quais lhes pertencem. Assim se foi formando o grande conjunto dos elementos totêmicos dos clãs Bororo. Toda a natureza conhecida foi dividida entre os clãs. Por lhe pertencerem, cada clã podia também ceder o direito desses elementos para outro clã, da outra metade. Nesse caso, os pertencentes ao outro clã fariam uso desse direito tanto como posse, quanto através de representações.

Determinação e mudança social

Depois de nominarem muitos pontos geográficos, os líderes Bororo subiram a uma elevação e notaram a existência de um grande monte, ao qual deram o nome de *Kudorori* (morro localizado na atual cidade de Poxoréu, o qual, visto de longe, tem a coloração azulada, parecida com a das araras azuis). O grande chefe

Baitogogo, dirigindo-se, então, a um membro do clã dos *Bokodori Ecerae*, declarou: “Meu pai, este morro é meu”. Mas ele retrucou: “Não, é meu”. *Baitogogo*, porém, foi irremovível: “Não; já disse que é meu”. A firme decisão de *Baitogogo* causou divisões entre eles e tirou dos *Bokodori Ecerae* o direito de executar uma parte de um canto reservado a eles (EB2 1969, p. 91).

Analisando este *Bakaru* conforme a concepção de sagrado exposta acima por Godelier, certamente o direito de posse do morro e a execução de parte do referido canto já seria um costume estabelecido entre os Bororo, faltando somente a fundamentação construída por gerações posteriores através do mito. Este foi elaborado e passou a ter um papel justificador de novas práticas. Os novos costumes gerados com o mito passaram a justificar atitudes de firmeza e determinação de futuros líderes. O morro em questão possuía grande importância referencial geográfica. A firmeza de *Baitogogo* causou contrariedade entre os Bororo presentes, mas se tornou vencedora ao ponto de retirar parte de um direito próprio da metade *Ecerae*: o de executar os cantos. Porém, o acontecido reveste-se de um caráter sagrado, resultando em consenso e convertendo-se em lei para as gerações futuras. Vejo aqui o papel do líder que age com a capacidade de transformar a história da sua sociedade. Do conflito inicial surge um novo consenso.

Autoridade que decide e constrói o consenso social

Continuando a narração dos grandes feitos do líder *Baitogogo*, vemos a sua ingerência na importante descoberta da taquarinha, matéria prima usada para a confecção da principal arma dos Bororo, as flechas.

O *Bakaru* conta que o Bororo *Butore Agadu* estava caçando e viu um ser estranho. Conversando com ele, descobriu que se tratava de *Tugo*, a taquarinha. Então, *Butore Agadu* a apanhou, juntamente com uma sua companheira, um pouco menor, que também estava presente e levou ambas ao chefe *Aroia Kurireu*. Este achou por bem mostrá-las a *Baitogogo*. Como ainda era uma época mítica do processo de apropriação dos elementos da natureza, estes líderes conversaram sobre a posse desse novo achado. *Baitogogo*, ao vê-las, exclamou: “Sim, são mesmo taquarinhas *Tugo*: a maior será do meu clã e a menor será do vosso”. A distribuição foi aceita. Para fabricar as flechas com as taquarinhas, usaram as penas coloridas das arapirangas, araras e araraúnas. *Baitogogo* usou o cipó-imbé que

pendia do alto de um jatobá e *Aroia Kurireu* usou um que descia de um jequitibá. Com a casca retirada deles, fabricaram as primeiras flechas, adornadas com as penas das araras (EB2 1969, p. 111).

Diante desse *Bakaru*, destaco o sentido espiritual dos elementos da natureza. A taquarinha *Tugo* era um espírito. Pertencia ao mundo sobrenatural, mas se manifestava na vida real dos Bororo. A taquarinha *Tugo* é a palavra usada para designar as flechas e seus derivados, de onde surgiu o nome da metade Sul da aldeia: *Tugarege*. Em segundo lugar vejo a ação da figura da autoridade entre os Bororo, nesse caso, especialmente presente nos líderes *Baitogogo* e *Aroia Kurireu*. Mais uma vez um chefe determina pessoalmente a propriedade de um ser vegetal-espiritual e isto é aceito, num forte sentido de consenso. Os Bororo tinham necessidade de uma pessoa que os liderasse, que tomasse decisões. Contudo, a delegação de poder para quem tomava as decisões não significava uma subserviência, porque em última análise os Bororo sabiam que o chefe não destruiria as suas fortes estruturas sociais.

Perspicácia do verdadeiro líder

Passado algum tempo, *Baitogogo* conseguiu uma profunda interação com o *Aije* (espírito em forma de girino), ainda hoje o mais temido por todos os Bororo. O *Bakaru* conta que *Rubugu*, andando por alguns brejos, encontrou um pequeno *Aije*. Gostou do bichinho e o colocou numa vasilha com água, com o intuito de criá-lo. Imaginava que ele se desenvolveria em algo extraordinário, de utilidade para si e para o seu clã. Cuidadosamente controlava o crescimento do girino, o qual se movimentava e aumentava de tamanho, exigindo que *Rubugu* providenciasse sempre vasilhas maiores para contê-lo. Chegou um dia em que, devido ao seu avantajado tamanho, não era mais possível mantê-lo numa vasilha. Seria preciso dar-lhe uma morada definitiva. Antes de se despedir, *Rubugu* quis honrá-lo com alguma manifestação apropriada, mas não possuindo nenhum enfeite, executou apenas uma breve dança que não agradou ao *Aije*. Entrevi, então, o grande chefe *Baitogogo* e arrebatou o *Aije* de *Rubugu*. Colocou um lindo *Pariko* (cocar) na cabeça e o honrou com uma bela dança, que agradou muito ao *Aije*. Este, por isso, aceitou ser o totem do seu clã. Em seguida, *Baitogogo* estabeleceu os lugares que o *Aije* deveria frequentar: lagoas, brejos e pedras com cavidades. Recomendou-lhe que

ficasse bem escondido e quieto, pois se os Bororo o vissem ou ouvissem seu grito, sofreriam graves danos, devido a uma força maléfica que emanaria dele. O *Aije* prometeu que obedeceria e disse que para lembrá-lo ou invocá-lo, deveriam fabricar tabuazinhas no mesmo formato do pequeno girino encontrado por *Rubugu*. Explicou, ainda, que agitando as tabuinhas amarradas a um cordel, obteriam um zunido que lhes recordaria o seu grito, o grito do *Aije*. O clã dos *Aroroe*, do qual *Baitogogo* era o chefe, acatou o ensinamento. Fizeram, então, os instrumentos rituais de chamamento do *Aije*, conhecidos até hoje como zunidores e os elencaram entre os seus totens (EB2 1969, p. 119).

Vejo neste mito a diferença existente entre *Rubugu* e *Baitogogo* quanto à capacidade de liderança. *Rubugu* conviveu muito tempo com o *Aije*, mas não constatou as suas características extraordinárias. *Baitogogo*, como verdadeiro chefe, logo percebeu o significado do *Aije* para o povo Bororo e soube honrá-lo como merecia, aprendendo com o próprio espírito o modo correto da sua representação. Soube captar a importância do *Aije* para o futuro código de ética e espiritualidade da sociedade Bororo. Uma ética que veria no *Aije* um princípio de poder a ser temido e respeitado, formador da consciência de bem e mal, a qual funcionava sempre em conjunto. O mito revela ainda a possibilidade de relacionamentos e acordos entre os humanos e os espíritos, reforçando a ideia de sacralidade da cultura Bororo.

Transferência interna do poder

Outro feito marcante de *Baitogogo* para a vida social dos Bororo foi a transferência da chefia geral da tribo para um clã da outra metade. Tudo começou com o também importante chefe *Akaruio Bokodori*, da metade dos *Ecerae* (Norte da aldeia), que abandonou a sua aldeia e foi estabelecer-se em outra, denominada *Arua*³. Lá chegando, ele assentou-se no chão e pôs-se a tocar o seu *Ká* (tambor) e a cantar. No seu canto, ele convidava todos os Bororo dos arredores para virem cantar com ele e trazer-lhe presentes. Um primeiro grupo obedeceu ao seu chamado e veio enfeitado de folhas, mas sem trazer nenhum presente. Estes Bororo foram punidos com a morte pelo próprio *Akaruio Bokodori*. Um segundo grupo também veio e trouxe-lhe poucos presentes. Não foram punidos. Finalmente, chegou um terceiro

³ *Arua* Bororo é o nome de uma aldeia mítica com localização imaginada às margens do Rio São Lourenço.

grupo, da metade oposta à de *Akaruio Bokodori*. Era uma grande multidão de numerosos Bororo, ornamentados com belos *Pariko*, (cocares de penas de arara), *Boe Ekiga* (varetas de taquara enfeitadas) nos cabelos e *Boe Etao Kajejewu* (coroas de penas de gaviões). Os numerosos enfeites flutuavam como uma nuvem de fumaça. *Akaruio Bokodori* os recebeu com alegria, tocando o seu tambor. Os Bororo se puseram ao redor dele e executaram uma dança em sua honra. Depois, dirigiram-se aos clãs da metade *Ecerae*, à qual pertencia *Akaruio Bokodori*, doaram-lhes os enfeites que traziam e, em troca, escolheram suas esposas entre as mulheres daqueles clãs. Assim, teve início a lei que rege as uniões matrimoniais entre os membros da tribo Bororo. Dentre os Bororo deste terceiro grupo que chegou para fazer homenagens estava o grande chefe *Baitogogo*. Ele pertencia ao clã dos *Aroroe*, da metade *Tugarege*, que nessa época era o clã que fornecia chefes para toda a tribo. Ele, seguindo o exemplo dos seus companheiros, exibindo um belo *Pariko* (cocar) de penas de gavião, entregou ao clã de seu pai *Bakoro Kudu* (do clã *Baadojeba Cebegiwuge*) dois *Bapu Rogu* (chocalhos), que eram sinais do seu poder e o direito de executar vários cantos para as caçadas e pescarias. Outro grande chefe, chamado *Akaruio Boroge* (do clã *Apiborege Cebegiwuge*), companheiro de *Baitogogo*, repetiu o gesto deste e doou a seu pai, que era o próprio *Akaruio Bokodori*, outros *Bapodoge* e o direito de executar muitos cantos que lhe eram privativos. A doação feita por *Baitogogo* transferiu a chefia da tribo para *Bakoro Kudu*, pertencente ao clã dos *Baadojeba Cebegiwuge* (da parte de baixo, Oeste da aldeia) e aos *Baadojeba Cobugiwuge* (da parte de cima, Leste da aldeia). Estes dois clãs, da metade dos *Ecerae* (Norte), passaram, a partir de então, a fornecer chefes à aldeia Bororo (EB2 1969, p. 127-129).

Nesse tempo imemorial, também reconstruído pela memória sagrada, um Bororo com grande capacidade de liderança sentiu a necessidade de renovar a sua sociedade em base às leis de trocas e representações. O seu tambor foi a força de convocar e convencer os que queriam mudanças e novas possibilidades. A aldeia para onde ele se dirigiu se chamava *Arua*, nome que remontava à sua origem sobrenatural. Ele seguiu uma inspiração de caráter sagrado.

Os três grupos de Bororo que atenderam ao seu chamado podem significar a passagem do estado de natureza para o de cultura, do estado de *Barege* (feras) para o de *Boe* (povo que vive em sociedade) (VIERTLER, 1976, p. 43). O primeiro

mereceu a morte, por não executar a obrigação das trocas; o segundo foi mantido vivo e o terceiro demonstrou comportamento digno de recompensas sociais. Este comportamento (de quem entende as orientações de um chefe) gerou a criação das reciprocidades clânicas com suas complexas relações de parentesco e trocas.

A análise deste *Bakaru* também revela o processo de transferência, característica marcante dos Bororo que já apareceu nos mitos anteriores. No relato acima aconteceu a transferência do poder de escolha dos chefes que era do clã dos *Aroroe* (metade *Tugarege*, Sul) para os clãs *Baadojeba Cobugiwuge* (os *Ecerae* de cima) e *Baadojeba Cebegiwuge* (os *Ecerae* de baixo). O conjunto do processo de transferência se deu através da iniciativa de três líderes: *Akaruio Bokodori*, *Akaruio Boroge* e *Baitogogo*. O primeiro teve a iniciativa de convocar; o segundo e o terceiro tiveram a iniciativa de transferir direitos.

O conjunto da obra do grande chefe *Baitogogo* marcou para sempre a organização social e política dos Bororo. Mesmo as circunstâncias do seu desaparecimento foram revestidas de grandes significados sobrenaturais, conservados como verdadeira tradição até os dias atuais. Por isso, considero necessário o relato e interpretação do último mito sobre *Baitogogo* que aparece na EB2.

O Oriente e o Ocidente e o estabelecimento do poder social

O *Bakaru* conta que *Baitogogo* estava lixando as pontas de algumas flechas, quando um dos seus filhos veio lhe dizer que a sua mãe o estava traindo com o *Bororo Butore Agadu* debaixo de uma árvore *Cumaru*. Irritado e ferido em sua honra, *Baitogogo* foi ao local e constatou a traição. Desferiu flechadas no braço, na perna e no coração de *Boture Agadu*. Este, ferido de morte, transformou-se em *Kie* (anta) e mergulhou nas águas de um rio. *Baitogogo* mandou que sua mulher o acompanhasse até a aldeia. Teceu um forte cordel de fibras de tucum e o manteve escondido dela. À noite, deitaram-se juntos na mesma esteira. Quando ela dormiu, ele passou o cordel no pescoço dela e a matou por estrangulamento. Para esconder o seu crime, chamou alguns *Tatus* e mandou-os cavar um buraco no chão, no qual colocou o corpo da mulher morta. Aplainou e alisou a terra disfarçando completamente a cova. No dia seguinte, o seu filho perguntou por sua mãe e *Baitogogo* respondeu que ela tinha ido ao mato fazer suas necessidades fisiológicas.

Novamente foi indagado pelo filho e dessa vez lhe disse que ela tinha ido apanhar frutos. O menino, tomado de muita tristeza, continuou perguntando insistentemente pela mãe, até ao ponto em que não conseguia falar mais nada além de “é, é, é”. Aos poucos o menino foi se transformando no pássaro *Ecogo* (bem-te-vi). O menino transformado em pássaro voou por cima de *Baitogogo* por alguns instantes. Pousou num dos seus ombros e defecou sobre o mesmo. *Baitogogo*, sentindo o esterco em seu ombro, chamou uma das outras suas esposas e perguntou o que ela via. Ela respondeu que era um esterco de *Ecogo*. Ele mandou que ela lavasse o seu ombro, mas o esterco ao invés de sair se transformou numa frutinha de Tarumã, que germinava e crescia, tornando-se logo num tarumãzeiro sobre um dos seus ombros. Sentindo o peso da árvore em seu ombro e constrangido com aquela situação, *Baitogogo* decidiu partir da aldeia. Reuniu os seus companheiros e disse que não suportava mais a vergonha que sentia. Disse que ia partir e que o seu amigo *Akaruio Boroge* o substituiria. Pediu a *Akaruio Boroge*: “Eu o abandonarei. Torne-se poderoso e esperto no falar. Desaparecerei na água, mas, antes, transformarei alguns Bororo em ariranhas a fim de que me ensinem como deverei fazer quando estiver no rio”. Depois disso, *Baitogogo* entrou num rio, mas a árvore no seu ombro era tão grande que ainda ficava fora da água. Então ele voltou e deu mais alguns conselhos para os Bororo: “Cuidem bem de suas ações e de suas palavras”. Em seguida, ele entrou novamente na água, num lugar mais fundo e desapareceu. Um grupo de Bororo, sentindo fome, foi pescar. Apanharam um peixe desconhecido chamado *Kudogo*. Um Bororo chamado *Kuiagu* conhecia aquele peixe, pois tinha sido instruído por *Baitogogo*. Sabendo o que fazer, pisou na barriga do peixe *Kudogo* e da boca dele saíram algumas folhas de tabaco, próprias para a fabricação de cigarros. Imediatamente todos os Bororo fizeram grandes charutos e começaram a fumar com satisfação. Mas se esqueceram de fumar alguns charutos em honra de *Baitogogo*. Depois de se alimentarem com a pescaria e de se satisfazerem com os cigarros, deitaram-se na areia e começaram a dormir. *Baitogogo*, então, saiu da água; não tinha mais o tarumãzeiro em seu ombro. Muito aborrecido com a falta de atenção dos seus companheiros, se transformou em Kedaro (morcego) e começou a voar sobre eles. Todos ficaram cegos. Quando acordaram, perceberam o infortúnio que tinha caído sobre eles. Não sabiam como orientar-se. Então, um dos mais jovens deles disse que conseguia enxergar um pouco. Combinaram então que ele

caminharia na frente e os demais, segurando um no outro, o acompanhariam. Antes de começar a caminhada colheram algumas frutas verdes de marmelo. Começaram a marcha e, na medida em que andavam, jogavam as frutas para ver se estas acusariam a existência de água. Esses Bororo tinham grande necessidade de água, porque estavam se transformando em *Ipie* (ariranhas). Depois de algumas aventuras, esses Bororo, sempre jogando a frutas de marmelo por onde passavam, finalmente perceberam que algumas, ao cair, revelaram a presença de água. No mesmo instante, os Bororo, já transformados em ariranhas, se jogaram no rio. De vez em quando mostravam suas cabeças fora da água, dizendo: “pur, pur, pié, pié”. Assim, *Baitogogo* tinha conseguido os seus colaboradores do mundo das águas. Algum tempo depois, *Baitogogo* reapareceu na aldeia Bororo, no mesmo lugar donde havia desaparecido, tocando a *Ika* (instrumento de sopro). Seu amigo *Akaruio Borge*, logo que o viu, pediu para acompanhá-lo ao lugar onde morava, mas ele recusou, dizendo que morava num lugar muito desagradável. Desapareceu de novo, tocando o mesmo instrumento. Pouco tempo depois, *Baitogogo* regressou pela segunda vez à aldeia. Os Bororo conversaram entre si e concluíram que *Baitogogo* estava querendo um canto de despedida, próprio dos Bororo que se afastavam por muito tempo. Então *Kuogori Pijiwu* compôs e executou um canto em honra de *Baitogogo*. Depois de ouvir o canto, *Baitogogo* dispôs-se a partir novamente. *Akaruio Borge* pediu novamente para acompanhá-lo. *Baitogogo* novamente negou, dizendo que ele deveria ficar para cuidar bem dos Bororo em seu lugar. Repetiu também que o lugar onde morava era muito desagradável. Mas *Akaruio Borge* insistiu, dizendo que o acompanharia tocando o *Pana* (instrumento de sopro) e *Baitogogo* por sua vez tocaria a *Ika*, o que certamente produziria um som muito agradável. *Baitogogo* então, diante da insistência do amigo, concordou e ambos desapareceram, tocando seus instrumentos. Passado algum tempo, os dois amigos retornaram à aldeia. Dessa vez foi para que os Bororo executassem o canto de despedida também para *Akaruio Borge*. Concluído o canto, *Baitogogo* e *Akaruio Borge* deram sábios conselhos aos Bororo e disseram que não voltariam mais. Tocando seus instrumentos musicais, desapareceram para sempre da vista dos Bororo. Algum tempo depois, os *Aroe Etawarare* (xamãs das almas) revelaram que *Baitogogo* estava chefiando um reino dos mortos situado a Ocidente e que *Akaruio Borge* estava chefiando um reino dos mortos situado a Oriente. Cada um continuava

tocando o seu instrumento próprio. Ambos tinham o corpo pintado em listras pretas de carvão, sendo que *Akaruio Boroge* tinha as listras pretas margeadas de penugem branca. *Baitogogo* recebeu um acréscimo em seu nome e passou a ser chamado de *Baitogogo Bakororo*. *Akaruio Boroge* também recebeu mais um nome e passou a ser chamado de *Akaruio Boroge Itubore*. Com o passar do tempo, *Baitogogo* passou a ser chamado pelos Bororo somente pelo nome de *BAKORORO* e *Akaruio Boroge* somente pelo nome de *ITUBORE* (EB2 1969, p. 139-142).

Com relação ao poder, o mito revela as ações de vários personagens. No início ocorreu a traição conjugal de uma mulher que foi punida com um crime. O crime foi percebido pelo líder *Baitogogo* como situação de *Poguru* (vergonha) perante a sua sociedade. O crime aparecia concretamente e socialmente no ombro de *Baitogogo*. A vergonha provocou a vontade de autopunir-se através do abandono da aldeia. Mas o grande líder, mesmo partindo, deixou o seu legado: a liderança continuada em outro líder, seu amigo; o ensinamento de suas palavras, que continuaram sendo proferidas; o estímulo ao adequado comportamento cultural. *Baitogogo* foi um líder que cometeu uma infração, mas esta não eliminou os seus grandes feitos e o seu poder. Ele, como qualquer outro Bororo que partia, pediu e recebeu as devidas homenagens, próprias dos que partem, os mortos. Foi o herói mítico que realizou acontecimentos fundantes e, por isso, foi colocado pelos Bororo no mundo sobrenatural.

O *Bakaru* sobre *Baitogogo* permite constatar relações de ajuda mútua entre líderes da aldeia e a obediência e a consideração demonstradas pelos Bororo para com eles. Não se trata de subserviência; ao contrário, revela uma hierarquia fundamentada em valores próprios da sociedade.

O Oriente (nascente) e o Ocidente (poente) passaram a ter então fundamental importância referencial espacial para a organização da aldeia Bororo. A partir de uma linha reta imaginária traçada entre o Oriente, reino de *Itubore* e o Ocidente, reino de *Bakororo*, surgiram as duas metades da aldeia Bororo: *ECERAE* (donos dos cantos) ao Norte e *TUGAREGE* (donos das flechas) ao Sul.

Com os pontos referenciais da aldeia definidos a partir de concepções sagradas, os Bororo estabeleceram os fundamentos da sua existência terrena: religião, organização social, economia, política, moral e educação.

2 - RELIGIÃO BORORO E PODER

Segundo Balandier, a religião é o sustentáculo do poder nas sociedades tradicionais, porque a ordem que lhe é própria está associada a uma “*ordem que a ultrapassa, expandindo-se até aos cosmos*”. Este autor afirma que o objetivo de toda sociedade, ao definir a religião e o poder, é fugir do caos inicial de onde veio e afirmar a sua vontade de eternidade (BALANDIER, 1980, p. 107). Entre os Bororo, como visto no conjunto dos mitos fundantes, a ação dos personagens os tirou da *Jakomea Pó* (inundação geral) e os conduziu para a plenitude da sua organização social. Para além desta, os Bororo acreditavam na transformação da alma em pássaro, o qual ia habitar no reino dos mortos.

A religião Bororo era constituída pela cosmologia que estabelecia o mundo sobrenatural e o mundo natural, com suas divisões, seus relacionamentos mútuos e suas hierarquias. A etnografia dos primeiros missionários apresenta a religião Bororo tradicional com a distinção entre o mundo espiritual dos *Baire* (plural de *Bari*, xamã dos espíritos) e o mundo espiritual dos *Aroe Etawararege* (plural de *Aroe Etawarare*, xamã das almas dos Bororo falecidos) (COLBACCHINI, 1925 p. 74).

A etnografia missionária posterior analisou a religião com maior quantidade de elementos, principalmente os *Bakaru* (mitos) e considerações mais aprofundadas sobre esta dimensão fundamental da cultura Bororo, em cujo campo as definições são sempre incompletas. A minha abordagem inicial sobre as recíprocas influências entre o ideal e o real, entre o sagrado e a sociedade (onde o poder está situado) encontram aqui a sua maior corroboração.

A religião Bororo tem como base a ideia da existência de um ser superior denominado *Maereboe Etuo* e consequentemente nas relações de vínculo e dependência dos indivíduos e da sociedade para com ele. Estas relações consistem principalmente em oferendas individuais ou coletivas (EB2, 1969, p. 773).

O *Maereboe Etuo* é o ser superior a todos os outros espíritos. A sua origem não é conhecida, mas é consenso entre os Bororo que ele passou uma temporada na terra junto com um seu irmão. Através da versão mais aceita pela sociedade Bororo, eles foram vistos pela primeira vez por *Tadugo*, chefe do clã *Iwagudo*, no meio do mato. *Tadugo* chamou o seu pai *Bakoro Kudu*, chefe do clã *Baadojeba*, e ambos entraram em amistoso contato com estes dois espíritos. Uma versão dos

Bakarudoge dizia que os espíritos se autodenominaram *Meri* (sol) e *Ari* (lua). Outra versão dizia que estes nomes foram dados mais tarde pela sociedade Bororo, que passou também a conhecê-los através de suas ações, devido ao grande esplendor da aparência deles, com seus belíssimos enfeites e por isso foram comparados aos astros (IDEM).

O importante é saber que estes dois espíritos, principalmente *Meri*, ou *Maereboe Etuo*, conviveram com os Bororo, realizando prodigiosos feitos na natureza e nas pessoas, demonstrando grande poder. *Meri* várias vezes castigou os Bororo por ofensas feitas a ele ou a seu irmão *Ari*. Ele deixou de viver na terra quando os Bororo, cansados de suas intervenções arbitrárias, o enviaram definitivamente para o *Baru Kaworureu* (céu azul, o mais elevado), de modo forçado, com o vento produzido pelos seus *Bakuiedoge* (abanos confeccionados com palhas trançadas). Esta ação violenta dos Bororo gerou neles um forte sentimento de culpa e, por isso, passaram a ter a necessidade de fazer oferendas de certos animais e vegetais consagrados a *Meri* ou *Maereboe Etuo*. Para a realização destas oferendas foi criada a figura do *Bari* (xamã do espírito *Meri* e de todos os outros espíritos a ele subordinados). Ele e sua esposa *Maereboe Etuje* habitam somente o *Baru Kaworureu* (céu azul), junto com os *Baire* (plural de *Bari*, xamã dos espíritos) falecidos que desempenharam bem as suas funções na terra. A este espírito maior, *Maereboe Etuo* ou *Meri*, não era atribuído um papel criador, mas somente de remodelador da natureza. Na terra, os seus representantes eram os *Maereboedoge Pemegareuge* (espíritos bons), filhos dele, que habitavam sobre altas montanhas e grandes árvores ou dentro de grutas. Eles vigiavam o comportamento dos Bororo, relatando a *Maereboe Etuo* as ações reprovadas pela moral cultural Bororo (EB2, 1969, p. 774-775).

Além deste espírito maior, habitante do *Baru Kaworureu* (céu azul, o mais elevado), a religião Bororo acreditava na existência de vários outros espíritos que habitariam os outros dois céus: o *Baru Kujagureu* (céu vermelho, intermediário) e o *Baru Kigadureu* (céu branco, inferior).

Os espíritos habitantes do *Baru Kujagureu* (céu vermelho) seriam os *Tupadoge* (plural de *Tupa*) ou espíritos bons. Eram assim considerados porque realizavam curas de doenças, incorporando os *Baire* da aldeia, quando invocados. Auxiliavam os *Baire* nas ocasiões em que ele realizava as oferendas de animais e

vegetais a eles consagrados. Os Bororo acreditavam que os *Bopedoge Pegareuge* (espíritos maus) tentavam atrapalhar os *Baire* no momento da apresentação das oferendas e por isso precisavam da intervenção dos *Tupadoge*. Os *Tupadoge* também protegiam os Bororo, em sua vida terrena, quando eram atacados pelos *Uwaikurudoge* (espíritos maus habitantes do céu branco) ou pelos *Baire* habitantes do mesmo céu branco que não tinham cumprido bem as suas obrigações na terra. Os *Baire* que incorporavam os *Tupadoge* eram os que ajudavam, mas também os que castigavam os Bororo da aldeia por causa de suas infrações (EB2, 1969, p.776-777).

Os espíritos do *Baru Kigadureu* (céu branco) seriam os *Uwaikurudoge* (espíritos maus), também filhos de *Maereboe Etuo*. Pertenciam também a este céu os *Baire* defuntos que durante as suas vidas na terra não tinham cumprido bem as suas obrigações, principalmente cometendo erros ao oferecer os alimentos sagrados. Eles carregavam o sol e a lua em suas trajetórias e tinham que suportar o calor e o cansaço desta tarefa. Serviam aos *Uwaikurudoge* na tarefa de, através do *Bari*, castigar os Bororo infratores de regras culturais. Contudo, só prejudicavam os Bororo quando *Maereboe Etuo* o permitia, o que acontecia somente depois de muita insistência (EB2, 1969, p.776-777).

Na terra, os *Baire* que só incorporavam os espíritos *Tupadoge* (espíritos bons, habitantes do céu vermelho) agiam para realizar curas de forma limitada e fazer previsões sobre o futuro. Na terra, havia ainda os *Baire Iworo*, os quais só incorporavam o espírito *Iworo*, que não era um dos filhos de *Maereboe Etuo* e habitavam as regiões terrenas de acurizais. Este espírito era invocado pelo seu respectivo *Bari* e recebia somente a oferenda de charutos para, em troca, proporcionar boas caçadas e pescarias aos Bororo (EB2, 1969, p.776-777).

Além do mundo dos espíritos, quase todos subordinados a *Maereboe Etuo*, com exceção do espírito *Iworo*, havia ainda o mundo sobrenatural dos *Aroe* (almas) dos Bororo defuntos. Esse mundo dos mortos não era habitado pelas almas dos *Baire* falecidos; estes habitavam o céu azul (no caso dos *Baire* bons cumpridores de suas obrigações na vida terrena) ou céu branco (no caso dos *Baire* que não tinham cumprido bem as suas obrigações terrenas) (EB2, 1969, p.776-777).

O mundo dos *Aroe* (almas) era dividido em dois locais espirituais: um a Oriente, chefiado por *Itubore* (o nome do personagem mítico *Akaruio Boroge*) e outro

a Ocidente, chefiado por *Bakororo* (o nome do personagem mítico *Baitogogo*). O xamã dos *Aroe* ou almas dos Bororo defuntos era o *Aroe Etawarare* (possuidor ou conhecedor do caminho das almas). Quando ele era incorporado pelas almas, realizava curas e fazia previsões sobre o futuro. As suas oferendas aos *Aroe* consistiam em charutos, água com tabatinga, canjica de milho e vinho de Acuri (EB2, 1969, p.776-777).

Completando o mundo da religião Bororo havia ainda um grupo de *Aroe* que não correspondiam às almas dos Bororo defuntos, mas que também recebiam esse nome. Eram seres misteriosos, em geral maus, que os Bororo das aldeias tradicionais afirmavam terem visto ocasionalmente em forma sensível. Não possuíam um xamã para incorporá-los. Contra as suas más ações os Bororo faziam uso dos *Erubodoge* (vegetais com poderes mágicos).

Na página seguinte, conforme a EB1, apresento os dois mundos, sobrenatural e terreno, da religião Bororo.

MUNDO SOBRENATURAL DOS ESPÍRITOS				MUNDO SOBRENATURAL DOS BORORO MORTOS
CÉU AZUL (BARU KAWORUREU)	CÉU VERMELHO (BARU KUJAGUREU)	CÉU BRANCO (BARU KIGADUREU)		É o reino religioso composto pelas almas dos Bororo defuntos, menos as dos Baire. Divide-se em duas partes: uma a Oriente, chefiada por Itubore e outra a Ocidente, chefiada por Bakororo.
É o reino religioso Bororo mais elevado. É habitado e presidido por Maereboe Etuo e sua esposa Maereboe Etuje (Pai dos Espíritos e Mãe dos Espíritos). É habitado também pelos Baire (homens) e Baire Aredu (mulheres) que cumpriram bem os seus ofícios na terra.	É o reino religioso Bororo intermediário. É habitado pelos Tupadoge, filhos de Maereboe Etuo. São espíritos bons.	É o reino religioso inferior. É habitado pelos Uwaikurudoge, filhos de Maereboe Etuo. São espíritos maus. É habitado também pelos Baire (homens) e Baire Aredu (mulheres) que cumpriram mal os seus ofícios na terra.		
MUNDO DOS ESPÍRITOS E ALMAS NA TERRA, SEUS XAMÃS E SUAS AÇÕES				
Maereboe Pemegareuge ou Bope Pemegareuge. São espíritos bons, filhos de Maereboe Etuo que vivem na terra. Habitam sobre montanhas, grandes árvores ou em grutas. Relatam ao seu pai Maereboe Etuo as transgressões dos Bororo.	Baire (Xamãs dos espíritos). Oferecem a Maereboe Etuo animais e vegetais a ele consagrados e charutos. Tratam e curam as doenças dos Bororo, preveem o futuro, ameaçam e infligem castigos. Têm grande poder.	Baire Tupadoge (Xamãs dos espíritos bons Tupadoge). Comunicam-se somente com estes espíritos bons. Podem realizar previsões e curas, mas com poder limitado.	Baire Iworo (Xamãs do espírito Iworo). Oferecem charutos somente ao espírito Iworo. Este não é um Maereboe, mas apenas um espírito-fantasma, que vive nos acurizais. Mesmo não sendo um maereboe tem o seu Xamã. Propicia bons resultados nas caçadas e pescarias.	Aroe (espíritos ou fantasmas). São seres misteriosos, em geral malfazejos, que já foram vistos na terra em forma sensível. Não possuem um lugar próprio nem um xamã. Contra as suas ações prejudiciais os Bororo usam os Erubodoge (vegetais mágicos).
				Aroe Etawararege (Xamãs das almas). Oferecem aos Aroe, (almas dos Bororo falecidos) charutos, água com tabatinga, canjica de milho e vinho de Acuri. Tratam e curam as doenças e preveem o futuro.

Fonte: Páginas 776 a 777 da Enciclopédia Bororo, volume I.

Um olhar aprofundado sobre a tabela acima permite perceber que a sociedade Bororo considerada em seu âmbito puramente terreno é marcada pelo sagrado com elementos próprios.

A sociedade terrena é composta por sete figuras religiosas: quatro grupos de xamãs (*Baire* mais poderosos; *Baire* menos poderosos; *Baire* que encarnam o espírito terreno *Iworo*; e *Aroe Etawararege*, que encarnam somente as almas dos

Bororo falecidos) e três grupos de espíritos terrenos (filhos bons de *Maereboe Etuo*; espírito *Iworo*; e *Aroe* “fantasmas”). Isso coloca uma questão sobre as origens da sociedade Bororo, ou seja, que esta não criou apenas os heróis fundadores que passaram a viver no além, mas também um conjunto espiritual que reside e atua na terra e com o qual os Bororo podem se encontrar e serem passíveis das consequências desse relacionamento.

Quando considero os dois âmbitos maiores da dimensão sagrada (mundo espiritual do além e mundo espiritual terreno) percebo a ligação profunda entre ambos que a sociedade Bororo estabeleceu para que tudo fosse permeado pelo sentido religioso. Este foi construído pelo longo processo dos mitos fundantes e repassado, com adaptações, para as novas gerações. De modo que posso dizer com Clastres que na sociedade tradicional Bororo não havia distinção entre o sagrado e o profano (CLASTRES, 2004, p. 78). A crença de que um Bororo tem capacidade de fazer feitiços contra o outro (EB1 1969, p. 578) leva à conclusão de que cada um é ao mesmo tempo humano e sobrenatural, embora neste último nível sempre em condições limitadas.

No mundo dos espíritos do além se manifesta claramente uma hierarquia entre os *Baru* (céus) e as figuras neles imaginadas pelos Bororo. Esta hierarquia é refletida também no mundo terreno, com hierarquia entre os *Baire* (xamãs dos espíritos) classificados como mais poderosos e menos poderosos ou como incorporadores de espíritos bons ou maus.

Por sua vez, não há hierarquia entre os dois mundos das almas dos Bororo falecidos, *Bakororo* e *Itubore*. As almas podem se locomover entre os dois reinos. Há uma relação de simetria entre estes dois mundos espirituais das almas que se reflete também na terra, expresso pela busca de construir equivalência entre as metades exogâmicas e também entre os clãs.

Vejo a hierarquia existente entre os espíritos do além expressada na diversidade das personalidades Bororo que fazem surgir a natural assimetria entre pessoas consideradas como capacitadas ou incapacitadas para exercer tanto os papéis de lideranças religiosas quanto políticas.

Pelo prisma da religião é possível dizer que a sociedade Bororo manifesta a simetria dos reinos dos mortos Oriental e Ocidental e a assimetria entre os três céus do mundo dos espíritos. Estas duas características se revelam em todos os

pensamentos e ações dos Bororo e constituem a busca de equilíbrio com o respeito pelas diferenças pessoais.

Para Clastres, as sociedades indígenas da América do Sul *“envolvem-se totalmente em sua vida religiosa e ritual, que se manifesta como afirmação incessantemente repetida do Si comunitário”* (CLASTRES, 2004, p. 81).

3 - ORGANIZAÇÃO SOCIAL E PODER – BOE EWA (ALDEIA BORORO)

É conveniente salientar mais uma vez que a aldeia Bororo já existia antes do desaparecimento definitivo do grande líder *Baitogogo* e de seu amigo *Akaruio Boroqe*. Existia antes mesmo da *Aroe Jakomea Pó*, a grande inundação geral. Mas somente após estes acontecimentos é que se reforçaram os pontos de referência dos quais temos conhecimento até hoje, seguidos com fidelidade pelos Bororo.

Após o desaparecimento dos dois heróis míticos e da sua habitação nos reinos do Ocidente e do Oriente, a organização social da aldeia se consolidou, constituindo as estruturas que se conservam até os dias de hoje. Entre elas estão as estruturas de poder, profundamente entrelaçadas com as estruturas de religião, de economia, de sociedade e de princípios éticos.

Passo agora a descrever e comentar, de acordo com EB1, como teria sido a organização da aldeia Bororo tradicional, conforme abundante etnografia missionária e relatos da memória coletiva existente na aldeia Meruri. Trata-se de uma idealização, já que atualmente, mesmo fora de Meruri, não há mais aldeias exatamente circulares. Mesmo em tempos antigos, a aldeia não foi exatamente circular, já que os Bororo eram um povo nômade e, por isso, em algumas situações a aldeia era provisória. Um dos principais motivos para o abandono de uma aldeia era a ocorrência de alguma epidemia, o que tinha um sentido prático e também espiritual. O importante é salientar que a forma circular com suas metades clônicas terrenas e espirituais permanecia no imaginário dos Bororo mesmo quando isso não era possível geograficamente.

O local escolhido para a implantação da aldeia era geralmente plano, numa região de cerrado. A forma da aldeia era circular, com as dimensões estabelecidas de acordo com o número de habitantes. Tendo o Norte à frente, os anciãos estabeleciam as *Bai* (casas) na linha externa do círculo garantindo a presença dos oito clãs. À direita, na nascente do sol, estabeleciam uma linha reta imaginária que se estendia até ao poente do mesmo, passando pelo centro da aldeia. Esta linha demarcava a metade Norte, habitada pelos *Ecerae* e a metade Sul, habitada pelos *Tugarege*. Cada uma das metades era composta por quatro clãs. Cada clã era

subdividido em sub-clãs, geralmente em número de três. Cada sub-clã poderia se dividir em linhagens, sempre conforme o número de habitantes presentes na aldeia.

A metade Norte, dos *Ecerae*, era composta, em sentido horário, pelos clãs *Baadojeba Cebegiwuge* (Chefes Inferiores), *Kie* (Antas), *Bokodori* (Tatus Canastras) e *Baadojeba Cobugiwuge* ou *Bakoro Ecerae* (Chefes Superiores). A metade Sul, dos *Tugarege*, era composta, continuando em sentido horário, pelos clãs *Paiwoe* (Bugios), *Apiborege* (Os donos do Acuri), *Aroroe* (Larvas) e *Iwagudo* (Gralhas Azuis).

Cada clã tinha a sua *Bai*. Se houvesse sub-clãs em grande número, novas casas seriam construídas atrás da casa clânica principal, mas respeitando uma posição que permitisse visualizar a casa central da aldeia, o *Baimanagejewu*. Relatos de anciãos feitos aos missionários descrevem que outrora algumas aldeias muito populosas chegaram a ter vários círculos concêntricos de casas, tal o número de habitantes dos clãs e sub-clãs.

Poderia acontecer que numa aldeia tradicional, por motivos diversos, um clã fosse numericamente superior a outros, mas as leis internas vigoravam do mesmo modo.

Nas tabelas abaixo apresento os clãs, sub-clãs, totens e chefes tradicionais da aldeia Bororo. Os Bororo de todos os tempos, inclusive os atuais, se consideram descendentes legítimos dos líderes originários elencados.

METADE ECERAE (Norte da aldeia)			
CLÃ	PRINCIPAIS TOTENS	SUB-CLÃS	CHEFES TRADICIONAIS
BAADOJEBA CEBEGIWUGE (Os Chefes Inferiores)*	Ewo: Cascavel Ice: Jiboia Pobu: Pacu	Baadojeba Cebegiwuge Cobugiwuge (Chefes inferiores do sub-clã superior)	Burea Gurumaga (4º)**
		Baadojeba Cebegiwuge Boe Eiadadawuge (Chefes inferiores do sub-clã do centro)	Arua (3º)
		Baadojeba Cebegiwuge Cebegiwuge (Chefes inferiores do sub-clã inferior)	Bakoro Kudu (1º) e Uwaboreu (2º)
KIE (As Antas)	Jure: Sucuri Kie: Anta Porobo: Lobinho	Kie Cobugiwuge (Antas superiores)	Kudoro (2º)
		Kie Boe Eiadadawuge (Antas do sub-clã do centro)	?
		Kie Cebegiwuge (Antas inferiores)	Kie Bakororo (1º)
BOKODORI ECERAE (Os Tatus Canastra)	Bokodori: Tatu- Canastra Cibae: Araracanga Okoge: Peixe Dourado	Bokodori Ecerae Cobugiwuge (Tatus-Canastra superiores)	Kaigo (1º)
		Bokodori Ecerae Boe Eiadadawuge (Tatus Canastra do clã do centro)	?
		Bokodori Ecerae Cebegiwuge (Tatus-Canastra inferiores)	Ino Kuri (2º)
BAADOJEBA COBUGIWUGE (Os Chefes Superiores)	Adugo: Jaguar Buke Imoreu: Barba de Bode Pogobo: Cabacinha	Baadojeba Cobugiwuge Cobugiwuge (Chefes supremos)	Jerigi Otojiwu (1º)
		Baadojeba Cobugiwuge Eiadadawuge (Chefes superiores do sub-clã do centro)	Mamuiawuge Eceba (3º) e Boro Okwoda (4º)
		Baadojeba Cobugiwuge Cebegiwuge (Chefes superiores do sub-clã inferior)	Akaruio Bokodori (2º)

* As palavras "superior" e "inferior" referem-se à localização geográfica em relação aos cursos d'água próximos à aldeia. Não possuem significado classista ou discriminatório.

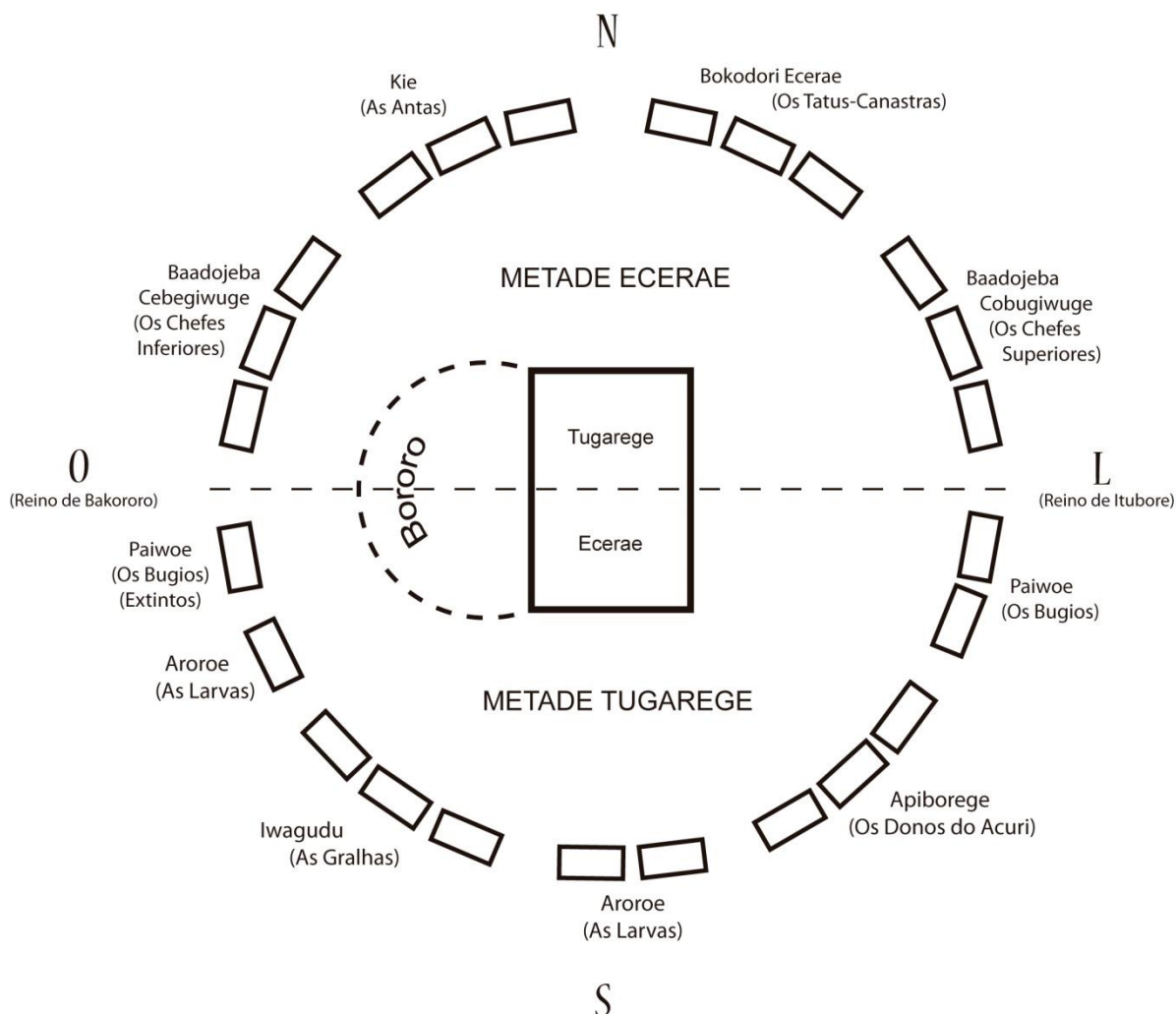
** Os números ordinais entre parênteses referem-se à posição de prestígio dos chefes tradicionais em relação ao seu clã. Destaco o primeiro de cada clã em negrito.

METADE TUGAREGE (Sul da aldeia)			
CLÃ	PRINCIPAIS TOTENS	SUB-CLÃS	CHEFES TRADICIONAIS
PAIWOE (Os Bugios)	Juko: Macaco Pai: Bugio	Paiwoe Cobugiwuge (Bugios superiores)	Meriri Baru (2º)*
		Paiwoe Boe Eiadadawuge (Bugios do sub-clã do centro)	?
APIBOREGE (Os Donos do Acuri)	Apido: Acuri Kurugugwa: Gavião Carará	Apiborege Cobugiwuge (Donos do Acuri superiores)	Kurugugwa (2º)
		Apiborege Boe Eiadadawuge (Donos do Acuri do sub-clã do centro)	?
		Apiborege Cebegiwuge (Donos do Acuri inferiores)	Akaruio Borage (1º)
AROROE (As Larvas)	Aroro: Tipo de Larva Metugo: Pomba	Aroroe Cobugiwuge (Larvas superiores)	Baitogogo (1º)
		Aroroe Boe Eiadadawuge (Larvas do sub-clã do centro)	Korao Kuri (2º)
IWAGUDU (As Gralhas Azuis)	Araru: Piraputanga Iwagudu: Gralha Karawoe: Ave dos Pantanaís	Iwagudu Cobugiwuge (Gralhas Azuis superiores)	Butore Agadu (3º)
		Iwagudu Boe Eiadadawuge (Gralhas Azuis do sub-clã do centro)	Jureware (2º)
		Iwagudu Cebegiwuge (Gralhas Azuis inferiores)	Tadugo (1º)
AROROE		Aroroe Cebegiwuge (Larvas inferiores)	Motojeba (3º)
PAIWOE		Paiwoe Cebegiwuge (Bugios inferiores)	Baiporo (1º)

* Os números ordinais entre parênteses referem-se à posição de prestígio dos chefes tradicionais em relação ao seu clã. Os pontos de interrogação indicam o desconhecimento de tais chefes originários.

A forma da aldeia tradicional seria conforme o desenho abaixo, de acordo com a EB1, p. 436.

BOE EWA (Aldeia Bororo)



A Aldeia Bororo em desenho adaptado a partir da Enciclopédia Bororo, volume I, p. 436.

3.1 *Baimanagejewu* ou *Baíto* (casa central da aldeia)

Conforme explicação acima, a aldeia Bororo em forma circular era cortada por uma linha imaginária no sentido Norte-Sul e por outra no sentido Leste-Oeste. Próximo ao cruzamento destas linhas (não obrigatoriamente no centro) localizava-se a casa central *Baimanagejewu* ou *Baíto*, em forma retangular no sentido Norte-Sul, medindo cerca de 25m de comprimento, com uma largura de cerca de 8m; a altura

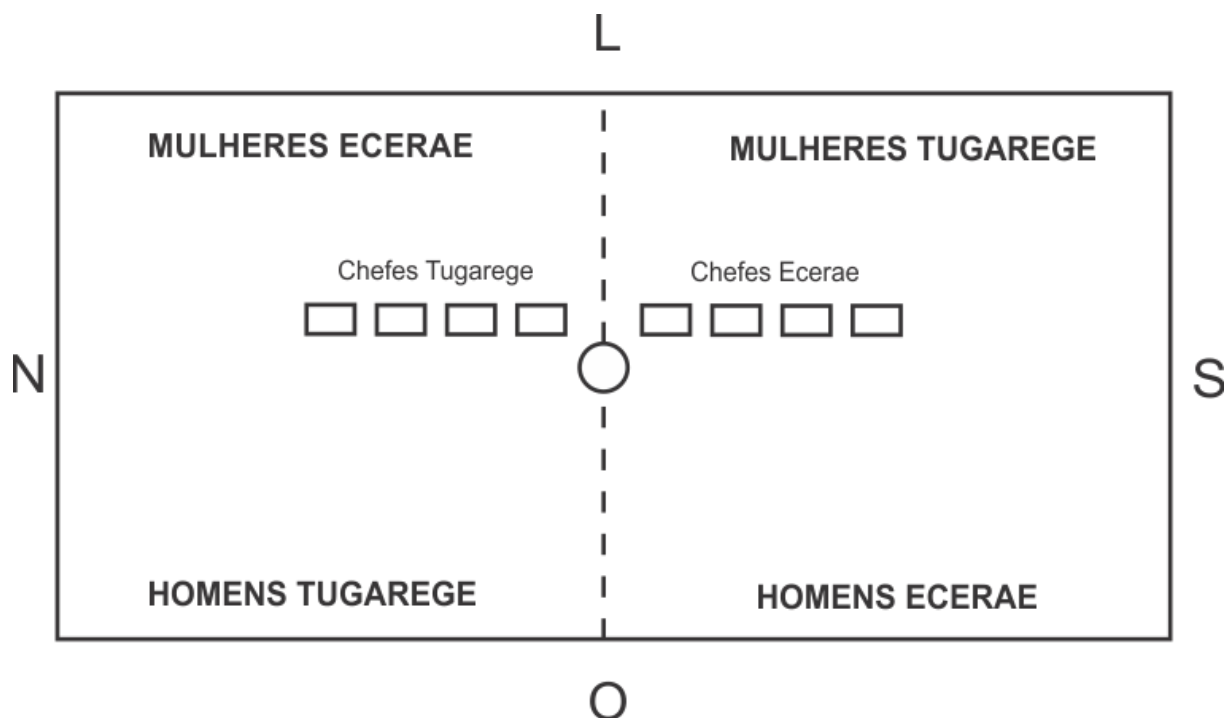
poderia chegar a 6m. A edificação era sustentada por grandes esteios com forquilhas nas extremidades superiores, caibros de madeira roliça fina e taquaras servindo como ripas. Era coberto por folhas dobradas de babaçu. Normalmente não havia paredes, pois o telhado de palhas ia da cumeeira até o chão. Mas também existiram *Baitodoge* construídos com paredes, as quais, nesse caso eram *Kodokora* (trançados de folhas de palmeiras). Tanto as ripas quanto as folhas eram amarradas por embiras ou cipós. Quando se tratava de um *Baimanagejewu* de grandes dimensões, era comum ter um esteio central dando suporte à cumeeira. Além de suporte, este esteio era considerado como uma união do mundo terreno com o mundo sobrenatural. Próximo a esse esteio sentavam-se os chefes. O *Baimanagejewu* possuía duas entradas ou portas, uma do lado Norte, para a entrada dos Bororo da metade *Tugarege* e outra do lado Sul, para os Bororo da metade *Ecerae* (EB1, 1969, p. 445).

No interior do *Baimanagejewu* a situação da aldeia exterior se invertia. Os Bororo da metade *Ecerae* sentavam-se na parte Sul do mesmo, enquanto que os da metade *Tugarege* sentavam-se na parte Norte. Geralmente sentavam-se no chão, sobre esteiras dispostas próximas às paredes. A parte central do *Baíto* era lugar por excelência dos anciãos, chefes dos clãs e dos sub-clãs.

O *Baimanagejewu* era o centro principal da vida Bororo. Possuía um significado espiritual, social e político. Ele era sagrado porque lá aconteciam os principais rituais, as refeições das almas, as diversas representações dos heróis e espíritos míticos, sobretudo durante os funerais. Era social porque era o espaço que assegurava a participação de todos os membros dos clãs da aldeia. E político, porque era o lugar onde eram tomadas as grandes decisões da sociedade.

3.2 Frequentadores do *Baimanagejewu*

O *Baimanagejewu* era frequentado primordialmente pelos homens adultos e jovens. Os homens casados o frequentavam somente durante o dia ou quando se separavam de suas mulheres. Os jovens solteiros, além de permanecerem durante o dia, também dormiam no mesmo, pois quando alcançavam a puberdade eram impedidos de permanecerem nas casas de suas mães (EB1, 1969, p. 447).



Posição do chefes, homens e mulheres no interior do Baimanagejewu em dia ordinário de rituais.

Tanto adultos quanto jovens passavam o dia no *Baíto* confeccionando arcos, flechas, bordunas, enfeites, redes de pesca e outros utensílios. A reunião era também ocasião para ensinamentos dos adultos para com os mais jovens. Aproveitavam para conversar, fazer deboches, participar de pequenas lutas e dormir em suas esteiras. Karl Von Den Steinen, em visita à aldeia da Colônia Militar Teresa Cristina, descreve com pormenores um dia em seu interior (STEINEN, 1940, p. 619-623).

O *Baíto* era o lugar por excelência da vida ritual dos Bororo. Nele eram realizados cantos, danças e refeições coletivas com caráter sagrado.

3.3 Bororo (pátio, terreiro)

O *Bororo* era o pátio ou terreiro situado a Oeste ou Ocidente do *Baimanagejewu*. Tinha a forma de um semi-círculo e suas dimensões se aproximavam das dimensões do comprimento do *Baimanagejewu*. Tinha início na parede ocidental deste e compreendia toda a área do semi-círculo. Nem sempre

possuía uma delimitação visível, o que ocorria somente nas épocas de realização dos inúmeros rituais.

3.4 *Bai* (casa Bororo)

A casa Bororo se assemelhava em tudo à casa central *Baíto*, menos nas suas dimensões, que eram bem menores. Na forma tradicional era construída do mesmo modo, com o telhado sendo ao mesmo tempo as paredes, do alto da cumeeira até o chão. No seu interior não apresentava nenhuma divisão. Os objetos e armas eram guardados pendurados nas ripas de taquara que sustentavam as folhas do telhado ou eram dispostos no chão. Era espaço de uma família constituída em moldes clânicos e por isso era habitada por numerosas pessoas. Cada mulher casada era proprietária de um fogo constantemente aceso, mesmo que somente em forma de brasas. Sobre cada fogo era construído uma espécie de jirau de varas, de cerca de 1,5m; sobre este jirau eram conservados os alimentos, tais como carne moqueada, peixes, sementes (EB1, 1962, p. 448). Novaes diz que a casa Bororo, *“embora consista de um cômodo único, sem paredes divisórias, pode conter espaços diferenciados”* (NOVAES, 1998, p. 245).

À noite, os casais dormiam sobre esteiras ou peles de animais. As crianças dormiam próximas às suas mães ou, se já estivessem crescidas, em uma esteira à parte. As filhas mulheres tinham a sua própria esteira (EB1, 1962, p. 448).

A vida Bororo na aldeia acontecia principalmente na frente das casas e não no interior delas. A permanência prolongada dentro delas só se dava durante as chuvas, as ventanias ou em caso de doenças (EB1, 1962, p. 449).

Como já expliquei anteriormente, o espaço interior das *Bai* era ocupado por um clã e seus respectivos sub-clãs. Quando o número de seus habitantes era muito grande, novas casas eram construídas atrás das primeiras, como a formar um novo círculo exterior ao primeiro.

3.5 *Aije Muga* (casa do espírito *Aije*)

Situada a Oeste da aldeia, distante cerca de 500m estava o *Aije Muga* (casa do espírito *Aije*). O caminho que levava até este lugar era chamado de caminho do

Aije ou *Aije Rea*. Era um espaço medindo cerca de 50m de diâmetro, destinado à preparação ornamental dos Bororo que iriam representar este espírito durante as cerimônias (EB1, 1962, p. 26).

O *Aije Muga* só adquiria este significado durante os rituais, ocasião em que era de acesso restrito somente para os homens adultos ou jovens iniciados. Fora da ocasião dos rituais tornava-se um espaço comum de passagem tanto para homens quanto para mulheres. Mas, mesmo nos dias atuais, os Bororo relatam que em algumas ocasiões escutam os sons do *Aije* na direção Oeste, no rumo da casa deste espírito.

3.6 *Mano Pá* (lugar do *Mano*)

Estava situado do lado Leste da aldeia e era ligado a esta por um caminho. Distava cerca de 300 m dela. Lá eram feitos os preparativos para o ritual *Mano* (caeté do brejo) *Aroe* ou corrida do mano, que consistia numa corrida competição espiritual integradora entre as duas metades da aldeia. Cada metade construía no *Mano Pá* uma grande roda com milhares de caules de caeté do brejo fortemente amarrados com embiras (EB1, 1962, p. 782). O objetivo da disputa era ver qual metade chegaria primeiro ao Bororo (pátio da aldeia) carregando a grande roda sem deixá-la cair. Eu disse que era uma competição integradora porque geralmente a metade que chegava primeiro oferecia a vitória à outra metade.

3.7 As reciprocidades clânicas

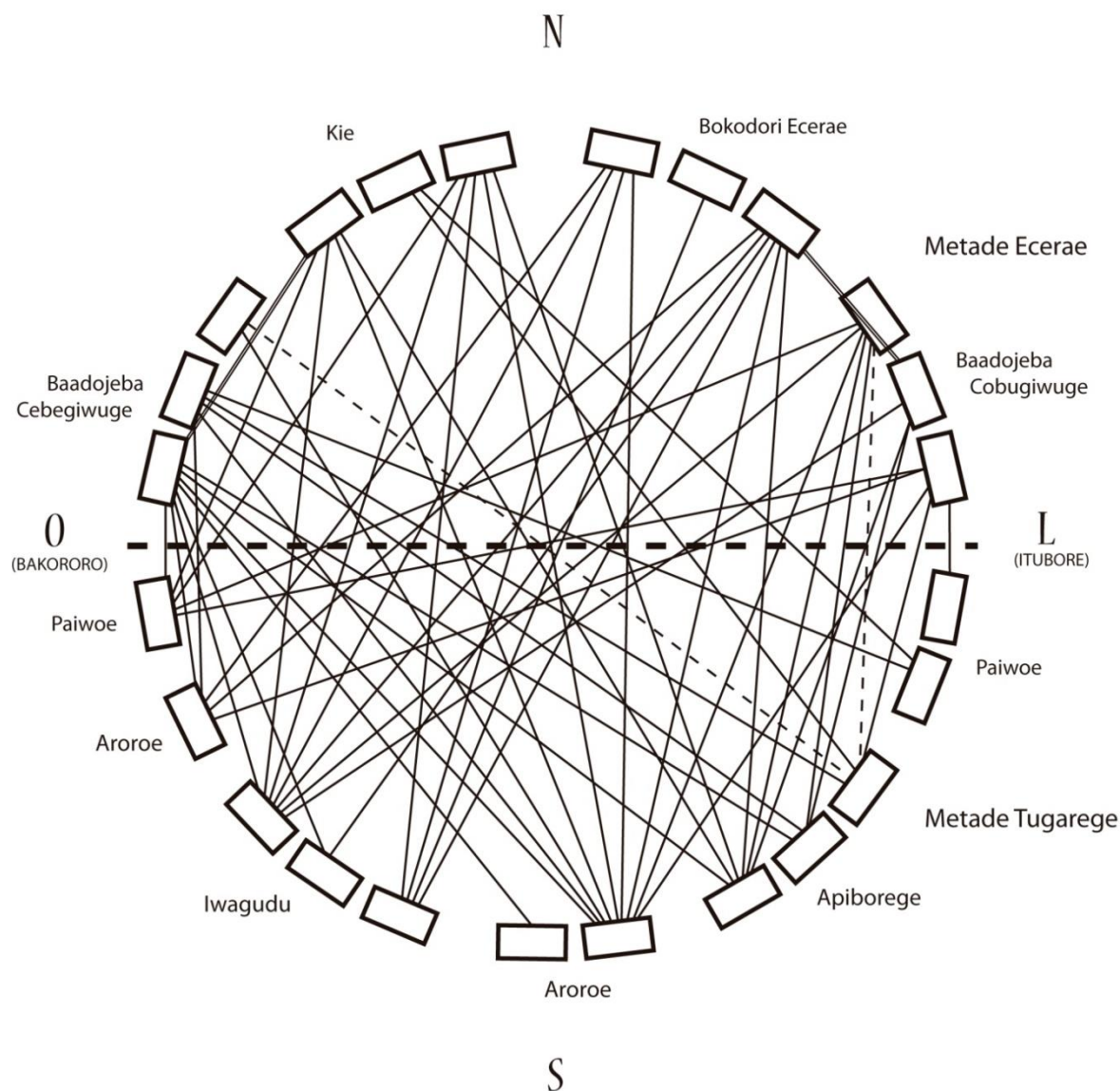
A aldeia Bororo, edificada sob fortes princípios sagrados, se esforçava para ser um conjunto completo no qual vigoravam leis de constantes trocas entre os seus habitantes. Essas trocas eram um espelho da comunicação entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos e dos mortos.

Tudo o que era feito se dava em vista do equilíbrio da vida social. As relações de parentesco construídas entre os membros dos clãs eram um dos exemplos mais claros da reciprocidade. Os casamentos eram exógamos, ou seja, um homem de uma metade da aldeia só poderia unir-se a uma mulher determinada, pertencente a um clã da outra metade, conforme regras estabelecidas. A mesma lei

valia para as trocas de outros elementos materiais ou simbólicos, denominados *Akiró* (presente, dádiva), tais como, enfeites, nome, cantos e danças. Valia também para a escolha do *Aroe Maiwu* (representante terreno da alma do falecido) e para a escolha dos padrinhos dos jovens nominados ou iniciados.

Na página seguinte, conforme a EB1, é demonstrado o complexo sistema familiar, o qual difere muito do modelo da família ocidental tradicional.

ESQUEMA DAS UNIÕES MATRIMONIAIS



Linha cheia: uniões preferenciais.

Linha interrompida: uniões toleradas.

Linha dupla: uniões lícitas entre membros da mesma metade.

Reconstrução do desenho da p. 450 da EB1, 1962, p. 450.

Novaes afirma que:

“A aldeia Bororo não é apenas um mapa de sua cosmologia e organização social. A aldeia define a essência do que é ser Bororo e ao mesmo tempo classifica as diferentes possibilidades deste ethos em termos de clãs e linhagens” (NOVAES, 1998, p. 233).

Cada fase da vida de uma pessoa Bororo acontecia num lugar determinado, tendo a aldeia como ponto de referência. Ao nascer, recebia nomes do seu tio materno. Ao receber o nome, o lugar era o Bororo (pátio); no final desse rito de nomeação a mãe tomava a criança nos braços e a levava, passando pela frente de todas as casas, apresentando-a. Esse gesto já demarcava o espaço da criança: o âmbito das casas. Durante o período de aprendizagem em vista da iniciação, os jovens eram levados para o mato (lugar dos *Bopedoge*, espíritos maus), onde eram educados pelos seus padrinhos durante meses. Lá aprendiam com eles a caça, a pesca e os *Bakarudoge* (mitos). Ao retornar dessa “escola”, a iniciação para a vida adulta acontecia no Bororo (pátio). Depois de ser iniciado (receber o estojo peniano), o jovem passava a dormir no *Baimanejewu*, com os outros iniciados solteiros. Quando se unia a uma mulher, passava a morar na casa da mãe da sua esposa. Ele voltava ao *Baimanejewu* somente para as reuniões ou rituais. Quando a pessoa Bororo morria, após os ritos fúnebres, os seus ossos, dentro de um cesto, era levado para fora da aldeia e colocado em lagoas sagradas *Aroereau* (NOVAES, 1998, p. 245-246).

Na aldeia acontecia a oposição entre natureza e cultura. O espaço da cultura estava no centro da aldeia (tradições, rituais, *Bororo*, *Baíto*, etc.). O espaço da natureza estava nas casas dispostas em círculo e além destas, para os domínios das roças, do mato, do isolamento, da privacidade (NOVAES, 1983, p. 69).

Vejo ainda, como Crocker, que a aldeia Bororo expressava dois princípios de organização. O primeiro seria o dos intercâmbios entre os oito clãs, que ele entende como “a igualdade de itens dessemelhantes, em relação simétrica”. Corresponde a dizer que haveria relações de igualdade entre clãs diferentes (chefes inferiores, antas, tatus, chefes superiores, bugios, acuris, larvas, gralhas), sem hierarquias. O segundo seria o dos intercâmbios entre os sub-clãs de um clã qualquer, o que ele entende como “a desigualdade de itens semelhantes, relacionados assimetricamente”. Corresponde a dizer que haveria relações de desigualdade entre

sub-clãs do mesmo totem (semelhantes), mas com a presença de hierarquia (os de cima, os do meio e os de baixo). Hierarquia nesse caso seria somente devido à posição geográfica da aldeia: o Leste corresponde ao sub-clã “de cima” e o Oeste ao “de baixo”. (CROCKER, 1969, p. 174)

Esta compreensão de Crocker não nega a afirmação de que a aldeia Bororo era portadora de equilíbrio social. A hierarquia apontada, como também a hierarquia das personalidades políticas consistiam mais em diferenças integradoras do que em uma possível quebra da harmonia afirmada.

4. ECONOMIA BORORO E PODER

Entendo a economia Bororo na aldeia tradicional como o conjunto das ações indígenas em vista da sua própria sustentabilidade. Estas ações consistiam em caçadas, pescarias, coleta de produtos da natureza e cultivo de pequenas roças familiares. Penso que a economia Bororo pode ser entendida de acordo com o que Sahlins define como Modo de Produção Doméstica (MPD), no qual a família produz e consome os seus produtos, sem a preocupação de armazenar para comercializar (SAHLINS, 1983, p. 117).

Apresento abaixo as principais formas de conseguir o alimento.

4.1 *Boe Emeru* (caçadas Bororo)

Podiam ser individuais ou em pequenos grupos, com a finalidade exclusiva de conseguir alimento, sem rituais anteriores nem posteriores (EB1, 1962, p. 372). As caçadas coletivas podiam ser de três tipos:

4.1.1. *Aroe Emeru* (caçadas das almas)

Um grande grupo de caçadores levava, pendurado ao pescoço de um Bororo, um *Powari Aroe* (instrumento musical de sopro feito com pequenas cabaças), o qual significava a alma de alguma pessoa falecida. A alma do falecido era invocada para a obtenção de uma boa caçada. Essas caçadas tinham por objetivo abater uma onça que serviria de *Mori* (vingança, retribuição) aos parentes do falecido (EB1, 1962, p. 372).

4.1.2 Caçadas realizadas pelas metades clânicas da aldeia

Dois grandes grupos representando cada um a sua metade clânica (*Ecerae* e *Tugarege*) realizavam separadamente uma caçada. Retornando à aldeia, a caça era levada para o *Bororo* (pátio situado a Oeste do *Baimanagejewu*). As mulheres da metade *Ecerae* preparavam a caça obtida cozinhando para os Bororo da metade

Tugarege. O mesmo era realizado pelas mulheres *Tugarege*, que cozinhavam para os da metade *Ecerae* (EB1, 1962, p. 372).

4.1.3. *Maguru* (caçadas ou pescarias coletivas de longa duração)

Por ocasião da estação da seca era comum os Bororo se deslocarem de uma região para outra, muitas vezes com a intenção de construir uma nova aldeia. Durante estas longas viagens os homens realizavam abundantes caçadas e pescarias e as mulheres colhiam produtos vegetais e mel (EB1, 1962, p. 778).

4.2 *Rawujedu* (Coletas)

As coletas eram tarefas reservadas essencialmente às mulheres. Coletavam com habilidade frutas, cocos, pequis, jatobás, carás, palmitos, sementes de cumaru, caules de palmeiras e mel silvestre (EB1, 1962, p. 895).

4.3 *Boe Epa* (Roça Bororo)

Os Bororo não se caracterizavam por serem agricultores, mas praticavam pequenas roças individuais ou familiares. O local era escolhido numa clareira já feita pela própria natureza, região de mata, onde a terra era mais fértil. Os homens faziam a derrubada das árvores menores, usando o *Paratori* (machado de pedra) e em seguida completavam a limpeza do local com o fogo. O cultivo, desde a plantação, cuidados e colheita, era tarefa elementarmente das mulheres. Os produtos mais importantes que os Bororo cultivavam eram: *Kuiada* (milho); *Akigo* (algodão); *Nonogo* (urucum). Além destas, cultivavam também alguns tubérculos como o *Tadari* e alguns tipos de cabaças, destinadas ao fabrico de instrumentos musicais como o *Bari* (outro nome dado ao *Powari Aroe*), o *Pana* e o *Bapo* e ao fabrico de vasilhas ou recipientes para água e outros líquidos. Cultivavam ainda o *Pogodori* (tabaco) para fazer os seus charutos, produtos muito apreciados individualmente e usados como oferenda para os xamãs *Bari* e *Aroe Etawarare* (EB1, 1962, p. 380).

Segundo Sahlins, a armazenagem era considerada algo supérfluo nas sociedades primitivas. Também devido às dificuldades que esta traria para a mobilidade, a qual era um grande valor. Ele pergunta: para que armazenar, já que através da mobilidade podem-se encontrar alimentos armazenados em vários lugares da natureza? Os produtos armazenados trariam a imobilidade. A acumulação também levaria um a aproveitar o trabalho de outro. Portanto, do ponto de vista técnico a armazenagem parece válida, mas é economicamente indesejável e socialmente impossível (SAHLINS, 1983, p. 45-46).

5. BOE AREDU – A MULHER BORORO E O PODER

A figura da *Boe Aredú* (mulher Bororo) era detentora de um papel de poder e importância na aldeia. A descendência matrilinear seguida desde tempos imemoriais entre os clãs *Ihe* dava uma grande independência social. Geralmente, as mulheres tinham personalidade forte, falavam e agiam com firmeza e determinação. Esses traços de poder levavam muitas vezes a desavenças, até com lutas corporais, entre mulheres que se desentendiam.

A mulher Bororo tinha um absoluto poder no âmbito do *Bai* (casa), por este *Ihe* pertencer por direito cultural. Os filhos por ela gerados *Ihe* pertenciam para sempre, mesmo estes tendo a obrigação de deixar a casa quando chegasse o período da adolescência, ocasião em que deveriam habitar o *Baimanagejewu* até se casarem e irem habitar a casa de suas esposas. As filhas mulheres nunca deixavam a casa; os homens futuramente com elas desposados é que vinham morar na casa delas (EB1, 1962, p. 90).

Na sociedade Bororo tradicional houve casos em que mulheres tiveram papel destacado de liderança. Houve também casos de mulheres desempenharem funções de liderança como *Bari Aredú* (xamã dos espíritos mulher) e *Aroe Etawarare Aredú* (xamã das almas mulher) (EB1, 1962, p. 90).

Os trabalhos reservados à mulher eram essencialmente os cuidados com a casa e o seu sustento, da qual era a “dona” com legitimidade. Eram a procura de lenha, de água, a colheita de vegetais, a colheita do mel e o preparo dos alimentos. Fabricava também as cerâmicas e as esteiras. Não se dedicava a atividades de fiação (com algodão ou fibras vegetais), pois isto era tarefa exclusivamente masculina. Trabalhava no cultivo de vegetais em pequenas lavouras, como já mencionado acima no item sobre economia Bororo. Trabalhava, junto com os homens, na busca de folhas de palmeiras para a cobertura da casa. Durante as peregrinações familiares, sobretudo no período da estação seca, cabia à mulher carregar os filhos e os utensílios necessários, ambos constituindo pesada carga. O seu esposo carregava somente o arco e a flecha, estando assim sempre pronto para uma possibilidade de caça ou para praticar a defesa da família (EB1, 1962, p. 90).

Os ritos de passagem destinados à mulher Bororo durante a sua vida eram bem mais simplificados quando comparados aos dos homens. Durante a infância, até por volta dos dez anos, meninos e meninas conviviam sem problemas em seus relacionamentos, sobretudo de brincadeiras. Depois dessa faixa etária, os meninos deveriam deixar a casa materna e habitar o *Baimanagejewu*. A menina continuava na casa materna e tinha como iniciação a perfuração dos lóbulos das orelhas, o que era realizado geralmente no mesmo ritual de nominação de alguma criança de qualquer sexo (EB1, 1962, p. 88).

Na faixa etária da adolescência ou com o aparecimento da primeira menstruação, a mãe da moça ou uma parenta mais próxima untava o seu corpo com pasta de *Nonogo* (urucum) e lhe colocava, envolvendo a cintura, o *Kogu* (cinto próprio da mulher, feito com a entrecasca de pau-jangada) e o *Ruguri* (faixa íntima que era colocada entre as pernas da mulher, protegendo a região genital, presa na frente e atrás ao *Kogu*). Não havia rituais para a colocação destes sinais ou vestes. A partir da colocação dos mesmos a sociedade Bororo ficava sabendo que a adolescente não era mais uma criança. Ao apresentar-se em público ela agora deveria portar pelo menos o *Ruguri*, nesse caso sustentado por um simples cordel no lugar do *Kogu*. Ao longo da vida, nos períodos menstruais e pós-parto, a mulher trocava o *Ruguri* pelo *Okwamie* (faixa íntima maior) (IDEM).

Tolentino diz que “apesar da matrilinearidade, as mulheres são excluídas da maioria dos ritos Bororo e nos ritos em que são admitidas, se limitam a cantar”. (TOLENTINO, 2009, p. 3). Esta afirmação não define o papel da mulher Bororo e a sua importância aglutinadora no conjunto social. Ela exercia discreta, porém forte influência sobre o mundo masculino e estava no centro das complexas relações de trocas culturais.

Aredu Baíto (Mulheres do Baíto)

As mulheres eram proibidas de entrar no *Baíto*, a não ser em cerimônias estabelecidas pela cultura. Se uma mulher se aproximasse do *Baíto*, os homens a arrastariam para o seu interior e se aproveitariam sexualmente dela. Isso era consentido pelos adultos presentes. Havia casos em que algumas mulheres propositadamente favoreciam esta situação, sendo consideradas *Aredu Baíto*. A

princípio demonstravam resistência, mas depois concordavam e eram arrastadas para dentro da casa central. Lévi-Strauss se refere a este costume na aldeia *Kejari*, na região do Rio São Lourenço, por onde passou em 1935 (LÉVI-STRAUSS, 2014, p. 241).

Num Bakaru (mito) envolvendo o chefe Jerigi Otojiwu é relatado que este, visitando uma aldeia com predominância numérica dos pertencentes ao clã Bokodori Ecerae, percebeu que estes tinham um inusitado costume. Eles, usando uma vareta branca, arrastavam algumas mulheres para o Baimanagejewu, com a finalidade de ter relações sexuais com as mesmas. As mulheres, sem opor resistência, agarravam-se à vareta branca e eram conduzidas à casa central (EB2, 1969, p. 289).

Jerigi Otojiwu relatou para os Bororo de outras aldeias o que tinha presenciado e o ato se tornou costume entre todos. Trata-se de um método usado para capturar formigas Içás: os Bororo quebram o formigueiro, introduzem uma vareta no buraco e as formigas agarram-se à mesma, sendo então capturadas. O Bakaru conta ainda que a vareta é usada para homenagear o matador de uma onça. Durante a festa que lhe fazem, convidam-no a receber presentes e honras, oferecendo-lhe uma flecha à qual ele, sentado, se agarra para levantar-se do meio de seus parentes e amigos (IDEM, p. 290).

As *Aredu Baíto* tinham uma função social na iniciação sexual dos rapazes *Ipare*. A sua importância é exemplificada pelo costume estabelecido dos rapazes enfeitarem o corpo destas mulheres com o *Nonogo* (urucum), como se elas fossem recém-casadas. Havia leis inclusive para o destino dos filhos que nascessem dessas uniões coletivas, o que é relatado pelos missionários como pertencentes ao homem que mais vezes tivesse se unido com a mulher. O fato de uma mulher ter sido usada coletivamente no *Baíto* não impedia que ela pudesse ter futuros casamentos culturais, pois a mulher Bororo era muito livre e os homens não se importavam com o seu passado (EB1, 1962, p. 447).

6. IPARE EREGODU – EDUCAÇÃO BORORO E PODER

Segundo Ochoa Camargo, a educação Bororo não necessitava de um espaço ou tempo separados do conjunto maior que era a vida cultural, expressada concretamente na organização social. A sociedade Bororo era a escola aonde o indivíduo ia se construindo num processo paciente e longo como é a própria vida. Na estrutura social é possível ver que a pessoa estava sempre aprendendo ou se especializando em algum aspecto da cultura (OCHOA CAMARGO, 2009, p. 3).

As crianças e pré-adolescentes, tanto masculinos quanto femininos, eram chamados de *Iparedu*. Esta classificação correspondia aos jovens que ainda não tinham sido iniciados na vida social. Recebiam a educação cultural das mães ou avós, no espaço doméstico da casa Bororo, situada na linha do círculo da aldeia.

Quando os jovens atingiam a puberdade, passavam a ser chamados de *Ipore* e deveriam deixar a casa da mãe e ir morar no *Baimanagejewu* (casa central). Lá, observando os homens adultos, iam aprendendo a confecção de armas tais como o arco e a flecha e as técnicas da fiação e da tecelagem, principalmente as redes de pesca. Escutavam os relatos da história Bororo e dos grandes feitos dos homens que conviviam no *Baító*. Tomavam parte de alguns rituais e preparavam-se para grandes pescarias ou caçadas em grupos ou coletivas. Tanto o *Baító* quanto o *Bororo* (pátio) eram lugares de aprendizado para os jovens. O ensinamento tinha por conteúdo os modos apropriados de relacionamento com a natureza, com os outros Bororo da aldeia e com o mundo sobrenatural dos espíritos e almas (IDEM).

Cada *Ipore* (jovem) tinha um *Erubadare* (padrinho), o mesmo que lhe tinha proclamado o nome durante o ritual de nominação, acontecido quando ainda era criancinha. Este padrinho, que pertencia à metade oposta da aldeia, o acompanhava em todas as situações da vida. O pai do *Ipore* também contribuía com a sua educação.

Esta fase de aprendizagem dos *Ipore* no *Baító* e no *Bororo* tinha o seu ápice no ritual *Ipore Eregodu* (corrida dos jovens), que consistia numa prova de grandes desafios, realizada distante da aldeia, no mato, por um período de dois a três meses de duração. Ao final desta etapa educativa, os jovens eram admitidos à vida social adulta com o ritual da imposição do *Bá* (estojo peniano).

No início do *Ipare Eregodu*, os jovens eram levados para bem longe da aldeia. Para que fossem realmente longe, alguns Bororo rodavam zunidores atrás deles, emitindo o som que representava o temido espírito *Aije*, ao qual os jovens não podiam ver. Estando no mato, recebiam a preparação para a vida adulta através dos anciãos *Erubadarege* (padrinhos). Aprendiam na prática as atividades próprias dos homens Bororo, principalmente as da caça e as da pesca com todas as suas dificuldades e riscos. Os *Erubadarege* cuidavam deles e lhes ensinavam o fabrico de armas e o seu correto uso. Ensinavam a confecção de redes e artefatos próprios do clã ao qual o rapaz pertencia. Reforçavam a crença nas tradições da sociedade Bororo contando os *Bakaru* de origem e de orientações para a vida Bororo. Um dos ensinamentos era o que dizia aos jovens que nunca deveriam se deitar com o estômago cheio. Deveriam provocar o vômito em si mesmos com a introdução de uma pena na garganta. Com essa prática estavam conservando a saúde, evitando os excessos e buscando uma vida de equilíbrio, para que o físico estivesse sempre pronto para as dificuldades.

Permaneciam no mato até que seus cabelos crescessem bastante. Costumavam esperar até que os cabelos cobrissem parte do rosto para então considerar que o tempo dos ensinamentos tinha chegado ao fim. A vida de dificuldades no mato deixava sinais fortes no corpo dos jovens, tais como, feridas, coceiras, parasitas e doenças. Tudo era suportado como prova de coragem, de domínio de si mesmos e de bom comportamento social e espiritual, condições necessárias para a vida adulta.

Enquanto os jovens se entregavam a estas práticas desafiadoras, a família deles ficava na aldeia preparando belos enfeites, pensando no regresso dos mesmos. Terminados os exercícios preparatórios, os jovens eram conduzidos de volta à aldeia. Antes de nela entrar, eram cobertos por ramos e folhas de vegetais, com objetivo de ficarem irreconhecíveis. Entrando na aldeia, eram colocados em fila no *Bororo* (pátio da aldeia). Os seus familiares, sobretudo as mães, deveriam reconhecer os seus filhos por baixo das folhas. Se acontecesse de uma mãe errar na identificação, isso seria interpretado como mau presságio tanto para ela quanto para o filho. Cada mãe tomava o seu filho pela mão e o conduzia até a própria casa, onde lhe dedicava longos prantos rituais. Terminado o pranto, submetia o jovem a uma completa limpeza do seu corpo, catando os parasitas, cortando os seus cabelos

na forma tradicional, curando suas feridas, arrancando os pelos das suas sobrancelhas e pestanas e enfeitando-o completamente com os adornos clânicos. Estes enfeites já eram um prenúncio da preparação para o ritual *Ipare Eno Ó Badodu* (imposição do estojo peniano).

Todo o tempo de duração do *Ipare Eregodu*, mesmo com suas agruras, consistia num grande cuidado dos adultos para com a chegada de novos membros na sociedade Bororo. As duras exigências para o ingresso dos jovens se tornavam a garantia de uma nova geração forte, comprometida com a manutenção da sociedade. Após o ritual da imposição do *Bá* (estojo peniano), os novos adultos estavam prontos para desposar alguma jovem e perpetuar a vida na aldeia Bororo.

Outras formas de educação aconteciam durante toda a vida da pessoa Bororo. Os rituais de passagem eram momentos de integração da sociedade, quando cada pessoa, criança, jovem ou adulto, se aprimorava em sua pertença e comportamento.

Os dias de descanso na aldeia também eram celebrados ritualmente com cantos, refeições no *Baíto* (casa central) e danças no *Bororo* (pátio). Nestes dias de descanso os homens ficavam reunidos no *Baíto* e aprimoravam a arte de falar, a técnica de construção e conserto de instrumentos de caça e pesca e a fabricação de enfeites.

Outros rituais como a corrida do *Mano*, as festas do couro da onça, do gavião e numerosas representações próprias de cada um dos oito clãs eram momentos de aprendizado e vivência da cultura.

Havia horas do dia e da noite de intenso exercício. Exercício que nunca era um simples ensaio, mas sempre vivência. Em todas as horas do dia e da noite, em todos os lugares e em todas as idades a pessoa Bororo ia assimilando uma cultura rica e complexa.

Havia educadores específicos como a mãe e a avó para as crianças, as meninas e as jovens mães. Para os jovens havia o pai e o padrinho, os quais exerciam um acompanhamento individual na formação da pessoa.

A comunidade toda, porém, era educadora e isso se dava através do grupo dos *Boe Eimejerage* (chefes dos clãs), homens de grande conhecimento cultural, que eram modelos e orientadores dos jovens. A perfeição com que o adulto falava, cantava, dançava, tocava um instrumento, exercia uma atividade (caça, pesca),

celebrava um ritual, era uma forte motivação que levava o menino e o jovem a se aperfeiçoarem, seguindo os modelos. A educação se dava através da observação dos jovens e do ensinamento direto, tanto teórico quanto prático (OCHOA CAMARGO, 2009, p. 4).

Os adultos procuravam incentivar os mais novos dando-lhes importância e espaço. Em muitas ocasiões, durante atividades ou celebrações, ao invés de um grupo de adultos atuarem, quem atuava era um grupo de adolescentes, acompanhado por algum adulto que lhes ia sugerindo os cantos, os movimentos, os gestos, as técnicas. E o rito tinha a mesma importância e o mesmo valor, como se estivesse sendo executado pelos adultos (IDEM).

O processo educativo entre os Bororo, sem excluir aspectos comuns, era diferente para os homens e para as mulheres, porque a tradição cultural, de acordo com a natureza, lhes marcava tarefas e funções às vezes comuns, e a maioria das vezes diferentes, através das quais cada pessoa sentia-se realizada e útil na comunidade (IDEM).

Durante a fase de *Ipare* (jovem), alguns Bororo começavam a participar da reunião dos *Boe Eimejerage* (chefes dos clãs) e muitos se tornavam também como eles. Não havia uma idade estabelecida para que isso acontecesse. Um jovem poderia ser admitido a esse grupo e havia adultos que nunca conseguiam integrá-lo. Dependia do interesse e das qualidades de cada um. Algum jovem também poderia ser chamado pelos espíritos para ser um *Bari* (xamã dos espíritos) ou para ser um *Aroe Etawarare* (xamã das almas) (IDEM).

Assim, a educação Bororo preparava a pessoa para o exercício de sua vivência política na sociedade. Preparava as pessoas dotadas de qualidades para ser um chefe clânico ou de determinada atividade ou até mesmo para ser o chefe maior da aldeia. Este sabia os limites do seu poder e as suas obrigações de serviço à comunidade. A educação Bororo também preparava os habitantes da aldeia para seguirem os exemplos e decisões dos chefes, sem que isso significasse resignação ou subserviência. A educação Bororo preparava a pessoa para se relacionar com o poder.

7. LEGISLAÇÃO BORORO

Uma das funções do *Boe Eimejera* era a punição de algum Bororo, no caso de alguma grave transgressão. Uma punição raramente acontecia, devido ao papel pacificador do mesmo. Mesmo assim, ele deveria se valer do que eu chamo de legislação Bororo. Ela era invocada não somente nestes casos, mas permeava todos os segmentos sociais para a correta execução de sua aplicação.

Aqui convém afirmar mais uma vez a profunda sintonia da sociedade Bororo com os seus mitos fundadores. Clastres entende que as sociedades indígenas são auto-produtoras de si mesmas em vista da auto conservação. Mas não são auto-fundadoras de si mesmas. Os atos fundadores ou instituição da sociedade “*remetem ao pré-social, ao meta-social*”. Remetem a um tempo anterior ao tempo humano, é obra dos antepassados e o conjunto dos mitos é o relato às vezes detalhado de suas ações (CLASTRES, 2004, p. 80).

Cada ritual religioso “*é a ocasião renovada de lembrar que, se a sociedade é boa e permite viver, isso se deve ao respeito das normas outrora legadas pelos antepassados*” (IDEM, p. 81).

A legislação da sociedade Bororo estava contida em três códigos: nos *Bakaru* (mitos, histórias), no sentimento de *Poguru* (vergonha) e no *Mori* (retribuição, vingança). Todos estes códigos estavam presentes na memória coletiva da aldeia e eram transmitidos oralmente de geração em geração.

7.1. Os *Bakarudoge* (mitos)

Eram numerosíssimos e transmitidos oralmente de geração em geração. Traziam explicações sobre as origens do povo Bororo, sobre a dimensão sagrada, sobre os elementos da natureza, sobre a construção das aldeias, sobre o modo correto de executar as representações nos rituais e relatos dos feitos de grandes líderes míticos. A EB2 é dedicada inteiramente à análise de 62 desses *Bakaru*, recolhidos pelos missionários.

7.2. O Poguru

Era um sentimento de vergonha, acanhamento ou humilhação. Era geralmente o sentimento de culpa de uma pessoa que não tinha cumprido um dever cultural. As situações nas quais uma pessoa não tivesse cumprido o dever do Mori (retribuição, troca) também eram ocasiões de *Poguru*. Os *Boe Eimejera* costumavam dizer para a comunidade nos seus discursos: “*Tagaba Ipogurudu!*” (Não me envergonhem!) ou para uma pessoa específica: “*Apoguro Bokwa!*” (Você não tem vergonha!). O *Bakaru* (mito) sobre o desaparecimento de *Baitogogo* mostra até mesmo o prestigiado líder sob a influência deste sentimento. O *Poguru* foi o desencadeador da reorganização da aldeia.

7.3. O Mori (vingança)

Era uma das normas éticas mais arraigadas na mentalidade Bororo e seguidas com rigor. Referia-se ao sistema de trocas da sua cultura. Os Bororo costumavam distinguir quatro tipos de *Mori*:

7.3.1. Como vingança.

Era entendida no sentido literal da palavra. Referia-se ao ato de alguém vingar-se de alguma ofensa recebida.

7.3.2. Como recompensa.

Tratava-se de uma obrigação da pessoa que recebeu um bem representativo ou material de retribuir para a pessoa ou responsável por ela. A escolha do objeto destinado à retribuição poderia ser decidida pela pessoa ou, muitas vezes, já estava estabelecida pela tradição da aldeia. Na aldeia tradicional a retribuição era uma lei seguida rigorosamente e os que dela se descuidavam se tornavam motivo de vergonha ou desprezo. O *Mori* como recompensa era uma das formas básicas da prática de trocas entre os Bororo (EB1, 1962, p. 803).

7.3.3. Como dádiva.

O termo *Mori* também tinha o significado de dádiva, agrado e reparação de danos causados a alguém.

7.3.4. Como vingança pela morte de alguém.

Quando um Bororo morria, os *Boe Eimejerage* (conselho dos chefes clânicos) escolhiam um homem da metade oposta ao do finado para representá-lo nos rituais funerários. Esta pessoa recebia o nome de *Aroe Maiwu* (alma nova). Após a escolha, esta deveria matar uma onça cujo couro seria dado a um parente do falecido. Após a realização desse feito, era realizado o *Barege Ekedodu* (banquete das feras). Com isto, o *Mori* como vingança estava concretizado. Os Bororo acreditavam que a morte tinha sido causada por um *Bope Pegareu* (espírito mau) que estaria presente na onça. Matando a onça, o espírito mau seria também eliminado e o equilíbrio se restabeleceria. Mesmo nesse caso do *Mori* como vingança pela morte de alguém, o dever de retribuição continuava o mesmo. Portanto, o parente do finado que recebia o couro da onça deveria, com o auxílio de outros familiares, preparar um arco, várias flechas, um *Powari Mori* (instrumento musical de sopro) e diversos enfeites do próprio clã para a realização do *Barege Ekedodu*, na qual os entregava ao matador da onça. O matador da onça não ficava obrigado a retribuir estes presentes. A explicação seria devido ao caráter sagrado dos mesmos, ou seja, os presentes não paravam no caçador, mas iam para o mundo sobrenatural. O *Bari* explicava que quanto mais bonitos fossem os objetos e enfeites, tanto mais seria a sua recompensa, mandando novos animais, isto é, onças, para os Bororo realizarem novos *Mori* (EB1, 1962, p. 804).

No mito do desaparecimento de *Baitogogo* as mulheres envolvidas não têm o nome revelado. A que comete uma traição é morta pelo principal líder Bororo.

8. ANÁLISE DE TRÊS RITUAIS EM SUAS RELAÇÕES COM O PODER

8.1 *IPARE ENOGWA PORODODU* (perfuração do lábio inferior e imposição do nome Bororo)

Na aldeia tradicional Bororo o rito da perfuração do lábio inferior das crianças do sexo masculino recém-nascidas correspondia também ao ritual da imposição do nome às mesmas. Em conversas com os Bororo da aldeia Meruri escutei que este ritual era feito com a criança recém-nascida porque a sua pele era ainda mole, favorecendo a perfuração. Quanto mais o ritual fosse adiado, mais duro se tornaria o lábio, dificultando a mesma.

Poucos dias após o nascimento da criança, os parentes da sua mãe se reuniam na véspera do dia marcado, à tardinha, para escolherem os nomes da criança. Além dos nomes, escolhiam também um Bororo da metade oposta para ser o executor da perfuração. Depois destas escolhas, colocavam-se à frente da casa entoavam cantos por toda a noite (EB1, 1962, p. 625).

Ao amanhecer do dia seguinte, no Bororo da aldeia, enquanto alguns cantos eram entoados, entre eles o *Bakororo Ika Butore*, a mãe segurava a criança em seu colo. Algumas mulheres untavam o corpo da criança com a resina *Kiduguru* (resina tingida de carvão). Penas brancas do peito dos patos eram coladas no seu corpo revestido pela resina. Um *Boe Etao Bu* (enfeite de penas de aves) era colocado na cabeça da criança. Depois da criança enfeitada, um Bororo pertencente ao clã dos chefes *Baadojeba*, empunhando um *Ika* (instrumento musical de sopro) e um *Baragara* (furador), aproximava-se e recuava da criança em passos rápidos. Tocava com a ponta do furador o lábio inferior da criança. Em seguida, entregava o furador para o executor da perfuração, anteriormente escolhido pela família da criança. Este, agindo com rapidez e segurança, perfurava o centro do lábio inferior da criança com o *Baragara*, procedendo de dentro para fora, colocando um ossinho no furo para que não se fechasse. Colocava uma bolinha de cera ou de resina na extremidade exterior do mesmo para que não entrasse na boca da criança e não permitisse que ela o engolissem. Em seguida, tomava a criança dos braços da mãe e, colocando-se de costas para o sol nascente, a erguia, segurando-a logo abaixo das

axilas e repetia gritando os nomes da criança. Devolvia a criança para a mãe e assim terminava o ritual (EB1, 1962, p. 626).

Para a imposição do nome às crianças do sexo feminino o ritual era mais simplificado. Alguns dias depois do nascimento da menina, o avô materno ordenava à mãe que preparasse a menina, untando-a com pasta de *Nonogo* (urucum) e revestindo-a com *Akiri* (plumas de pato). No final da tarde, diante da criança enfeitada, o avô lhe dava os nomes, sem maiores cerimônias (EB1, 1962, p. 626).

Durante a realização desses rituais, o pai da primeira criança de sexo masculino tinha o direito de furar o seu próprio septo nasal. Este ritual recebia o nome de *Ipore Ekeno Porododu*. Era um direito e não uma obrigação. Se assim o quisesse, o pai simplesmente escolhia um companheiro que lhe perfurava o septo nasal com o mesmo *Baragara* usado na perfuração do lábio inferior da criança. Após a perfuração colocava um fragmento de madeira no furo para que não se fechasse (EB1, 1962, p. 626).

Ainda dentro do mesmo ritual, poderia ser realizado o *Ipore Evia Porododu* (perfuração dos lóbulos das orelhas dos meninos e meninas). Este ritual acontecia antes da imposição do *Bá* (estojo peniano) para os rapazes e antes da imposição do *Kogu* (cinto da mulher Bororo adulta) (EB1, 1962, p. 626).

A perfuração do lábio inferior e dos lóbulos das orelhas criava relações semelhantes às de parentesco entre o executor e a criança ou menino, considerado a partir de então como um afilhado. O executor deveria cuidar do seu afilhado e, durante a sua infância, deveria providenciar-lhe enfeites próprios para o furo recém-aberto. Na vida adulta, deveria demonstrar cuidados para com ele, especialmente durante as caçadas e pescarias. O afilhado deveria também ter atitudes de respeito para com o seu padrinho. O executor da perfuração chamava o afilhado de *Iwagedu* (meu neto) e o afilhado chamava o seu padrinho de *ledaga* (meu avô) (EB1, 1962, p. 626-627).

8.2. IPARE ENO Ó BADODU (imposição do estojo peniano aos rapazes – rito de passagem)

O ritual de imposição do estojo peniano aos jovens Bororo é revelador do profundo e eficaz acompanhamento que a sociedade Bororo dedicava aos seus

membros. É revelador também das instâncias de poder comunitário, expressadas pelo *Boe Eimejera* (chefe), pelo *Bari* (xamã dos espíritos) e pelo *Erubadare* (padrinho), confirmadas pelo conjunto da própria comunidade que se fazia presente ativamente (EB1, 1962, p. 628).

O ritual acontecia dentro do conjunto do ritual do *Itaga* (funeral), revelando que da morte brotava a vida, não somente para a alma do falecido que ia para o mundo sobrenatural, mas também e principalmente para a sociedade Bororo que se renovava através de novos adultos que a ela eram incorporados.

Quem determinava a idade ideal para este rito de passagem eram os parentes das mães dos rapazes, após observarem o amadurecimento físico e social dos escolhidos. Quem marcava o dia do ritual *Ipare Eno Ó Badodu*, geralmente no terceiro dia do encerramento do funeral, era um chefe do clã dos *Baadojeba Cebegiwuge*. Os parentes dos rapazes, à tarde da véspera do dia marcado, buscavam no mato várias folhas de broto de Babaçu e as entregavam para os padrinhos dos mesmos, os quais pertenciam à metade oposta aos seus clãs de origem. Cada padrinho deveria, ainda naquela tarde, confeccionar muitos *Baeradoge* (estojos penianos festivos), prendendo-os a um cordel, formando uma espécie de coroa que era colocada sobre a cabeça do seu afilhado. Os rapazes eram levados para as casas dos seus respectivos padrinhos e colocados sentados sobre uma esteira, onde deveriam passar a noite. Cada um trazia na cabeça a coroa composta por vários estojos penianos. Conforme a ocasião poderiam também ser levados para o *Báito* durante esta noite. Os seus parentes não permitiam que eles dormissem nem um instante. Para isso se revezavam em mantê-los acordados com cantos, toques do *Ika* (instrumento de sopro) e ajudando-os a fazer alongamentos corporais. Se os deixassem dormir naquela noite, eles poderiam ter sonhos maus, o que certamente atrairia malefícios para eles e para toda a sociedade Bororo (EB1, 1962, p. 628).

Chegada a madrugada, os rapazes eram revestidos com *Nonogo* (urucum) e com os enfeites dos seus clãs. No amanhecer, eram levados para o *Bororo* (pátio), para a parte culminante do ritual. Os padrinhos se colocavam perto dos seus afilhados. Alguns Bororo chamavam um *Boe Eimejera* e o conduziam ao ponto extremo Oeste da aldeia. Colocavam-lhe um *Pariko* (cocar de penas de arara) e lhe entregavam um *Ika* (instrumento de sopro). Nesse momento os parentes dos jovens

retiravam um *Baera* (estojo peniano) da coroa e o colocavam na boca de cada um deles. Os jovens deveriam prender o *Baera* entre os dentes pela extremidade maior e levantar a cabeça, mantendo-a naquela posição até o momento final (EB1, 1962, p. 628).

O *Boe Eimejera* caminhava então na direção dos rapazes, em passo de dança ritual, tocando o *Ika*. Chegando diante de cada um, retirava o *Baera* da sua boca e lhe colocava no pênis parcialmente. Repetia o gesto para todos. Em seguida retirava o seu *Pariko* e o colocava na cabeça de um dos padrinhos e lhe entregava também o *Ika*. O padrinho dançava ritualmente próximo ao afilhado, tocando este instrumento por alguns instantes. Na sequência, se aproximava do rapaz e lhe ajustava definitivamente o estojo peniano. A partir desse momento, o rapaz estava iniciado e era considerado um adulto. O padrinho lhe dava uma alcunha (nome posposto ao seu nome), a qual jamais deveria ser esquecida. O ritual era repetido para todos os rapazes (EB1, 1962, p. 628-629).

Depois disso, outro chefe cultural se aproximava dos rapazes e lhes retirava a coroa de estojos penianos das cabeças, segurando-as erguidas com a mão direita. Com a mesma mão erguida com as coroas, caminhava até o ponto extremo Leste da aldeia. Partindo de lá, dava uma volta no círculo interior da aldeia, passando pela extremidade Oeste e retornando para o mesmo ponto Leste. Parava e então, voltado para o Oeste, entoava lentamente o canto *Bakororo Okwa Bukejewu Akaru Padure* (proclamação feita às margens dos rios do reino de *Bakororo*), enumerando os rios lendários do Oeste da aldeia. Terminado este canto, o chefe se dirigia para a extremidade Oeste da aldeia, onde cantava o *Akaro Padure, Akaru Padure, Akaro Padure, Itubore Okwa Bukejewu* (tua proclamação, tua proclamação, tua proclamação que está nas margens dos rios do reino de *Itubore*) e a seguir enumerava os rios lendários existentes no mundo dos mortos do lado Leste. Estes dois cantos também eram denominados *Bá Batarudo* (estojos penianos que falam) (EB1, 1962, p. 629).

Depois desse momento, o *Bari* (xamã dos espíritos), tomava nas mãos um *Baera* (estojo peniano) de cor preta, levantava-o para o céu e em altos gritos invocava os espíritos do seu mundo sobrenatural. Depois, aproximava-se de cada um dos rapazes, apertava-os entre as próprias pernas e lhes revelava alguma coisa sobre o futuro. Ao fim desse momento, cada padrinho tomava o seu afilhado pela

mão e o levava para a própria casa, onde algumas mulheres entoavam um pranto ritual. O mesmo acontecia na casa da mãe do neo-adulto. À noite do mesmo dia, os afilhados ofereciam alimentos aos seus padrinhos. Estes, por sua vez, ofereciam-lhes belos ornamentos, com os quais enfeitavam seus corpos (EB1, 1962, p. 629).

Clastres afirma que os ritos de iniciação são a passagem da infância, sem preocupações, para a vida social, marcada pelo compromisso e consequências de ser um adulto. Os ritos traduzem a ideia de morte e renascimento: morte para a vida da infância e renascimento para a vida social. Em muitas sociedades indígenas estes ritos de passagem são dramatizados ao extremo. A sociedade adulta finge que os iniciantes como inimigos e que não quer recebê-los, mas na verdade necessita deles para continuação da mesma; quer mostrar-lhes que se quiserem pertencer à sociedade terão que sofrer uma perda irreparável, a do mundo infantil. Provações físicas muito penosas são realizadas para fazer do rito de passagem um acontecimento inesquecível: tatuagens, escarificações, flagelações, picadas de vespas ou formigas. Os jovens devem suportar tudo em silêncio, sem gemer. Alguns desmaiam e então se estabelece a relação entre o nascimento e a passagem; a passagem é um renascimento, é uma repetição do primeiro nascimento, mas que deve ser precedido por uma morte simbólica (CLASTRES, 2004, p. 79).

Os ritos de iniciação são também ocasião de passagem de um estado de ignorância para um estado de conhecimento. Não é o conhecimento individual do mestre do ritual, mas um conhecimento social, o ser da sociedade, o que a constitui e a institui, o universo ético-político da lei (CLASTRES, 2004, p. 80).

As figuras principais dos ritos de passagem são os antepassados. Eles são o objeto principal do culto praticado e ensinado para os jovens (CLASTRES, 2004, p. 81). Entre os Bororo os *Aroe* (almas) dos antepassados eram evocadas pelo *Aroe Etawarare* a participar do ritual de iniciação. A passagem ao mundo adulto e o ingresso no mundo social acontecia sob a proteção dos antepassados fundadores.

8.3. ITAGA (funeral)

O final da vida terrena de um Bororo era um fato que implicava o cumprimento de deveres culturais dos vivos para com o falecido para que sua alma realmente fosse habitar a morada definitiva. Para isso eram realizados vários rituais

ao longo de aproximadamente um mês. Ao longo desse período a aldeia toda se mobilizava e no final os jovens eram iniciados na sociedade Bororo.

Por se revestir de tão grande importância na sociedade Bororo, descrevo, conforme a EB1, as principais partes desse ritual.

8.3.1. Agonia do doente

Ornamentação do doente

Quando um Bororo entrava em sua fase terminal de vida, geralmente com a previsão fatal dada pelo *Bari* (xamã dos espíritos), os seus parentes e amigos iam à sua casa e colocavam-se ao seu redor. Cuidavam do seu corpo, cortavam-lhe os cabelos, untavam-no com *Nonogo* (urucum), aplicavam-lhe *Akiridoge* (penas brancas de pato) e outras plumas com *Kidoguru* (resina), faziam-lhe pinturas corporais e faciais, colocavam um *Boe Etao Bu* (adorno de penas) em sua cabeça. Enfeitavam-no como se fosse o dia de sua nomeação ou como se fosse participar de uma festa. Se fosse uma mulher poderia receber desenhos e pinturas próprios do sub-clã para o qual o marido tinha feito a obrigação do *Mori* (recompensa) (EB1, 1962, p. 650).

Canto *Boe Evimode Dukejewu Roia* (canto da agonia)

A primeira parte deste canto era executada por todos. A segunda parte era executada somente pelos chefes clânicos, usando um par de *Bapu Rogu* (chocalho pequeno), à cabeceira da esteira na qual estava o doente. Quando o doente morria, imediatamente o canto era interrompido (EB1, 1962, p. 650).

8.3.2. Morte

Cobertura do corpo e primeira execução do canto *Marenaruie* (lamento)

No instante em que a pessoa morria, já passava a ser considerada *Aroe* (alma) e não podia mais ser vista por mulheres e crianças. Por isso o corpo era

coberto por uma esteira e o rosto por um *Baku* (bandeja de palhas trançadas). A mãe do defunto ou uma parenta davam a notícia para toda a aldeia com lancinantes gritos. Os chefes clânicos se aproximavam e entoavam cantos denominados *Marenaruie* (lamentações), próprios dos finados (EB1, 1962, p. 650).

Pranto e escarificações

Durante o canto, os parentes e amigos cercavam o corpo do morto e começavam a escarificar-se. Riscavam o próprio corpo até brotar sangue, o qual caía abundantemente sobre o falecido coberto pela esteira. Para estas incisões usavam o *Bariga* (fragmento de quartzo) e o *Buiogo Ó* (dentes de piranha). Os Bororo que se escarificavam adquiriam relações de parentesco com os pais do falecido e poderiam a partir de então chamá-los de pai ou mãe. Os objetos que serviram para a escarificação eram entregues aos pais do falecido. Estes tentavam também se escarificar com eles, mas eram impedidos pelos presentes. Os objetos eram jogados ao fogo pelos pais ou triturados. O pó deles era espalhado no chão da casa ou mesmo fora dela, no pátio da aldeia. Gritos fortes eram dados em meio a um grande pranto (EB1, 1962, p. 651).

Primeira execução do canto *Roia Kurireu*

Este canto era o mais solene da cultura Bororo, muito longo e reservado para as ocasiões mais importantes. Nesse momento era entoada somente uma parte. O instrumento musical usado era o *Bapu Kurireu* (grande chocalho) (EB1, 1962, p. 651).

Flechas e arcos sobre o corpo

Se o morto fosse um homem, seus arcos e flechas eram colocados inteiros sobre o corpo. Se fosse uma mulher, o seu marido ou filho colocava flechas quebradas ao meio, junto como o arco inteiro sobre o corpo (EB1, 1962, p. 651).

Incineração dos objetos mais gastos deixados pelo falecido

Os parentes do defunto acendiam uma fogueira próxima à sua casa e queimavam os seus pertences mais usados e menos valiosos (EB1, 1962, p. 651).

Trasladação do corpo para o *Bororo* (pátio)

Aproximando-se o por do sol, os parentes carregavam o corpo envolvido na esteira até o *Bororo* e o deixavam no chão. Nesse trajeto emitiam gritos e lamentações, procurando imitar as almas (EB1, 1962, p. 652).

8.3.3. Funerais

8.3.3.1. Primeiro sepultamento ou sepultamento provisório

Primeira noite depois da morte

Era executado, no *Bororo*, pela segunda vez, o canto *Roia Kurireu*, agora por completo. Os cantores estavam adornados com grandes *Pariko* na cabeça. Continuando, o primeiro chefe que tinha cantado o *Marenaruie*, recitava as suas palavras e ia buscar um parente homem do falecido para cantá-lo. A seguir, era cantado pela primeira vez o *Cibae Etawadu*. Outros cantos eram executados na sequência e duravam toda a noite (EB1, 1962, p. 652).

Primeiro dia depois da morte

Ao amanhecer, um cantor, ajudado por um grupo de mulheres, entoava o canto *Kiege Barege*. Durante este canto, algumas mulheres da metade oposta a do falecido cavavam uma cova com a profundidade de cerca de 40 cm e com o comprimento proporcional ao seu corpo. Enquanto as mulheres cavavam, os homens envolviam completamente o corpo do falecido em esteiras, amarrando-o depois com embiras apropriadas. Durante este ato os cantores entoavam o *Bakure Enogwari* (canto próprio para o envolvimento do corpo) (EB1, 1962, p. 652).

Em seguida, o corpo era colocado na cova temporária e coberto com terra até uma pequena altura acima da superfície. Depois disso, os Bororo tomavam alguma refeição em suas casas. Os homens, então se reuniam no *Baító* e entoavam cantos próprios da metade oposta à do falecido. Faziam isso ao redor dos objetos usados pelo falecido (EB1, 1962, p. 653).

Mais ou menos no meio da tarde, ainda no *Baító*, o *Aroe Etawarare* (xamã das almas), empunhando o *Bapu Rogu* (par de pequenos chocalhos) e um *Pana* (instrumento de sopro), entrava em ação para desempenhar o seu papel espiritual. Com o seu canto, invocava as almas dos falecidos. Ao final do canto, recebia *Noa Kuru* (água com tabatinga, adoçada com mel ou broto de palmito ralado) e cigarros enrolados. Esta bebida e os cigarros são próprios do *Aroe Etawarare* e muito agradavam também as almas que nele incorporavam. Mas ele não consumia estes produtos de uma só vez. Guardava um pouco da *Noa Kuru* e um dos cigarros para o *Aroe Maiwu*, o representante da alma do falecido, que ainda seria escolhido (EB1, 1962, p. 653).

Depois disso, um chefe de canto entoava o *Roia Mugureu* (canto que se executava sentados), acompanhado por um grupo de mulheres. A seguir, o pai ou algum parente do falecido recitava parte da lamentação *Marenaruie* e pedia para o mesmo cantor do *Roia Kurireu* que o cantasse e isso acontecia, acompanhado pelas mulheres. Ao final desse canto, as mulheres saíam do *Baító* (EB1, 1962, p. 653).

Na sequência, um jovem do clã *Iwagudu*, da metade *Tugarege*, fazia o tradicional gesto de colocar a mão na cabeça de um chefe do clã *Baadojeba Cebegiwuge* e lhe dizia que as almas estavam querendo beber e fumar. Era o sinal para que este assumisse a sua função de convocar, o que ele imediatamente fazia, sendo obedecido por todos. Mas, antes de obedecer ao chefe os homens levavam os objetos que pertenciam ao falecido para fora do *Baító*, para o Bororo (pátio) e os colocavam na cabeceira da cova temporária. Levavam também o resto da *Noa Kuru* (água com tabatinga) e o cigarro que o *Aroe Etawarare* tinha deixado e colocavam esses produtos também na cabeceira da cova. Um Bororo tocava o *Ika* (instrumento de sopro) e outros dois tocavam o *Bapu Kurireu* (pares de grandes chocalhos). Ao som destes instrumentos, as mulheres e crianças se fechavam nas casas, porque o ritual *Iadudoge* (representantes das almas dos antigos falecidos), que seria realizado a seguir era a elas interditado (EB1, 1962, p. 653).

A ordem dada pelo chefe dos *Baadojeba Cebegiwuge* começava então a ser obedecida. Os parentes dos representantes das almas dos antigos falecidos da aldeia preparavam os mesmos produtos *Noa Kuru* e cigarros e os levavam para o *Baíto* (casa central). O objetivo era de satisfazer as almas que eram personificadas pelos seus representantes. Em seguida, os parentes do falecido escolhiam o Bororo que iria ser o *Aroe Maiwu* (alma nova), o representante da alma do mesmo naquele funeral e também durante toda a sua vida, a exemplo de muitos outros que já havia na aldeia (EB1, 1962, p. 653).

O *Aroe Maiwu* deveria ser um adulto solteiro ou casado, hábil e forte e pertencer a um clã da metade oposta à do falecido. O *Aroe Maiwu* era o personagem principal durante todo o longo rito do funeral. A sua primeira função era a de representar o finado durante estes ritos. E a sua segunda função era a de caçar uma onça e oferecê-la como *Mori* (recompensa, vingança) aos parentes do Bororo falecido. Durante as caçadas realizadas no ciclo do funeral, ele deveria usar o *Powari Aroe* (instrumento de sopro fabricado com uma cabacinha), preso ao pescoço por um cordel e caído às costas. Um dos momentos mais solenes de sua atuação era na ocasião da representação dos *Aijedoge Aroe* (espíritos do *Aije*, os mais temidos pelos Bororo) (EB1, 1962, p. 654).

Um dos parentes mais próximos do falecido buscava o escolhido para ser o *Aroe Maiwu* em sua casa e tinha início o processo de fazer descer sobre ele a alma daquele. O parente do falecido levava-o para o lado ocidental da praça da aldeia. O escolhido ficava agachado e recebia um *Pariko* (grande cocar), um arco e outros enfeites que tinham pertencido ao falecido. Nesse momento, o *Aroe Etawarare* invocava a principal alma que já costumava incorporá-lo, dizendo para ela trazer do Leste ou do Oeste a alma do Bororo falecido e pronunciava em voz alta o seu nome. O escolhido aproximava-se então do *Aroe Etawarare* em passos de dança e recebia dele a *Noa Kuru* (água com tabatinga) e um cigarro aceso. O escolhido então retornava para o lado ocidental da praça e entregava os produtos aos parentes do falecido, voltando em seguida para o *Bororo* (pátio). Nesse instante, um Bororo do clã dos *Baadojeba Cobugiwuge*, vindo do lado oriental da aldeia, tocando um *Ika*, ia até o centro, onde estava o escolhido. O mesmo acontecia do lado ocidental da aldeia, de onde vinha um Bororo do clã dos *Baadojeba Cebegiwuge*, tocando um *Pana*, até o centro. Os três personagens, ao se encontrar, começavam a dançar. A

dança durava até o momento em que um parente do falecido ia até eles e retirava o *Pariko* e os enfeites do *Aroe Maiwu*. Estava concluída então a escolha do representante do falecido (EB1, 1962, p. 171).

Período entre o sepultamento provisório e os últimos quatro dias do funeral

Após os rituais descritos acima, todos os dias, no final da tarde, os parentes do falecido jogavam água sobre a cova. Faziam isso para acelerar a decomposição do corpo e poderem, ao final de um mês, retirar os ossos, limpá-los e enfeitá-los para o sepultamento definitivo.

Ao longo desse período, os Bororo realizavam caçadas e pescarias coletivas ou individuais. O objetivo era abater uma onça, a ser oferecida como *Mori* e também providenciar alimentos para o encerramento do funeral. Nos intervalos das caçadas e pescarias, os Bororo realizavam diversos rituais, com representações das almas, principalmente da alma do falecido. A quantidade dos rituais nesse período dependia da disposição do *Boe Eimejera* (chefe) e também da importância que o falecido tinha para a aldeia (EB1, 1962, p. 654).

Os principais rituais ou representações que ocorriam durante este período eram: *Tamige Aroe* (aves anhumas); *Parabaradoge Aroe* (taquaras rachadas); *Bokwojebadoge Aroe* (o espírito *Bokwojeba* e seu companheiro); *Aeredoge Aroe* (aves urutaus); *Bakororodoge* (o herói mítico *Bakororo* e seu companheiro); *Butoruridoge Aroe* (as pedras que caem); e *Ka Iwodoge Aroe* (os espíritos *Ka Iwodoge*) (EB1, 1962, p. 654).

Também nesse intervalo entre a sepultura provisória e o encerramento do funeral os Bororo realizavam a verificação do grau de decomposição do corpo do falecido. Após o período de uma lua, aproximadamente vinte dias, os parentes descobriam a sepultura na extremidade da cabeça e examinavam a situação do corpo. Isso era feito enquanto os chefes culturais executavam parte do canto *Roia Kurireu*. Se o corpo ainda não estivesse suficientemente em decomposição, cobriam-no novamente com terra e, depois de algum tempo, voltavam a fazer a verificação (EB1, 1962, p. 655).

Caso o corpo estivesse em estado avançado de decomposição, o *Boe Eimejera* marcava a data para o encerramento do funeral, o qual seria composto

quase sempre pela mesma quantidade e sequência de rituais, em quatro dias intensos.

No dia que precedia o encerramento do funeral (composto por quatro dias), os adultos se empenhavam na preparação do ritual *Marido* (Buriti), a ser realizado no dia seguinte. Dois grupos preparavam com esmero duas grandes rodas feitas com caules de folhas de *Marido*.

Primeiro dia do encerramento

Os quatro últimos dias do funeral eram marcados por inúmeros e sucessivos rituais. Devido a este forte ritmo os Bororo quase não tinham tempo nem para comer. Era comum se reunirem Bororo de várias aldeias vizinhas para este acontecimento, que era o maior e o mais significativo de suas vidas. Ainda hoje os Bororo avaliam seu prestígio cultural de acordo com o número de funerais que participou.

Durante todo o primeiro dia era realizado o ritual *Marido*, uma espécie de competição, em sentido físico e espiritual, com as duas grandes rodas confeccionadas com caules de Buriti. Os líderes *Boe Eimejera* dos clãs *Baadojeba Cebegiwuge*, *Baadojeba Cobugiwuge* e também o *Aroe Etawarare* (xamã das almas) tinham papéis de destaque em vários momentos. Os Bororo se ornamentavam para esta representação e incorporavam as almas dos outros falecidos. Os *Iadudoge* (representantes das almas de antigos falecidos da aldeia), mesmo não ornamentados para o *Marido*, também participavam. Tanto eles, quanto o *Aroe Etawarare*, bebiam *Noa Kuru* (água com tabatinga) e fumavam o *Meá* (cigarro) e, com isso, satisfaziam as respectivas almas que representavam. As mulheres e crianças se resguardavam dentro das suas casas e eram severamente proibidas de ver os rituais. O momento culminante acontecia quando os representantes dos dois grupos do *Marido*, no *Bororo* (pátio), dançavam com as grandes rodas sobre os ombros. Este ritual era executado não somente nos funerais, mas também no começo da estação da seca, no mês de maio, a cada ano (EB1, 1962, p. 655).

Segundo dia do encerramento

No início deste dia os Bororo costumavam ir caçar individualmente ou em pequenos grupos para garantir o próprio alimento nos dias seguintes, de intensas atividades rituais.

Durante estas caçadas, os adultos mais novos procuravam a madeira ideal para o fabrico dos zunidores, objetos que representariam os *Aijedoge* (os espíritos mais temidos pelos Bororo). Os zunidores eram fabricados com madeira da Imbaúva, Jenipapeiro, Lixeira ou Pateiro; tinham a forma de um Girino, conforme descrito no mito acima; o seu comprimento variava entre 20 cm até a colossal medida de 1,6 m. Começavam a fabricá-los de modo rústico, no mato. Colhiam folhas de palmeiras que levavam para a aldeia com a finalidade de reforçar as paredes do *Baító* e tapar os seus furos, de modo a garantir que as mulheres e crianças não vissem nada do seu interior. Ao levar as folhas de palmeiras para o *Baító*, levavam também, escondidos, os zunidores, semi-fabricados. Dentro do *Baító* terminavam o seu fabrico com maior esmero (EB1, 1962, p. 655).

Na sequência, em dois lugares, ao mesmo tempo, era executado o canto *Ekureuge*: na casa da mulher escolhida para trançar o *Aroe Jaro* (cesto funerário) e também na casa do falecido. Ao término da primeira parte do canto, a mulher que trançou o cesto levava-o para a casa do falecido. Uma mulher, parenta do falecido, o recebia. O canto do *Ekureuge* continuava e neste momento se ouvia ao longe, no mato, do lado ocidental da aldeia, o som lúgubre do *Aije Akirireu* (zunidor adornado com penas brancas), agitado por um Bororo do clã dos *Bokodori Ecerae*. Depois de produzir o som da primeira manifestação do *Aije*, o Bororo o deixava no *Aije Muga* (casa do *Aije*), situado a Oeste e distante da aldeia (EB1, 1962, p. 657).

Noite anterior ao terceiro dia do encerramento do funeral

No início da noite do dia que antecedia o terceiro dia do funeral, o *Aroe Etawarare*, no Bororo (pátio), usando o *Pariko* (grande cocar de penas de arara), tocando um par de *Bapu Kurireu* (grandes chocalhos), dirigia vários cantos em frente à sepultura provisória. Um grupo de homens o acompanhava tocando os instrumentos *Ika* (instrumento de sopro), *Pana* (instrumento de sopro), *Parira* (flauta)

e *Powari* (instrumento de sopro feito com uma cabacinha). A finalidade dos cantos era a de chamar os *Aijedoge* para participar dos rituais que seriam executados no dia seguinte. A seguir, um homem da metade oposta à do falecido recitava as palavras do canto *Bure Etawadu*. Um chefe de canto então o executava, cantando ao som do *Bapu Rogo* (pequeno chocalho), acompanhado pelos homens e mulheres presentes. Terminado o *Bure Etawadu*, os Bororo faziam um pequeno descanso até perto da meia-noite. Depois do descanso um chefe cultural, tocando o *Bapu Rogu*, acompanhado por um grupo de homens, entoava o *Aije Paru* (início do canto do temido espírito *Aije*). Ao mesmo tempo, um Bororo da metade oposta à do falecido ia até a casa deste e entoava o *Roia Mugureu* (grande canto executado por pessoas sentadas), auxiliado por mulheres (suas parentas e também as do falecido) (EB1, 1962, p. 657).

Terceiro dia do encerramento do funeral

Nas primeiras horas do terceiro dia, ainda de madrugada, os Bororo, de pé, ao lado dos objetos que pertenceram ao falecido, cantava pela quarta vez os *Marenaruie* (cantos de lamentação) da metade oposta à dele (EB1, 1962, p. 657).

Na sequência, o *Aroe Maiwu* (representante da alma) se colocava na casa do falecido. Um grupo de Bororo, com dois deles tocando dois *Ika* (instrumentos de sopro), vindos do *Baító*, vinham também à casa. Tinha início então a trasladação do *Aroe Jaro* (cesta funerária) para o *Baító*. Durante a caminhada os dois Bororo iam à frente tocando a *Ika*; o pai do falecido ou um parente próximo levava a cesta nas mãos e entoava um *Marenaruie*; outros Bororos levavam os objetos que tinham pertencido ao falecido. Davam algumas voltas pelo pátio da aldeia e depois entravam no *Baító*, com exceção de quem carregava a cesta, o qual parava na porta do mesmo e aguardava. O *Aroe Maiwu*, que já tinha entrado, se aproximava e se afastava com passos pequenos e rápidos da pessoa que carregava a cesta num movimento ritual de vaivém. Numa das aproximações tomava bruscamente a cesta das mãos do seu carregador. Dançava então no centro do *Baító* segurando a cesta ao peito. Em seguida sentava-se sobre a mesma, como a achatá-la. Terminados estes movimentos, colocava a cesta em pé, apoiada num esteio ou num arco fincado ao chão (EB1, 1962, p. 658).

Em seguida, tinha início o ritual de lembrar as almas de todos os antigos falecidos da aldeia. Os pais ou parentes próximos destes levavam para o *Baító* os *Powaridoge Aroe* (instrumentos de sopro feitos com uma cabacinha). O *Aroe Maiwu* recebia um *Powari Aroe* novo, fabricado por um parente do atual falecido. Este instrumento seria devolvido ao seu fabricante que o guardaria consigo, mas que o daria ao *Aroe Maiwu* todas as vezes que ele fosse caçar, devendo ser usado pendurado ao pescoço, caindo às costas. Estando todos de posse dos seus instrumentos, um por vez eram tocados, produzindo sons e ritmos de acordo com os ensinamentos dados nos dias em que tinham sido entregues (EB1, 1962, p. 658).

A seguir, um Bororo levava ao *Aroe Etawarare*, em sua casa, um par de *Bapu Kurireu* (grandes chocalhos). O *Aroe Etawarare* ia então até o *Baító*. Lá dentro, outros Bororo o esperavam sentados, portando os instrumentos musicais *Ika*, *Pana*, *Parira* e *Powari*. O *Aroe Etawarare* começava a cantar, acompanhado pelos Bororo, invocando os *Aijedoge Aroe*, dizendo-lhes que era hora deles chegarem. Nesse momento, os Bororo davam um acabamento aos zunidores, tabuinhas de madeira em forma de Girino; ao canto do *Aije Paru*, escolhiam os Bororo que fariam a representação destes espíritos (EB1, 1962, p. 658).

Por volta do meio-dia, um homem tomava pela mão o *Aroe Maiwu*, ornamentado com *Pariko* e outros enfeites do falecido e o fazia sentar-se no centro do *Baító*. Um Bororo se aproximava dele, colocava a mão sobre a sua cabeça e recitava as palavras do canto *Jokurega*; outro Bororo então, usando as mesmas palavras, o cantava acompanhado por um grupo de homens. Durante o canto, o *Aroe Maiwu* tomava o *Aroe Járo* (cesta funerária), segurava-a ao peito, executava uma dança composta de pequenos saltos e a recolocava no mesmo lugar (EB1, 1962, p. 658).

Terminada esta dança do *Aroe Maiwu*, um cantor, ornamentado por um *Toro* (saia comprida feita com folhas de Buriti), com o corpo recoberto de *Iwodurigi* (folhas de Tatajuba), levando um *Ika* e a cesta funerária, ia até a casa do falecido. Chegando à casa, um grupo executava o canto *Cibae Etawadu*, tocando vários *Bapu Rogu* (pequenos chocalhos), com a participação das mulheres. Ao mesmo tempo em que isto acontecia, os Bororo escolhidos para representar os *Aijedoge Aroe* tinham saído do *Baító* levando os zunidores de madeira escondidos em folhas; cada um ia para um ponto fora da aldeia, no mato, em várias direções. Começavam então

a agitá-los, provocando mais uma vez o som tão temido pelas mulheres e crianças. Os representantes se aproximavam da aldeia e se reuniam no *Aije Muga* (casa do *Aije*), terreiro ritual situado a Oeste, cerca de 300m (EB1, 1962, p. 659).

Durante esse terceiro dia era costume realizar o *Ipare Eno Ó Badodu* (imposição do estojo peniano), ritual de passagem para os jovens Bororo que já tinham sido submetidos à longa preparação *Ipare Eregodu* (corrida dos jovens).

Ao mesmo tempo em que os representantes do *Aijedoge Aroe* caminhavam para se reunir no *Aije Muga*, dentro do Baíto o *Aroe Maiwu* ficava sentado sobre uma esteira. Os chefes de canto o rodeavam, entoando o *Aroe Enogwari*, usando os *Bapu Rogu* com a parte maior voltada para baixo. Ainda ao mesmo tempo, o grupo que tinha ficado na casa do falecido cantando o *Cibae Etawadu* levava o *Aroe Jaro* (cesta funerária) e os outros enfeites para o *Baíto*, entregando tudo ao *Aroe Maiwu*, exceto o instrumento de sopro *Ika*. O *Aroe Maiwu* colocava tudo no centro do Baíto (EB1, 1962, p. 659).

Terminado o canto *Aroe Enogwari*, o *Aroe Maiwu* tinha o seu corpo todo coberto por enfeites, com a finalidade de torná-lo irreconhecível. A parte superior do seu tronco era revestida com plumas coladas com a resina *Kidoguru*. A parte inferior era coberta com o *Toro* (grande saia de Buriti) e o *Iwodurigi* (folhas de Tatajuba). A sua cabeça recebia o *Pariko*, o *Aroeceba* (enfeites de penas de gavião) e o *Ebu Kejewa* (viseira). Enquanto é enfeitado o *Aroe Maiwu* se agita com rápidos movimentos. Em seguida, um Bororo entregava um par de *Bapu Kurireu* (grandes chocalhos) ao *Aroe Etawarare* (xamã das almas); outro Bororo recitava as palavras do *Bure Etawadu* e ele então o cantava pela segunda vez, acompanhado pelos outros Bororos representantes das almas dos antigos falecidos da aldeia (EB1, 1962, p. 659).

Depois disso, todos saíam para o *Bororo* (pátio da aldeia), juntamente com o *Aroe Maiwu*, cantando o *Bure Etawadu*. Terminada esta entoação, o chefe do canto executava o *Okudowuge* (canto de lamentação). Nesse momento, todos começavam a correr desordenadamente em várias direções. Um Bororo segurava uma folha do *Toro* (grande saia) do *Aroe Maiwu* e o puxava, sempre correndo, até chegar ao *Aije Muga*, fora da aldeia. À sua chegada, os representantes dos *Aijedoge Aroe* (espíritos temidos) agitavam no ar os zunidores, amarrados por cordéis a grandes varas, provocando o lamurioso som. O *Aroe Maiwu*, ainda puxado por um Bororo, dava

duas voltas ao redor da clareira do *Aije Muga*, passando por baixo dos zunidores. Em seguida, cansado devido à dança e à corrida, ele sentava-se e os Bororos apressavam-se em limpar o seu corpo das plumas e resinas que as colavam. Todos os enfeites retirados do seu corpo eram colocados no *Aroe Jaro* (cesta). Esta limpeza deveria ser cuidadosa, porque nenhuma mulher poderia depois desconfiar que aquele homem tivesse sido o representante da alma do falecido. Depois da limpeza, o *Aroe Maiwu* recebia novamente o *Toro* e o *Iwodigiri* e levado devagar de volta ao *Bororo* (pátio da aldeia). Lá era completamente despido e sentava-se na cabeceira da cova provisória, aguardando as homenagens do *Aijedoge Aroe* (EB1, 1962, p. 661).

Os representantes dos referidos espíritos, ainda no *Aije Muga*, sentavam-se em fila e tinham o seus corpos totalmente revestidos de Tabatinga (terra branca). Os seus rostos eram pintados com traços de pó de carvão, simbolizando a onça pintada. Começavam a gritar imitando os espíritos. Dirigiam-se então para a aldeia. Chegando ao *Bororo* (pátio), os representantes dos espíritos seguravam numa mão a vara e na outra o zunidor de madeira. Aproximavam-se do *Aroe Maiwu*, que estava sentado na cabeceira do túmulo do falecido. Rodeavam-no em movimentos que os levavam a ficar cada vez mais próximos, até encostarem os seus corpos no dele, esfregando-se nele por uns instantes, em sinal de respeito e homenagem (EB1, 1962, p. 661).

Após as homenagens dos *Aijedoge Aroe* ao *Aroe Maiwu*, era realizada a revelação sobre os zunidores aos jovens iniciados com o *Ipore Eno Ó Badodu* (imposição do estojo peniano). A revelação consistia em mostrar os zunidores aos jovens. Os jovens tinham sido preparados pelos seus *Erubadare* (padrinhos) com diversos *Aije Uiorubo* (remédios contra o *Aije*) para este encontro com os *Aijedoge Aroe*. Geralmente eram cipós amarrados ao pescoço e nos membros e também traços de pó de carvão no corpo. Os representantes dos espíritos aproximavam-se dos jovens querendo derrubá-los com movimentos bruscos, mas os padrinhos os amparavam. Os espíritos então se afastavam dos jovens e novamente agitavam no ar os zunidores. Esse era um momento em que havia um grande barulho na aldeia, produzido pelos gritos dos representantes, dos outros homens presentes e, principalmente, das mulheres e crianças que gritavam e choravam dentro das casas com profundo medo dos *Aijedoge Aroe*. Depois de algum tempo, os representantes

deixavam os zunidores no chão do pátio da aldeia e se afastavam. Alguns homens corriam a pegá-los e os enterravam no pântano mais próximo que encontrassem (EB1, 1962, p. 661).

Terminada a representação dos *Aijedoge Aroe*, os Bororo acendiam uma grande fogueira no pátio da aldeia. O *Aroe Maiwu* então levava o arco e as flechas do falecido até a fogueira; quebrava-os e os jogava na fogueira para serem destruídos. Se o falecido tivesse sido um *Bari* (xamã dos espíritos), os seus pertences não seriam queimados, mas presos a uma estaca no fundo de uma lagoa. Após a queima dos objetos do falecido, os Bororo que atuaram na representação colocavam-se agachados em fila e recebiam um banho de água fresca em seus corpos. Em seguida, quase no final da tarde, os homens batiam vigorosamente no chão com esteiras enroladas, produzindo um barulho surdo. Era o sinal de que os *Aijedoge Aroe* já tinham ido embora. As mulheres e crianças saíam então das casas. No início da noite, as mulheres levavam alimentos preparados para uma grande refeição da qual todos tomavam parte, no *Bororo* (pátio da aldeia), ao redor da sepultura provisória (EB1, 1962, p. 662).

Noite do terceiro dia

Depois da refeição os Bororo preparavam várias fogueiras no pátio da aldeia. Um Bororo levava um *Ká Iwara* (baqueta de tambor) e um *Bapu Rogu* para um chefe que deveria entoar o *Roia Mugureu* (canto entoado por cantores sentados). Ele começa entoando um *Marenaruie*. Ao final, dois Bororo do clã *Ecerae* tocavam a *Ika* sem nenhum canto. Em seguida os mesmos tocadores cantavam o *Aroe Enogwari* e o *Aroe Jaro* (cesta) era levado para a cabeceira do túmulo, no *Bororo*. Um parente próximo do falecido convidava todos a participar da solene ornamentação dos ossos. Vários cantos eram a seguir entoados pelos chefes até à meia-noite (EB1, 1962, p. 662-664).

Por volta da meia-noite, o *Aroe Etawarare* dançava com a cesta ao ritmo dos *Bapu Rogu*, convidando alma do falecido a entrar na cesta, a qual seria a sua morada. Se o falecido tivesse sido um *Bari* (xamã dos espíritos), a invocação seria feita por outro *Bari*. Esta era a única participação do *Bari* da aldeia num *Itaga* (funeral) (EB1, 1962, p. 664).

Quarto dia do encerramento do funeral

No início da madrugada começavam os rituais do último dia do funeral. Ainda de madrugada, cantavam o *Kiege Barege*. Após este, um Bororo levava a cesta funerária para dentro do *Baító*, enquanto se cantava o *Ekureuge*.

Exumação do corpo

No início da manhã acontecia a exumação do corpo do falecido. Ele era desenterrado de sua sepultura provisória; os seus ossos eram colocados numa cesta e levados para a beira de um curso d'água para serem limpos. Depois da limpeza o pai do falecido ou um parente próximo levava de volta o cesto com os ossos, acompanhado por um grupo de homens, sendo que dois deles tocavam o *Ika* e o *Pana*. Chegando ao pátio da aldeia, a mãe do falecido ou uma parenta próxima recebia o cesto, levava-o até o *Baító* e o depositava no chão. Com a chegada da cesta funerária os homens interrompiam o canto *Ekureuge*, punham-se de pé e entoavam o canto *Roia Kurireu*. A mulher que tinha entrado com o cesto começava então a escarificar o seu próprio corpo. Mas, imediatamente, um homem da metade oposta da aldeia retirava-lhe o objeto cortante das mãos e a impedia de continuar se escarificando. Ela e todas as outras mulheres e crianças então saíam do *Baító*. Os homens cantavam, ajoelhados, o *Ika Ako* e depois sentados, pela terceira vez, o *Aroe Enogwari* (EB1, 1962, p. 664).

Terminados os cantos, os homens iam buscar os alimentos preparados pelas mulheres e os consumiam no *Baító*.

Ornamentação do crânio

Durante a refeição, o *Aroe Maiwu* retirava da cesta funerária os ossos maiores e o crânio do falecido. Dedicava maior atenção ao crânio, ungindo-o com *Nonogo* (urucum) e revestindo-o completamente com pequeninas penas azuis de arara, coladas com resina (EB1, 1962, p. 665).

Dentro do *Baító*, os homens se colocavam sentados um ao lado do outro, formando uma fila sobre a linha correspondente ao comprimento deste e cantavam a

primeira parte do *Roia Mugureu Mejiwu* (canto diurno dos cantores sentados). Num canto do *Baító*, sobre uma esteira, ficavam o *Aroe Jaro* (cesta funerária), os ossos e o crânio do falecido. Enquanto o canto era entoado, as mulheres entravam no *Baító* com objetos cortantes nas mãos, colocavam-se ao redor da cesta e se escarificavam; o sangue delas caía sobre a cesta. Ao final do canto, elas entregavam os objetos cortantes para a mãe ou parenta do falecido. Mas esta era impedida de se escarificar por um homem da metade oposta à sua; ele lhe tomava o objeto das mãos e o colocava imediatamente dentro da cesta funerária. Diferentemente dos objetos cortantes usados nas escarificações anteriores que foram destruídos, estes de agora eram colocados na cesta para serem sepultados juntos com os ossos (EB1, 1962, p. 665).

A seguir, os homens construíam dentro do *Baító* o *Bai Ía*, uma pequena tenda em forma cônica com folhas de palmeiras, com cerca de 2 m no diâmetro da base. Nesta tenda seria realizada, pelo *Aroe Etawarare*, a invocação da alma do falecido. O *Aroe Maiwu* (representante da alma do falecido) colocava o crânio, totalmente enfeitado com penas azuis, sobre um *Baku* (bandeja de folhas de palmeira trançadas) e o entregava para a mãe do falecido ou um sua parenta próxima. Esta chorava sobre ele com prantos rituais e começava a se escarificar, sendo mais uma vez contida pelas pessoas designadas para isso. Após seu choro, passava o *Baku* com o crânio para outros parentes ali presentes, os quais também choravam sobre ele (EB1, 1962, p. 665).

Depois do pranto ritual dos parentes, todos os xamãs das almas presentes entravam apertadamente no *Bai Ía* (tenda de palmeiras dentro do *Baító*). O *Baku* (bandeja de palhas trançadas) contendo o crânio era colocado no seu centro, no chão. Sobre o *Baku* eram colocados também um cigarro enrolado e uma vasilha com água, ofertas que muito agradavam as almas. O *Aroe Etawarare* principal realizava então o ritual maior do *Itaga* (funeral), a invocação da alma do falecido. Convidavam mais uma vez a alma a entrar no *Aroe Jaro*, onde seria sua morada. Invocavam a alma do falecido a vir também fumar um cigarro, o qual era colocado na boca do crânio. Os Bororos relatam ainda hoje que de fato era possível ver a fumaça das baforadas que a alma dava, aceitando o presente que lhe era oferecido naquele momento sagrado. Como também era possível ver que a alma bebia a água colocada ao lado do crânio, pois esta desaparecia do recipiente. Esse momento

culminante do funeral acontecia dentro da tenda provisória construída dentro do *Baíto* e era reservada aos homens. As mulheres e crianças podiam permanecer no interior do *Baíto*, mas sem acesso à tenda, apenas acompanhando em pensamento o que lá dentro acontecia (EB1, 1962, p. 665-666).

Terminado o ritual de invocação da alma, o *Bai Ía* (tenda) era rapidamente desfeito e os homens entoavam pela terceira vez o *Cibae Etawadu*, enquanto, ao mesmo tempo, uma mulher do clã *Baadojeba Cobugiwuge* dançava ritualmente segurando o *Aroe Jaro* (cesta funerária). Na sequência era executada a parte final do canto *Roia Mugureu Merijiwu* (canto diurno executado por cantores sentados). A seguir entoavam pela quinta vez o *Roia Kurireu*. Durante a execução deste canto, o *Aroe Maiwu*, juntamente com os parentes do falecido, untavam os ossos com *Nonogo* (urucum) e os revestiam com penas coloridas. O crânio também era enfeitado com novas plumas formando desenhos de acordo com o seu clã ou de acordo com o clã de algum Bororo para o qual tivesse matado uma onça como *Mori*. Ao mesmo tempo um parente do *Aroe Maiwu* enfeitava o *Aroe Jaro* com *Nonogo* (urucum), carvão e plumas coloridas. Ao final destes enfeites tanto dos ossos quanto da cesta, tudo era colocado dentro desta e costurada com um cordel de fibras vegetais. Terminado o *Roia Kurireu*, a mãe do falecido ou uma parenta próxima prendia à cesta um *Kodobie* (faixa larga de embira), destinada a facilitar o transporte da mesma para o seu destino definitivo (EB1, 1962, p. 666).

Na sequência, a mesma mulher colocava a cesta funerária, contendo os ossos, às costas, sustentando-a pela faixa de embira adaptada à sua testa. Levava no braço esquerdo um *Powari Aroe* (instrumento de sopro). Dava duas voltas no interior do *Baíto* e saía para o pátio da aldeia, ao qual também dava uma volta, acompanhada por um grupo de Bororo que cantava um *Marenaruie*. A seguir levava a cesta para o interior da casa do falecido. A cesta era pendurada numa vara com forquilha fincada ao chão. Ao lado colocava um recipiente com *Noa Kuru* (água misturada com Tabatinga) e *Meadoge* (charutos enrolados), oferendas que tanto agradavam as almas. O *Aroe Járo* passava alguns dias dentro da casa do falecido (EB1, 1962, p. 667).

Sepultamento definitivo

Os chefes culturais marcavam o dia do sepultamento definitivo. Na véspera deste dia, cantavam o *Juredoge* (canto do Sucuri), um *Kiege Barege* e a sexta execução completa dos *Marenaruie* (cantos de lamentação). Na madrugada do dia do sepultamento executavam mais uma vez o *Kiege Barege* denominado *Kodo Cedodomode Poboto Dukejeboe* (canto para o transporte do *Aroe Jaro* para a água). O pai do falecido ou um parente próximo tomava a cesta e a carregava às costas, sustentada pelo *Kodobie* (faixa de embira). Um grupo de homens o acompanhava. Cantavam alguns *Marenaruie* e outros cantos. O *Aroe Maiwu* (representante da alma), segurando um tição aceso, esperava o grupo no caminho, fora da aldeia. O homem que carregava a cesta lhe entregava. Ele então a carregava, acompanhado pelo *Aroe Etawarare*, por um homem que agitava um zunidor e por um grupo de parentes do falecido até o *Aroe Eiau* (lugar das almas), que geralmente era uma lagoa ou o remanso de um córrego. Chegando ao local adequado, o *Aroe Maiwu* amarrava a cesta a uma longa vara, perfurava-a em vários pontos, colocava nela o zunidor e, mergulhando, fincava a vara no fundo da lagoa, prendendo a cesta sob o lodo. Todos então retornavam para a aldeia, com exceção do *Aroe Etawarare*, que continuava lá por algumas horas, invocando as almas, pedindo-lhes que recebessem amigavelmente o novo morador no mundo dos mortos (EB1, 1962, p. 667).

Voltando à aldeia os parentes do falecido entregavam uma parte dos cabelos que tinham arrancado de si mesmos ao *Aroe Maiwu* (representante da sua alma) e outra parte a outro parente. O *Aroe Maiwu* entregava os cabelos recebidos a uma mulher, sua parenta e esta confeccionava com eles um cordel trançado. Este era oferecido ao *Aroe Maiwu*, que o guardava consigo (EB1, 1962, p. 668).

Terminando este longo e laborioso ciclo de rituais funerais, os parentes do falecido queimavam a sua casa e todos os pertences que ainda restavam na aldeia. Se o falecido fosse um homem solteiro, a casa a ser queimada seria a da sua mãe. Se fosse um homem casado, a casa destruída seria a da sua mulher. No caso do falecimento de uma mulher, a casa queimada seria a do seu sub-clã. Eliminavam também a roça que o falecido tivesse plantado e as árvores que tivesse cuidado. Era necessário apagar qualquer lembrança do falecido deste mundo dos vivos (EB1, 1962, p. 668).

Para Clastres, nas sociedades indígenas o culto dos mortos recentes tem a finalidade de afastá-los da vida social, por serem considerados negativos para a aldeia; daí o costume de não fazer cemitérios. Os indígenas não eram isentos da emoção, da dor com a morte de um parente; por isso o carinho demonstrado nos enfeites dos ossos, como no caso dos Bororo. O culto dos mortos recentes se diferenciava substancialmente quando comparados com o culto dos antepassados. Estes são sempre lembrados e trazidos para a vida social religiosa em muitas ocasiões. Trata-se dos heróis fundadores, os quais pertencem ao mundo sobrenatural (CLASTRES, 2004, p. 71-72).

9. PODER BORORO

Após descrever a aldeia, passo a analisar os chefes Bororo tradicionais, aqueles que se destacavam como figuras de poder na aldeia.

9.1. BARI (O GRANDE OU XAMÃ DOS ESPÍRITOS)

Pelo que a maioria dos etnógrafos relata, a pessoa que possuía maior poder na aldeia Bororo era o *Bari*. Era a pessoa mais notada por qualquer visitante devido aos gestos que fazia e sons que emitia no desempenho de seu ofício. Era geralmente um homem adulto, iniciado nos rituais e vivência da aldeia. Poderia ser também um ancião. Relatos recolhidos pelos missionários informam que algumas mulheres também exerceram esta função; seria o caso das *Bari Aredu* (Bari mulher) (EB1, 1962, p. 240).

A origem da figura e ofício do *Bari* na aldeia remonta a um *Bakaru* que tem o protagonismo do espírito *Meri*. *Meri* é nome dado pelos Bororo ao sol. Mas essa denominação é apenas representativa, ou seja, foi a única comparação que os Bororo encontraram para nomear a beleza, o poder e os feitos deste extraordinário espírito. Não se trata, portanto, de um culto Bororo ao sol. Para os missionários salesianos, *Meri* seria o mesmo *Maereboe Etuo*, o pai dos espíritos, morador do *Baru Kaworu* (céu azul), o mais elevado, no mundo sobrenatural (EB1, 1962, p. 240).

O *Bakaru* conta que *Meri*, ao beber água numa casa do clã dos *Iwagudo*, da metade *Tugarege*, quebrou um precioso pote de barro pertencente a estes. Os Bororo deste clã o ofenderam gravemente com muitas injúrias. *Meri*, para vingar-se, transformou-os nos papagaios *Karawoe*, destinando-os a se alimentarem à beira das lagoas e pântanos, comendo caranguejos, cascudos, lama e vegetação aquática. Os Bororo assim transformados, juntamente com outros da aldeia em questão, planejaram, por sua vez, uma contra-vingança para atingir *Meri* e o expulsar do seu meio. Convidaram-no para receber uma homenagem e untaram parcialmente o seu corpo com *Nonogo* (urucum). Depois de o untarem, começaram a movimentar fortemente os seus *Parikiboto* (abanos) provocando a subida de *Meri* aos ares. Este ainda reclamou com os Bororo para que não abanassem tão forte. Mas os Bororo,

em grande número e insistentes em seu plano, agitaram com mais força ainda os seus abanos. *Meri*, então, foi levado aos céus e lá ficou confinado para sempre. O *Bakaru* conta que, tanto os papagaios *Karawoe*, quanto os Bororo envolvidos na ação, após a realização do seu plano de vingança, ficaram arrependidos e passaram a temer *Meri*, mesmo não o tendo mais na vida terrena. Reconhecendo que *Meri* era verdadeiramente um espírito e temendo a sua vingança, prometeram fazer-lhe oferendas de várias espécies de animais e vegetais. Estes animais e vegetais deveriam ser oferecidos não por um Bororo qualquer, mas somente por um, especialmente escolhido, o *Bari*, o Grande, o xamã dos espíritos. Isto se tornou uma lei perene para os Bororo e criou a figura de intermediação entre os humanos e os espíritos com tarefas bem definidas (EB2, 1969, p. 1139).

A escolha de um *Bari* não é feita pelos Bororo da aldeia. Trata-se de um chamado especial de um espírito denominado *Bope* ou *Maereboe* que habita o mundo dos espíritos *Baru Kaworureu* (céu azul), mas que visita a aldeia e age através de uma pessoa humana. Um determinado *Bope* escolhe um Bororo e começa a ele se manifestar durante o sono. O indígena não deve contar a ninguém que está tendo estes avisos. Num certo dia, o *Bope* lhe diz para ir sozinho ao centro de uma mata. Lá, ele se manifesta, geralmente, na forma de um macaco. O Bororo deve entregar-lhe então as suas armas, o seu corpo e a sua alma, jurando-lhe obediência e renunciando a toda a sua liberdade. A partir da sua aceitação, o Bororo passará a ser um verdadeiro *Bari* e chamará o seu espírito de meu dono ou *Iwaire*. O Bororo passa a ser, então, um canal da manifestação do espírito na aldeia, recebendo em troca vários poderes, tais como, a previsão do futuro, a indicação de lugares propícios para a caça e a pesca, a cura de doenças, o afastamento de perigos e muitos outros (EB1, 1962, p. 243).

A função principal do *Bari* é a de oferecer os alimentos destinados ao seu espírito, o *Bope*. Assim, quando os Bororo abatem algum animal ou colhem algum vegetal que são propriedade dos *Bopedoge* deverão primeiro levá-los ao *Bari*. Este oferecerá os alimentos ao *Bope* através de sons emitidos, de convulsões e pelo ato de mordê-los parcialmente. Geralmente, o *Bari* fica com a melhor parte da oferenda da caça, pesca ou frutas. Ele e sua esposa a consomem. Com isso, os Bororo acreditam que é o próprio *Bope* que se alimenta pela boca do *Bari*, pois os espíritos,

mesmo pertencendo ao mundo superior, também são antropomórficos e sentem a necessidade de comer e beber.

Na falta de um *Bari* na aldeia, os Bororo contornavam a situação usando alguns remédios vegetais considerados mágicos denominados *Erubo*. Estes vegetais anulariam a possibilidade do espírito mau *Bope* fazer algum mal a eles. Um exemplo era o vegetal conhecido como *Atuboe Etagareu* (unha-de-boi) usado no corpo para poderem comer a carne do veado galheiro sem apresentá-lo ao *Bari*. Mas mesmo nestes casos ficava a obrigação de apresentar parte dos alimentos sagrados ao *Bari* logo que o encontrassem (EB1, 1962, p. 245).

9.1.2. O poder do *Bari* era demonstrado nos seguintes casos:

9.1.2.1. Previsão do futuro.

Orientado em sonhos pelo seu *Bope*, o *Bari* fazia previsões sobre acontecimentos futuros da aldeia. Há relatos de missionários que atestam esse poder na adivinhação de fatos preditos e realmente ocorridos sobre mortes de Bororo e viagens deles mesmos (EB1, 1962, p. 244).

9.1.2.2 Realização de ações extraordinárias.

O *Bari* fumava vários charutos com a extremidade acesa dentro da sua boca. Partia duros ossos de animais com os dentes. Bebia um caldo fervente sem queimar a boca. Alguns desses feitos extraordinários foram comprovados por alguns missionários. Estes ficavam na dúvida entre um poder sobrenatural e uma grande habilidade de prestidigitação (EB1, 1962, p. 244).

9.1.2.3 Indicação do lugar onde se encontrava uma caça.

Os Bororo costumavam consultar o *Bari* antes de uma grande caçada e ele indicava com precisão os locais onde os animais se encontravam. Caso isto não se realizasse, mesmo assim os Bororo continuavam acreditando nos poderes do *Bari* e

atribuíam o insucesso da caçada à sua ignorância em encontrar o lugar designado (EB1, 1962, p. 245).

9.1.2.4 Troca de uma caça de lugar.

Em algumas aldeias havia concorrência de poder entre o *Bari* e o *Aroe Etawarare* (xamã das almas). Neste caso, se o *Aroe Etawarare* dissesse que uma caça se encontrava num determinado lugar, o *Bari* tinha o poder de mudá-la de lugar para assim diminuir a fama do mesmo (EB1, 1962, p. 245).

9.1.2.5 Oferta de alimentos para o *Bope*.

Conforme o mito relatado, alguns animais e vegetais eram consumidos pelo *Bope* através do *Bari*. Alguns eram oferecidos por inteiro e outros eram consumidos por ele apenas parcialmente. O *Bari* deveria observar rigorosamente as regras para esta oferta aos espíritos. Se cometesse erros, seria severamente castigado no mundo terreno e também no mundo sobrenatural (EB1, 1962, p. 245). Os animais que pertenciam ao *Bari* ou deviam ser bentos por ele eram:

9.1.2.5.1 Animais

Antas, queixadas com pelos brancos, veados galheiros, veados mateiros, suaçutingas.

9.1.2.5.2 Aves

Emas e seriemas.

9.1.2.5.3 Animais aquáticos e peixes

Capivaras, jacarés, jaús, pirarucus, surubins.

9.1.2.5.4 Vegetais

Pequis, marmelos pretos, amoras, mangabas, cajás; tubérculos; cipós comestíveis; frutas de almecegueira (breu branco), frutas de algodãozinho, frutas de pau-do-serrote (planta leguminosa); milhos. Também era propriedade do *Bari* o mel de tataíras (abelhas-de-fogo) (EB1, 1962, p. 243).

9.1.2.6 Tratamento e cura de doenças.

Os Bororo acreditavam que as doenças eram seres vivos ou objetos materiais colocados no corpo das pessoas por algum espírito. Por isso, para a sua cura era necessária também a ação de um espírito. E o *Bari* era o intermediário entre o mundo dos espíritos e a pessoa doente. Ele invocava o seu *Waire* (dono) com muitos gritos e convulsões e pedia o seu poder para realizar a cura. Uma das técnicas usadas consistia em chupar vigorosamente o local enfermo no corpo da pessoa. Com uma cusparada, punha na mão o que estava causando a doença ou dor. Geralmente tratava-se de algum besouro, carrapato ou outro inseto. Podia ser também alguma farpa de pedra ou de madeira (EB1, 1962, p. 248).

Segundo Clastres, o objeto que o xamã retirava do corpo do doente tinha sido deixado pelo espírito mau no lugar da alma, ao se apoderar dela. Esse objeto precisa ser extirpado do corpo do doente com sucções no local da dor (CLASTRES, 2004, p. 77).

Às vezes, ele usava o próprio sopro na parte afetada para sanar os sintomas. O sopro era acompanhado da densa fumaça do charuto que ele fumava durante o ritual. No caso de uma doença muito grave, ele dizia que seriam necessárias outras sessões de cura. O *Bari* podia também predizer a morte da pessoa doente. A crença no *Bari* era tão forte que os parentes e o próprio doente não o contradiziam. Ele chegava mesmo, em alguns casos, a fazer a previsão do dia da morte de uma pessoa enferma. Quando isso acontecia, os parentes abandonavam a pessoa e esta também se conformava com o seu destino. Se por acaso a morte demorasse a chegar, o *Bari* encontrava um modo de realizar pessoalmente o que tinha prenunciado. Há relatos de que a técnica empregada

neste caso era o sufocamento, de modo disfarçado, da pessoa doente (EB1, 1962, p. 249).

9.1.2.7 Afastamento do perigo trazido por um meteoro.

Os Bororo, na estação da seca, costumavam estender esteiras na frente de suas *Bai* (casas), durante a noite. eram ocasiões de conversas, de notícias, sobretudo de propagação dos mitos e leis culturais. Era um momento de visualização completa do céu noturno. Então, se num desses dias ocorresse a queda de um meteoro ou estrela cadente, haveria grande repercussão emocional e espiritual na aldeia. Segundo a tradição Bororo, em algumas ocasiões, um espírito mau *Bope* saía de seu mundo sobrenatural e ia a uma aldeia para buscar a alma de alguém juntamente com os seus objetos pessoais (os quais tradicionalmente eram queimados durante o ritual do funeral *Itaga*). O motivo da viagem do *Bope* se devia ao fato de alguém daquela aldeia ter praticado algum delito grave, merecedor de punição. Ao voltar da aldeia, o espírito mau ia queimando os objetos materiais pertencentes à referida alma e provocava o característico rastro luminoso no céu noturno. Os Bororo acreditavam que a alma por ele levada não se queimava, mas caía em algum lugar, na terra. Conforme o lugar em que caísse, poderia fazer um grande estrondo, o *Aroe Butu*. Em seguida, a alma voltava para a sua aldeia e começava a esperar a própria morte, sem saber exatamente o dia, mas que certamente chegaria, devido à ação do espírito mau, manifestado no meteoro. Portanto, os Bororo consideravam a queda de um meteoro noturno como o forte sinal de alguma morte ou acontecimento trágico na aldeia (EB1, 1962, p. 168).

Para aplacar a ação malfazeja do *Bope* era preciso, então, a ação do *Bari*. Conforme o relato de Steinen e dos missionários era impressionante a cena. Logo que o meteoro traçava o seu rastro luminoso no céu, os Bororo emitiam grandes gritos e lamentações, recolhiam suas esteiras da frente das casas e um grupo de homens imediatamente construía e acendia uma grande fogueira no pátio da aldeia. O *Bari* começava a ter convulsões e pedia vários charutos enrolados. Ele então os fumava satisfazendo o espírito que entrava nele naquele momento, pois aquele também tinha as suas necessidades e preferências. Conforme já descrevi acima, o *Bari* costumava, nestas ocasiões, colocar três ou quatro charutos de uma só vez na

boca, em algumas vezes com a parte acesa para dentro e a tirar grandes baforadas sem se queimar (EB1, 1962, p. 169 e STEINEN, 1940, p. 651-652).

9.1.2.8 Autotransformação em fera.

Os Bororo acreditavam que o *Bari* podia se transformar, temporariamente, em animais, tais como o *Adugo Edu* (onça) e a *Awagu* (cobra). Se algum Bororo fosse devorado ou morto por um desses animais, eles costumavam dizer *Bari Ure Kó*, ou seja, o *Bari* o comeu. Esta expressão, interpretada ao pé da letra, sem o seu sentido cultural, levou alguns pesquisadores a acreditar que os Bororo praticavam o endocanibalismo (EB1, 1962, p. 249).

9.1.3 Classes de *Baire* (xamãs)

Na aldeia Bororo tradicional eram constatados vários níveis de poder dos *Bari*, dependendo do poder do espírito que os tinha escolhido, da dedicação demonstrada na fase de iniciação ou da seriedade e obediência na execução dos rituais. Diante destes níveis de poder, os missionários classificaram os *Baire* em quatro classes:

9.1.3.1 *Baire* de máximo poder.

Tinham o poder de ofertar qualquer tipo de alimento destinado ao espírito *Bope*. Realizavam curas, mesmo à distância. Faziam previsões do futuro. Enxergavam acontecimentos distantes.

9.1.3.2 *Baire* de grande poder, mas com limitações.

Tinham o poder de ofertar apenas alimentos vegetais e mel. Não demonstravam segurança em realizar curas e em fazer previsões.

9.1.3.3 *Baire Iworo.*

Tinham o poder de se comunicar apenas com o espírito *Iworo*, uma espécie de espírito fantasma ou gênio. O espírito *Iworo* costumava aparecer nos acurizais. Os Bororo ofereciam-lhe cigarros, pedindo bons resultados para alguma caçada ou pescaria.

9.1.3.4 *Baire Tupa*

Tinham o poder de se comunicar apenas com os espíritos *Tupadoge*, pertencentes ao céu vermelho *Baru Kujagureu*. Tinham limitações ao realizar curas e fazer previsões (EB1, 1962, p. 250).

O *Bari*, quando morria, se tivesse sido um *Bari* que cumpriu bem o seu papel na terra, ia para o *Baru Kaworureu* (céu azul), habitado pelos grandes espíritos *Maereboedoge Etuo* e *Maereboedoge Etuje* (Pai e Mãe dos Espíritos). Se não tivesse sido bom executor de suas funções de *Bari* na terra ia para o *Baru Kigadureu* (céu branco, o mais inferior), habitado pelos espíritos *Uwakurudoge*, filhos de *Maereboedoge Etuo*.

Segundo Clastres, o xamã é o responsável em manter a saúde dos membros da aldeia. A doença foi causada por forças sobrenaturais, transgressões, por isso só o xamã sabe como afastá-la. A doença é vista como antecipação da morte (momento em que a alma se separa do corpo). Por isso o xamã deverá investigar o mundo sobrenatural para detectar em que ponto a alma se distanciou do corpo; ao realizar a cura restabelece a unidade corpo-alma. (CLASTRES, 2004, p. 74).

O xamã é uma pessoa igual aos outros indígenas, mas com um saber maior colocado a serviço dos membros da aldeia. É escolhido pelas almas, ou se torna xamã, sobretudo pelo seu espírito guerreiro de lutar contra as forças sobrenaturais e vencê-las, devolvendo a saúde aos seus. Ele pode curar, mas também pode matar (não por maldade, mas no caso em que seu poder se tornar fraco e surgirem malefícios na aldeia; os membros da aldeia podem matá-lo por considera-lo como a força causadora disso) (CLASTRES, 2004, p. 75).

Vejo então que na cultura Bororo o *Bari* foi a pessoa portadora de maior poder. Um poder espiritual, sagrado. Ele tinha o contato com os espíritos superiores, pertencentes a outro nível da existência humana. E, conforme os espíritos que encarnava e o prestígio que tinha na aldeia, poderia ter sido alguém temido ou odiado. Contudo, os seus poderes de curar, purificar, controlar a natureza e até de matar não o tornavam um tirano. Isso se explica pelo equilíbrio da própria sociedade Bororo, que não admite a extrapolação desse poder, mesmo sendo religioso. O *Bari* normalmente não interferia na ação do *Boe Eimejera* no múnus de chefiar a comunidade.

9.2 AROE ETAWARARE (DONO DO CAMINHO DAS ALMAS OU XAMÃ DAS ALMAS)

Se, como eu disse acima, o *Bari* era o Grande Xamã, o *Aroe Etawarare* era a figura de importância e poder que aparecia logo abaixo do mesmo na aldeia Bororo. Como o seu próprio nome já diz, ele era o conhecedor do caminho das almas dos Bororo falecidos, das almas residentes no reino de *Bakororo*, a Oeste e de *Itubore*, a Leste da aldeia. Estas almas costumavam se relacionar com os seus parentes e amigos vivos. Os Bororo vivos também, sobretudo em sonhos, visitavam os reinos das almas. As almas, para se comunicar ou realizar alguns feitos, necessitavam de um intermediário do mundo dos vivos. A pessoa com os poderes para essa intermediação era o *Aroe Etawarare* (EB1, 1962, p. 115).

A origem da figura e função do *Aroe Etawarare* remonta ao *Bakaru* que passo a relatar. Em tempos imemoriais, um Bororo chamado *Jakomea Okwoda*, pertencente ao clã dos *Iwagudo Cebegiwuge*, disse aos seus parentes que quando morresse, se os mesmos quisessem agradá-lo, deveriam preparar um grande charuto e uma vasilha de água com *Noa* (tabatinga) e oferecê-los para *Okoge Ekureu*, pertencente ao clã dos *Bokodori Cebegiwuge*. *Okoge Ekureu* tinha sido o padrinho dele no ritual de imposição do seu estojo peniano, conforme o costume das reciprocidades clânicas. Como parte de suas recomendações, *Jakomea Okwoda* disse que os seus parentes deveriam também confeccionar o instrumento musical denominado *Powari Aroe*, o qual deveria ficar guardado na casa de sua mãe. Foi então que aconteceu a morte de *Jakomea Okwoda*: um Bororo anônimo que o

odiava matou-o traiçoeiramente com uma das extremidades do arco, por ocasião de uma caçada e em seguida fugiu. No dia seguinte, os Bororo encontraram o corpo de *Jakomea Okwoda* e o sepultaram conforme o costume daquela época. Mas não obedeceram aos pedidos que ele tinha feito quando ainda estava vivo. Algum tempo depois, os Bororo estavam reunidos bebendo *Iworo* (vinho de akuri) e de repente da vasilha de um deles saiu uma voz que dizia: “Sou *Jakomea Okwoda* e fui assassinado; se os Bororo quiserem se lembrar de mim, nomeiem *Okoge Ekureu* como meu representante e lhe ofereçam charutos e água com tabatinga”. Os Bororo obedeceram à ordem de *Jakomea Okwoda*. *Okoge Ekureu* procurou o assassino e o matou com uma flechada, usando o arco do falecido. A voz que tinha saído da vasilha continuou a se manifestar, mas desse tempo em diante, passou a sair da boca do Bororo que segurava a vasilha. O nome desse Bororo é desconhecido, mas com isso ele se tornou o primeiro *Aroe Etawarare*, ou seja, aquele que era o portador da palavra da alma ou *Aroe* de uma pessoa que habitava um dos reinos dos mortos, a Oriente ou a Ocidente. A partir desse acontecido, as almas continuaram escolhendo outros Bororo para agirem no mundo dos vivos através deles. As almas ou *Aroe* geralmente pedem charutos e água com tabatinga para realizarem seus prodígios (EB1, 1962, p. 119).

A escolha de um *Aroe Etawarare*, tal qual a do *Bari*, era feita exclusivamente pelas almas. O escolhido começava a ser objeto de manifestações estranhas e a se ver em situações inexplicáveis, as quais ele devia guardar em profundo segredo. Elenco algumas destas manifestações: estando sozinho no mato, um bando de papagaios voava ao seu redor, caía ao chão e em seguida desaparecia misteriosamente; via o espírito *Aije* na forma de um grande sapo; estando na aldeia, sentia-se mal e mesmo próximo a uma fogueira, sentia um grande frio; dizia palavras ininteligíveis; ele e os que estavam próximos sentiam um forte cheiro de cadáveres em decomposição; sentiam também o cheiro de *Nonogo* (urucum) misturado com gorduras e *Kidoguru* (resina), materiais usados no enfeite dos ossos do finado durante o funeral. Finalmente um forte vento se agitava impetuosamente sobre ele: eram as almas que estavam adentrando nele. Com estes sinais, a sua iniciação estava completa. Os Bororo, que tinham sido testemunhas, ficavam admirados e o homenageavam com o canto *Roia Kurireu* (Canto Maior, o mesmo executado para o morto durante o funeral). Após o canto, as almas deixavam o corpo do Bororo

escolhido. Os Bororo ofereciam-lhe o charuto e a água com tabatinga, o que agradava muito as almas (EB1, 1962, p. 119).

O poder do *Aroe Etawarare* era semelhante, porém não equivalente ao do *Bari*. O *Bari* foi e continua sendo considerado O Grande Xamã por ser o intermediário entre o mundo vivo e os maiores espíritos do mundo sobrenatural. Enquanto que o *Aroe Etawarare*, sendo o intermediário somente do mundo dos vivos com o mundo das almas (de Bororo falecidos), tinha um poder menor, já que as almas tinham poder inferior aos grandes espíritos somente invocados pelo *Bari*. É possível então dizer que o *Aroe Etawarare* realizava quase tudo o que o *Bari* realizava, mas com um poder de eficácia menor. Contudo, ele atuava em maior número de ocasiões na vida da aldeia do que o *Bari*. Sobretudo no *Itaga* (funeral), ele conduzia várias cerimônias, principalmente o ritual culminante de evocar a alma do falecido na pequena choupana construída dentro do *Baimanagejewu*, fazendo uso do instrumento *Powari Aroe*, já aludido no *Bakaru* acima. Os poderes do *Aroe Etawarare* eram: chamar as almas; prever acontecimentos futuros; indicar lugares propícios para a caça e a pesca; curar doenças; e transformar-se em alguns animais, tais como, anta, arara, lontra ou peixe. Este último poder era exercido com a finalidade de agradar aos Bororo. O *Aroe Etawarare*, quando transformado em animal, se fosse abatido, não morria, continuando a viver como Bororo do mesmo modo, mas a caça ou pesca eram reais e alimentavam os Bororo. Se o Bororo *Aroe Etawarare* caçasse, pescasse ou colhesse frutos destinados ao *Bari*, ele deveria, como qualquer outro Bororo, apresentá-los igualmente a este antes de consumi-los (EB1, 1962, p. 116).

Depois de sua morte, o Bororo *Aroe Etawarare* ia para o reino dos mortos ou das almas, moradas sobrenaturais chefiadas por *Bakororo*, a Ocidente e *Itubore*, a Oriente.

9.3 BOE EIMEJERA (CHEFE DA ALDEIA)

Além do *Bari* e do *Aroe Etawarare*, figuras de grande poder, a aldeia Bororo tinha a figura do *Boe Eimejera*. Os dois primeiros situavam-se mais no campo do sagrado; ambos eram xamãs. O *Boe Eimejera* então era o que aparecia exercendo realmente a função mais destacada na dimensão política, embora como venho

afirmando, o poder Bororo fosse exercido pelo conjunto das duas primeiras figuras com a própria sociedade.

O *Boe Eimejera*, diferentemente dos líderes sagrados já analisados, era escolhido espontaneamente pelos próprios Bororo de determinada aldeia. Para esta escolha eram levados em consideração o comportamento da pessoa, o modo natural e responsável como ele vivenciava a cultura Bororo, com todas as suas leis espirituais e sociais. Deveria ter qualidades físicas, força muscular, agilidade, disposição para enfrentar as longas caçadas ou pescarias, ser um bom atirador com o arco e a flecha, ter boa voz, ter boa memória e capacidade de conduzir os cantos rituais (EB1, 1962, p. 309).

Não se tratava de um chefe com poderes arbitrários ou autoritários. O seu poder advinha da grande estima que a população da aldeia nutria para com ele. Por isso, a sociedade Bororo, ao perceber estas qualidades numa pessoa, naturalmente e consensualmente encaminhava o processo de sua nomeação ou investidura.

Na aldeia tradicional, a escolha do *Boe Eimejera* era direito natural reservado aos clãs *Baadojeba Cobugiwuge* (os de cima) e *Baadojeba Cebegiwuge* (os de baixo), ambos pertencentes à metade *Ecerae* (Norte da aldeia).

Para o ato que poderíamos modernamente chamar de “tomada de posse”, os homens Bororo da metade *Tugarege* (da metade oposta a dos clãs dos quais deveriam ser escolhidos os chefes) passavam vários dias preparando abundantes enfeites, um par de *Bapo Rogu* (maracás pequenos) e um par de *Bapo Kurireu* (maracás grandes). Esta preparação se dava no *Baimanagejewu*, em clima de espiritualidade e afeição. A seguir, organizavam uma grande caçada coletiva. Alguns caçadores costumavam levar consigo o *Powari Aroe* (instrumento de sopro sagrado feito com uma cabacinha, símbolo da alma de um falecido). O *Aroe Etawarare* (invocador das almas) também participava para cumprir o seu papel de pedir às almas um bom resultado para a caçada. Durante a caçada, num determinado momento, o *Aroe Etawarare* executava um canto. Um Bororo então segurava a mão do escolhido para ser o *Boe Eimejera* e o conduzia, circundado por um grupo de companheiros, até o *Aroe Etawarare*. Depois desse primeiro ritual, retornavam todos para a aldeia, onde, no *Baimanagejewu*, passavam a noite em cantos e danças. No dia seguinte, ainda no *Baimanagejewu*, era realizado o *Aroe Enogwagedodu* (banquete das almas). O banquete das almas consistia na preparação de vários

alimentos, inclusive os da caçada realizada, por parte das mulheres, em suas casas. Após o preparo, estas levavam os alimentos até o *Baimanagejewu* e os ofereciam aos homens que lá estavam, os quais, naquele momento, não eram simples homens, mas almas que precisavam ser alimentadas. Depois do banquete das almas, o novo *Boe Eimejera* era untado com a pasta de *Nonogo* (urucum) e seu todo o seu corpo recebia abundantes enfeites. A investidura estava completa (EB1, 1962, p. 308).

Uma das principais funções do *Boe Eimejera* era o *Boadodu* ou *Wadodu*. Tratava-se de um discurso feito pelo chefe no *Bororo* (pátio) para ser escutado por toda a aldeia. Era feito no entardecer ou no início da noite, todos os dias. Alguns chefes o faziam de dentro do *Baimanagejewu*. Este discurso consistia-se no principal exercício do poder da palavra por parte do chefe. Falando em voz alta ele dava notícias, fazia convocações para caçadas ou pescarias, dava conselhos sobre o seguimento dos costumes indígenas, chamava a atenção, geralmente sem citar nomes, de Bororo que estivessem agindo indevidamente ou infringindo normas culturais. Os conselhos dados ou desaprovações feitas por ele levavam os Bororo da aldeia a se autoanalisarem perante os sentimentos do *Poguro* (vergonha, ética ou moral Bororo) e de medo de castigos das almas ou dos espíritos. Havia casos de Bororo que, tocados pelas palavras do chefe, chegavam a mudar-se de aldeia, devido à força deste sentimento. A maioria atendia as recomendações do chefe e corrigia naturalmente seus próprios comportamentos no dia-a-dia. O *Boadodu* então tinha o importante papel de promover a coesão da aldeia e de preservar as suas tradições (EB1, 1962, p. 279).

Na aldeia tradicional, numa espécie de divisão dos trabalhos de comando, os chefes escolhidos do clã *Baadojeba Cobugiwuge* (os de cima) eram os encarregados de convocar os Bororo para as grandes caçadas ou pescarias, dirigindo, na noite que as antecedia, os cantos definidos culturalmente para estas atividades, porque eles eram os que tinham a prerrogativa de executá-los. Os chefes advindos do clã dos *Baadojeba Cebegiwuge* (os de baixo) eram os encarregados de convocar os Bororo para as festas, para as refeições sagradas, para os cantos e danças para os quais eles tinham o direito ancestral de dirigir (EB1, 1962, p. 309).

Outras funções comuns a todos os chefes eram: escolher e definir o lugar apropriado para a construção de uma nova aldeia; acompanhar a sua construção

para conferir pessoalmente as normas culturais da mesma; coordenar o ritual *Ipare Eno Obadodu* (imposição do estojo peniano nos rapazes, durante o funeral); coordenar os rituais e representações do *Itaga* (funeral); estar alerta para a conservação das tradições culturais e corrigir os transgressores (EB1, 1962, p. 309).

Todas estas funções deveriam ser exercidas com respeito e bondade, sem constranger as pessoas. Deveriam também evitar a demonstração de orgulho ou soberba, agindo com humildade e desejo de servir os membros da aldeia. Deveria ser prudente, ter boas iniciativas e fugir de contendas pessoais. A etnografia missionária define o *Boe Eimejera* mais como um orientador e conselheiro, do que um chefe executor e legislativo (EB1, 1962, p. 309).

9.4 BOE EIMEJERAGE (CHEFES DE CLÃS – CONSELHO DA ALDEIA)

Os *Boe Eimejerage* ou conselho da aldeia era composto pelos chefes de cada um dos oito clãs da aldeia Bororo e se reuniam no *Baító* (casa central) ou no *Bororo* (pátio). Ainda hoje os Bororo relatam que ao entardecer os anciãos costumavam se reunir espontaneamente, sentados em esteiras no *Bororo*. Muitas vezes estas reuniões terminavam em cantos e danças, sempre convocados pelos membros dos clãs dos *Baadojeba* (chefes). Eibajiwu lembra os tempos em que viveu essa realidade na Aldeia Garças:

“Quando eu tinha mais ou menos 20 anos, na Aldeia Garças, o meu pai Cacique Raimundo mandava o Manoelzinho (ou o Venceslau) chamar os Bororo. Todos se sentavam no Bororo, com suas esteiras. Conversavam, por exemplo sobre fazer uma roça. O poderio do líder era de projetos, de pensamentos. Mandava chamar todo mundo e todos obedeciam e vinham ao Baító e conversavam positivamente. Todos aceitavam, debatiam, conversavam. ‘Estou propondo isso’. ‘Minha ideia é essa’. ‘De que forma vamos resolver isso?’ E chegavam a uma conclusão” (EIBAJIWU, 2016, p. 2).

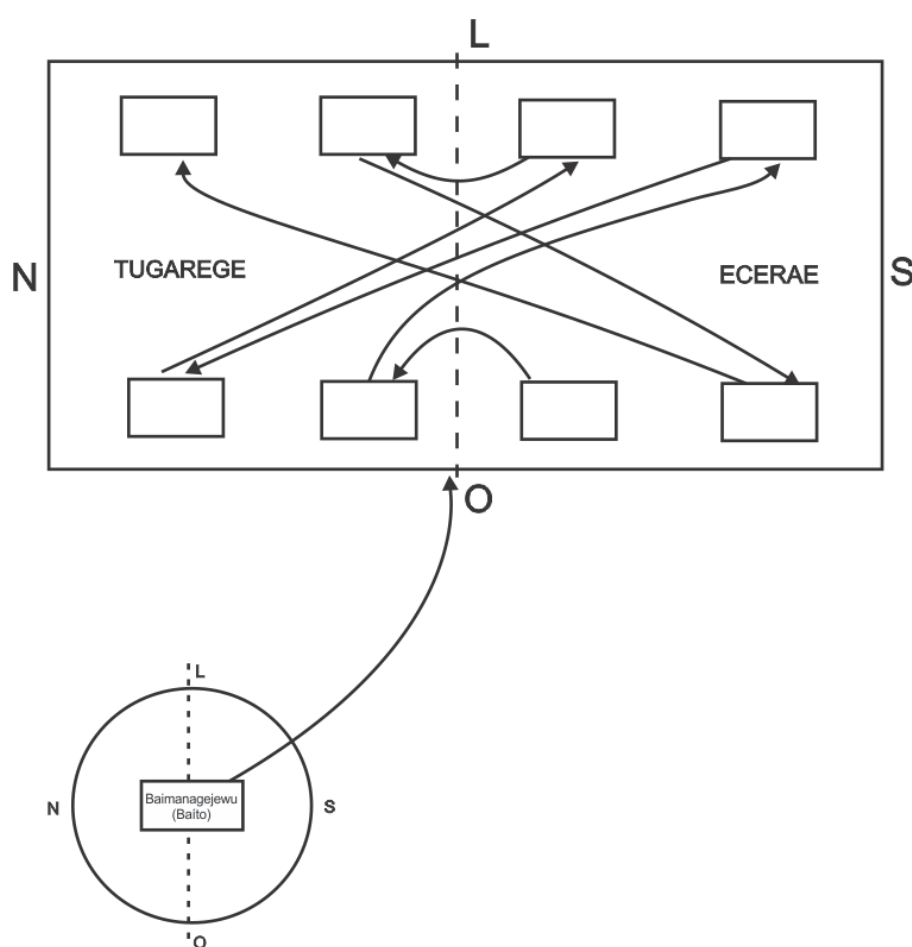
Nas reuniões dos *Boe Eimejerage*, dentro do *Baító* (casa central) ou no *Bororo* (pátio), não havia o exercício de um poder absoluto e autoritário. O poder, sempre entendido como prestígio adquirido, se encontrava em cada chefe clânico. Isto ficava bem claro na distribuição do poder da palavra, que era uma das prerrogativas dos chefes autênticos dos clãs. Para a tomada das decisões, o direito à palavra era dado, geralmente, em primeiro lugar ao chefe de um clã da metade

Norte (*Ecerae*). Em seguida, era dado a um dos chefes da metade Sul (*Tugarege*), em sentido Oeste-Leste ou horário, até completar o círculo completo dos chefes da aldeia. Só depois de tudo bem ponderado e com a concordância de todos eram tomadas as pequenas ou grandes decisões. (ADUGOENAU, 2016).

As questões poderiam ser internas ou próprias da vida Bororo, tais como a programação do *Maguru* (pescaria ou caçada), do *Kuiada* (festa do milho), de rituais *Boe Eiedodu*, *Itaga*, *Mano*, etc. Poderiam também ser questões extraordinárias e delicadas para a vida interna ou externa da aldeia, tais como a punição para um membro delituoso ou a declaração de guerra aos *Kaiamodoge* (inimigos) ou aos *Braedoge* (não índios).

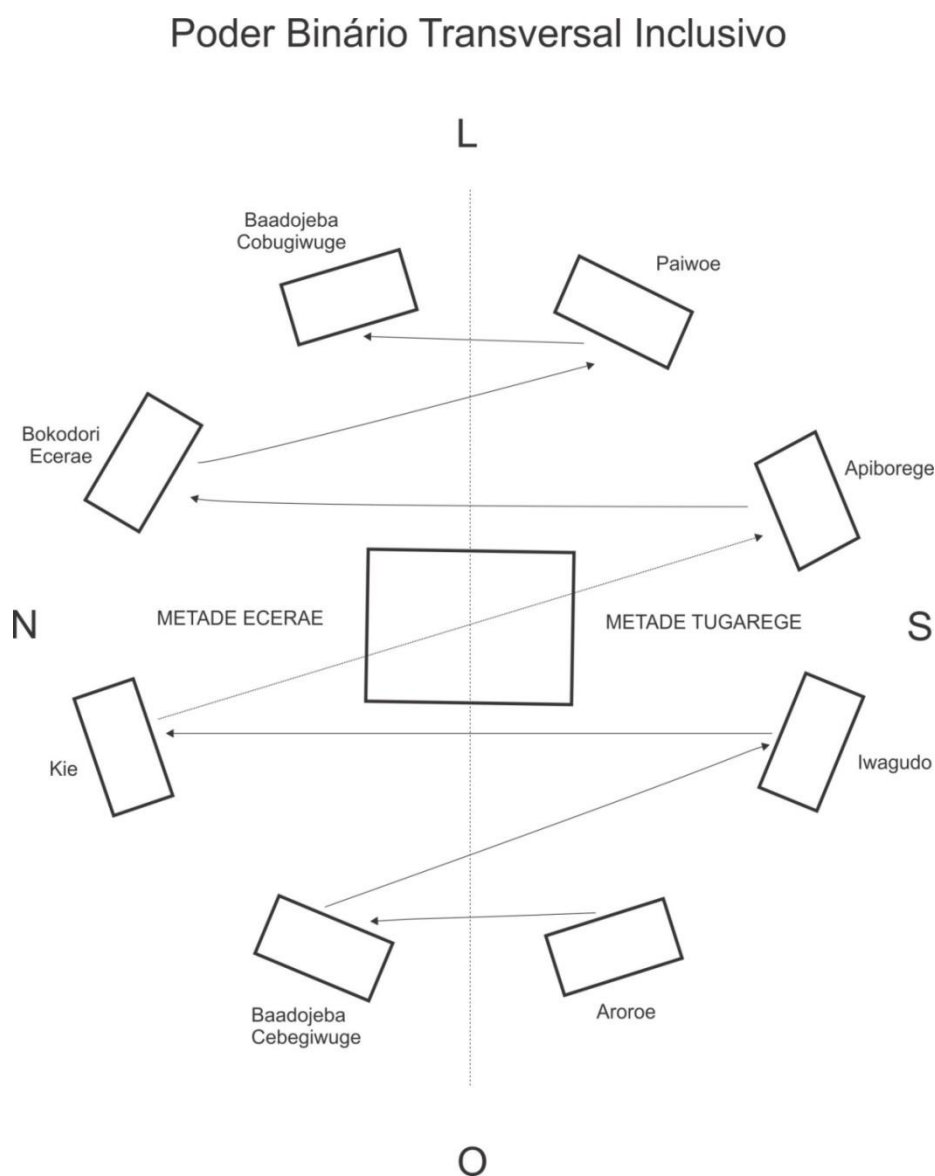
Abaixo, apresento um esquema do Poder Binário Transversal Inclusivo com uma provável ordem da palavra dos chefes dentro do *Baimanagejewu*.

PODER BINÁRIO TRANSVERSAL INCLUSIVO



A dinâmica do Poder Binário Transversal Inclusivo no interior do Baimanagejewu, numa hipotética demonstração (segundo a compreensão de Adugoenau).

A seguir, apresento uma provável ordem da fala dos chefes a partir da ordem dos clãs da aldeia, começando com os clãs de baixo.



A dinâmica do Poder Binário Transversal Inclusivo na configuração clânica da aldeia, numa hipotética demonstração (segundo a compreensão de Adugoenau).

O poder era Binário porque compreendia as duas metas exogâmicas, sem constituir oposição. Era Transversal porque cruzava de uma metade para a outra na

dinâmica dos discursos dos chefes. E era Inclusive porque no final do processo promovia a união e o equilíbrio de toda a sociedade.

O poder na sociedade Bororo tradicional deve ser visto no contexto de uma época em que o seu universo era praticamente só a própria sociedade. Os Bororo ocupavam um vasto território em Mato Grosso e nele mantinham um domínio, permitindo habitação ou perambulação somente ao seu próprio povo. É possível dizer que nestes tempos anteriores ao contato eles se consideravam os únicos seres humanos que tinham desenvolvido cultura ou sociedade coletiva. Sabiam da existência de outros povos, que às vezes passavam por seus territórios, mas estes eram considerados os *Kaiamodoge* (inimigos) e também *Barege* (bichos, seres sem regras coletivas), feios e “primitivos”. Penso que a etnocentria era uma consequência lógica numa época em que a natureza pertencia somente aos povos indígenas e os relacionamentos inter-étnicos eram raros.

Diante dessa conjuntura foi possível, então, elaborar no campo espiritual e terreno, ao longo de várias gerações, a estrutura complexa e coesa da aldeia Bororo em forma circular conforme a descrição acima. Nela o poder aparecia como um complemento do conjunto social. O poder estava distribuído em todas as dimensões da vida da aldeia. Tinha uma origem sagrada, por consequência natural da condição humana que exige sempre explicações espirituais para seus atos fundadores. O poder procedia do sagrado e se expressava no social.

Rousseau, mesmo vivendo já no século XVIII e analisando uma sociedade europeia, tinha feito um retorno, em seu pensamento, à sociedade do tipo natural, na qual havia um homem mais integrado com o seu social. O pensamento da sociedade ideal imaginada por Rousseau ajuda a entender o sistema político social Bororo. Principalmente o papel do *Boe Eimejera* (chefe). Rousseau dizia que o poder do soberano deveria ser o conjunto das vontades, paixões e liberdades dos seus concidadãos. O homem para ele era um homem social. O soberano Bororo não tirava a liberdade nem a igualdade das pessoas e estas, obedecendo ao soberano, na verdade estavam obedecendo a si mesmas. Entregando a sua liberdade a ele, na verdade estavam recebendo-a. A sociedade Bororo, tal qual a sociedade imaginada por Rousseau, fazia surgir o que ele chamava de vontade geral, que não correspondia à vontade somada de cada pessoa, mas à formação de um substrato, um consenso aceito e estabelecido (ROUSSEAU, 1973, p. 36-37).

Clastres, após estudar a questão do poder nas sociedades indígenas não andinas da América do Sul, conclui que nelas há uma característica comum: a ausência de poder dos seus chefes! Adugoenau, diante da minha primeira pergunta: “*Quem tem poder na aldeia Bororo?*”, respondeu de imediato: “*Ninguém tem poder. O círculo da aldeia não tem poder*” (ADUGOENAU, 2016, p. 1).

Tratava-se de um processo de negação que a comunidade executava para que não fosse criado um elemento que pudesse agir contra ela mesma. O poder absolutizado nas mãos de alguém poderia levar a uma situação de tirania e desestabilizar a harmonia. Por isso Clastres vê o funcionamento de um mecanismo natural nos indígenas para não deixar o chefe ter um poder separado da estrutura social. O chefe tornar-se despótico seria um retorno da cultura à natureza; a cultura é a negação da natureza. O poder autoritário estaria no mesmo nível da natureza; por isso o poder também precisava ser negado. O poder dos chefes teria que estar reduzido somente à categoria de funções, que Clastres elenca em número de três: o poder da pacificação, o poder da generosidade e o poder da palavra (CLASTRES, 2003, p. 47).

Na sociedade Bororo tradicional estas três funções realmente se verificavam. Como vimos na etnografia acima, os *Boe Eimejera* (chefes Bororo) eram estimados pelos seus, exerciam suas funções com mansidão, sem constrangimento para as pessoas e mediavam os conflitos até a reconciliação entre as partes. Eram generosos, não tanto com a doação de presentes para a comunidade, mas com sua prontidão, com a responsabilidade, o carinho e o esforço de servir, de ser o primeiro a, por exemplo, enfrentar o perigo. O poder da palavra era praticado diariamente no *Boadodu*, em discursos de aconselhamento, memória cultural e informação. Quando acontecia de um chefe extrapolar as suas funções e demonstrar interesse pessoal em detrimento da comunidade, era então aos poucos preterido e substituído. O sistema de constante equilíbrio, porém, levava a um modo disfarçado de proceder esta troca de um *Boe Eimejera* por outro. Geralmente, eram conservados alguns signos ao antigo chefe, mas a confiança era transferida totalmente para o novo escolhido.

O poder na aldeia Bororo acontecia não somente na forma das funções exercidas por parte das figuras referenciais *Bari*, *Aroe Etawarare* e *Boe Eimejera*, mas também através do intrincado sistema de parentesco, com a imposição de

nomes que estabeleciam novas relações e até hierarquias, mas que no geral acabavam na prática por serem integradas. As relações de parentesco definiam relações de poder na aldeia, mesmo que no caso dos Bororo fossem disfarçadas (VIERTLER, 1978, p. 67).

Desordem dentro da Ordem

É necessário esclarecer que, mesmo considerando a aldeia como um equilíbrio de forças sociais, é sabido que toda sociedade possui internamente os processos da tradição e as do movimento. A história das sociedades primitivas sempre foi descrita como estática, mas elas também possuíam dinamicidade interna e tensões. As tensões internas contribuíam para o equilíbrio e o movimento e não para a desestruturação.

Nas sociedades segmentárias, constituídas por clãs, a tendência é de revelarem menor dinamicidade, como no caso da sociedade Bororo. Nesta, o processo aconteceu em menor escala, mas de modo também intenso.

Balandier fala em ordem e desordem para explicar os dois fenômenos presentes nas sociedades. Em primeiro lugar aparece a preocupação com a conservação da ordem estabelecida desde as origens. Mitos e ritos entram em ação para solidificar um saber recebido desde tempos imemoriais, os quais se apresentavam como certezas perenes para as relações sociais. Mas simplesmente pelo fato da tradição ter que se expressar em práticas humanas, coloca-se forçosamente diante do imprevisto e da novidade. Por algum tempo consegue integrá-las no conjunto da continuidade através de várias estratégias, mas

“na medida em que é praticada, descobre seus limites: sua ordem não mantém tudo, não pode ser mantido por puro imobilismo; seu próprio dinamismo é alimentado pelo movimento e pela desordem, aos quais ela deve finalmente se subordinar” (BALANDIER, 1997, p. 94).

A tradição estava contida no conjunto das práticas sociais, mas era propriedade de um pequeno grupo, que a guardava e a transmitia somente através dos procedimentos iniciáticos (IDEM). A tradição Bororo encontrava-se nas mãos de alguns adultos anciãos. Os jovens, mesmo os iniciados, tinham dificuldade para

aprender tais segredos devido aos obstáculos colocados pelos mais velhos. Eibajiwu fala sobre as estratégias que os jovens deveriam usar para consegui-los:

“Para um jovem aprender alguma coisa com os velhos precisa dar algum presente pra ele. Se não der, ele enrola e não fala. Pode ser cigarro, uma coberta, um remédio. Mas eles costumavam falar no Baíto para todos. Explicavam para todos e não para um somente. Quem era esperto, aprendia. Faziam isso no *Bororo* [pátio] também” (EIBAJIWU, 2016, p. 4).

Explicando melhor a presença do segredo nestas sociedades, Balandier fala que este pertence à parte esotérica da tradição, ou seja, à parte oculta e reservada, guardada por poucos. Mas a tradição também possui a sua parte exotérica, ou seja, as ocasiões em que é transmitida gradualmente a alguns membros da sociedade; são os ritos de iniciação, nos quais geralmente os homens são admitidos a estas verdades escondidas. Quanto maior fosse a idade de uma pessoa, tanto maior seria a sua participação no exoterismo (capacidade de transmissão aos iniciados) e no esoterismo (aquisição de maiores segredos) (BALANDIER, 1997, p. 96).

Mas todas as estratégias que visam manter a tradição não são suficientes para impedir o advento da desordem. Ela esta presente no interior da sociedade através de imprevistos, de trabalhos ocultos e de figuras de instabilidade. Balandier destaca as seguintes figuras: a mulher, o filho mais novo, o escravo e o estrangeiro. A cultura Bororo, mesmo sendo portadora de poderosa tradição, também possui elementos de desordem que a fazem oscilar entre continuidade e descontinuidade. Vejo, com exceção do escravo, que as referidas figuras agem em seu seio como agentes desestabilizadores (IDEM, p. 103).

A mulher. Por sangrar, por gerar vida nova, por ser o centro das reciprocidades e por sua eficácia em divulgar comentários e calúnias.

O filho mais novo. Por encerrar em si a possibilidade de trazer infortúnios à aldeia através dos espíritos. É uma das razões para a prática do infanticídio por parte dos pais. A ação desestabilizadora do futuro filho era avisada através dos sonhos da mãe.

O estrangeiro. O seu papel desestabilizador da tradição foi verificado na época dos enfrentamentos com os *Kaiamodoge* (inimigos, geralmente os Xavante). Ocorreu sobremaneira diante do avanço dos colonizadores e, posteriormente, com

métodos diferentes, com a chegada e convivência com os missionários salesianos. Estes foram estrangeiros admitidos na sociedade, mas mesmo com a inserção clânica, exerceram, nos tempos iniciais, a desordem maior através da tentativa de substituição cultural.

Como já mencionado, Balandier fala também da figura do feiticeiro. Trata-se de uma desordem oculta, pronta para a qualquer momento manifestar-se. É uma pessoa que pode ter nascido para isto ou que adquiriu a feitiçaria através de um processo oculto de formação. Pode fazer o mal através das doenças, da dor, das desordens e da morte (IDEM, p. 111). Entre os Bororo é muito comentada a figura do *Erubodudu Epa* (feiticeiro) ou do “conhecedor do poder dos raminhos”, uma pessoa, geralmente homem, conhecedora do correto manejo de determinadas folhas vegetais que provocariam males aos seus conterrâneos. Todos os Bororo teriam a capacidade de serem feiticeiros, mas somente alguns costumavam colocá-la em prática.

Assim, a sociedade Bororo, embora organizada pelo sistema binário das metades exogâmicas contendo cada uma seus quatro clãs e regida por princípios sagrados, ao mesmo tempo trazia em si mesma a presença perturbadora da desordem, que a colocava em situação de dinâmica e não de rigidez histórica.

CAPÍTULO 2 – O PODER BORORO E O CONTATO – RESISTÊNCIAS, AUTORREPRESENTAÇÃO, NÍVEIS DE REALIDADE, SIMULTANEIDADE E ALIANÇA (1719 A 1976)

1. DOMÍNIO DO POLÍTICO EM ANTROPOLOGIA

Continuando a narrativa sobre o Poder Bororo no seu encontro com outras formas de poder julgo importante considerar algumas abordagens das ciências sociais sobre o mesmo, principalmente da Antropologia Política.

Balandier faz a pergunta: *“Como identificar e qualificar o político?”* Como construí-lo se ele, como no caso das sociedades clânicas (por exemplo, a dos Bororo), não é uma expressão manifesta da realidade social? (BALANDIER, 1980, p. 34).

Este autor coloca a questão para dizer que nas sociedades originárias organizadas socialmente em ordens, classes, castas e outras hierarquias (tais quais as africanas, por ele intensamente estudadas) o domínio do político é mais identificável. Diferentemente das sociedades clânicas ou “sem poder” (conforme Clastres), onde este domínio se encontra difuso em meio a outras forças sociais.

Balandier classifica a reflexão antropológica sobre o político considerando dois tipos de sociedade e as coloca em dois grupos: a reflexão que admite como incontestável a presença de atividade política ou alguma forma de governo em todas as sociedades; e a reflexão que se recusa a admitir que em todas as sociedades haja formas de governo.

Balandier se posiciona a favor dos defensores da primeira reflexão, construindo fundamentações para afirmar que todas as sociedades possuem organização política. Critica os do segundo grupo por ver neles autores simplistas que limitaram suas afirmações na comparação de algumas sociedades originárias com a forma moderna do Estado ocidental (IDEM, p. 35).

Buscando identificar o político nas sociedades originárias, Balandier considera, a princípio, algumas referências sociais a ele ligadas.

Ele coloca inicialmente a consideração do espaço territorial onde a cultura vive e as suas influências na questão do poder. O território seria determinante para a

existência e verificação das estruturas de poder numa sociedade? Ele aponta que a territorialidade não constitui o cerne dos sistemas políticos. A antropologia não elege o território como seu primeiro objeto de estudo para definir o político. Este é revelado por toda a estrutura social (IDEM, p. 37).

Na sociedade Bororo, o espaço territorial por onde perambulavam não é determinante para a explicação das relações de poder. Alguns espaços da aldeia em forma circular podem ter algum destaque (pátio central, casa central), mas não se constituem como origem e fundamentação das figuras de autoridade. Estas são explicadas num conjunto social muito mais amplo. Num contexto de encontro cultural, a sociedade Bororo manteve as suas estruturas sociais de poder, baseada nesse conjunto.

Balandier coloca também que a dimensão política poderia ser analisada a partir das funções que o poder desempenha, tais como: de conservação, de decisão, de regulação, de direção, de integração, de adaptação, de socialização dos indivíduos, de aplicação das regras. Mas, mesmo admitindo a importância destas funções, permanece a ausência de explicação sobre os dinamismos que garantem a coesão social. Ele diz que as funções políticas não são as únicas a contribuir para a manutenção da ordem social (IDEM, p. 38).

Na sociedade Bororo os detentores de funções não são os legisladores da autoridade, porque esta se encontra presente em outros códigos. A mudança cultural trouxe uma ampliação desses códigos, num movimento de adaptação que manteve a identidade pessoal e social.

No conjunto das referências sobre o poder Balandier tenta defini-lo a partir de aspectos ou modalidades da ação política. Ele faz a distinção entre dois tipos (aspectos) de ação política: a tomada de decisão e a administração da atividade política. A decisão estaria no âmbito do poder e a administração no âmbito da autoridade. Esse tipo de abordagem do sistema político trabalha com a noção de continuidade ou descontinuidade entre uma e outra (IDEM, p. 39).

No caso dos Bororo, vejo que há relação de continuidade entre decisão e ação “administrativa”, entre decisão comunitária e execução da mesma. No processo de encontro com outras formas sociais, houve ampliação da relevância tanto da decisão quanto da execução. Mas a continuidade entre ambas permaneceu.

Balandier também aborda a questão do político a partir de suas características formais. Quanto a esta referenciação ele tece críticas ao estruturalismo. Diz que este é um método comparativo da antropologia que trabalha com processos abstratos em lugar de processos reais. Diz que o estruturalismo trabalha com um nível elevado de abstração e formalização e tem dificuldade para trabalhar com as relações políticas. Para Balandier as sociedades são portadoras de dinamismo e pluralismo, pois o poder cria um verdadeiro campo de forças. Trabalhar o político a partir de um modelo formal traz ambiguidades. Contrapondo-se a isso, ele afirma que há estruturas ou ordens nas sociedades. Citando o pensamento de J. Pouillon diz que:

[...] “nem toda subordinação é necessariamente política, que nem toda sociedade ou grupo conhecem uma única ordem, mas várias ordens mais ou menos compatíveis e, finalmente, que, em caso de conflito, uma ordem tem de predominar sobre as outras”⁴.

Ele reforça o último ponto como determinante para a referenciação do político: *“evoca a preponderância de uma certa estrutura sobre as outras numa sociedade unificada”*.

Balandier fala sobre a necessidade de descobrir os “circuitos” que regem a relação mandar/obedecer presente nas sociedades. Segundo ele, nas sociedades dos povos originários o poder se encontra em “circuitos” pré-políticos (parentesco, religião, economia) (IDEM, p. 41-42).

Na sociedade Bororo o poder depende do equilíbrio de estruturas tais como a religião, o parentesco, a economia, a ética, a educação. A hierarquia está presente nas manifestações do prestígio e da autoridade; não do poder. Há um destaque para o aspecto religioso, mas este também é dinâmico e flexível, estando, portanto em igualdade para com os demais. Ao longo do processo histórico de encontro cultural, o religioso às vezes se mostrará em posição de subordinação. Também devido aos encontros culturais houve assimilação para o predomínio do econômico. Porém, a sociedade sempre encontra um mecanismo para equilibrá-lo e delegar prestígio, autoridade ou poder sem considerar o econômico como preponderante.

⁴ Grupo de Investigação em Antropologia e Sociologia Políticas (Sorbone e Escola Prática de Altos Estudos), *apud* BALANDIER, 1980, p. 42).

Após estas considerações, Balandier conclui que permanecem as dificuldades para abordar o domínio do político. Diz que: *“É nas sociedades de governo mínimo e de governo difuso que a incerteza é maior”*. Pois nessas sociedades pessoas e grupos podem ter funções múltiplas, incluindo funções políticas que variam segundo as situações. Nem sempre há ações qualificadas de políticas e estas podem satisfazer interesses de outra natureza. Com base em J. Van Velsen, aponta o método de análise chamado “situacional”. Porque as regras de comportamento são traduzidas na prática, são manipuladas por indivíduos em situações particulares para servir fins particulares; os comportamentos movem-se em alinhamentos que estão constantemente mudando. As fronteiras do político não devem ser vistas somente nas diversas ordens das relações sociais, mas também nas suas referências com a cultura considerada na totalidade (IDEM, p. 43).

Citando Leach, Balandier diz que quanto menor for a integração cultural, mais eficaz será a integração política; considera também os mitos e os ritos como uma linguagem que fornece os argumentos que justificam as reivindicações em matéria de direitos, de estatuto e de poder. Malinowski tinha dito que o mito seria uma “carta social” que garante *“a forma existente da sociedade com o seu sistema de distribuição do poder, do privilégio e da propriedade”*. Balandier diz que há identificação entre fenômenos políticos e fenômenos econômicos, apontando que há relações bem aparentes entre relações de produção e relações de poder (IDEM, p. 44).

Com tudo isso, Balandier mostra que o fenômeno político se encontra disfarçado nas sociedades originárias, sujeito a situações que trazem novos dinamismos, porém conservando um substrato cultural que o distingue sempre.

Com tudo o que foi exposto e analisado até aqui, fui construindo uma noção mais ampla sobre o poder ao qual me refiro nesta dissertação. Com os Bororo e com os antropólogos não vejo outra forma de poder a não ser aquela que se refere ao conjunto maior de uma expressão cultural. Para mim trata-se do poder cultural completo, da vida do povo Bororo em todas as suas dimensões.

E é com esta abordagem que continuo a apresentando esta sociedade original. A partir de agora, não mais em sua idealização de sociedade unitária e indivisa, mas a partir dos inevitáveis encontros interculturais.

2. CONTEXTUALIZAÇÃO E RESISTÊNCIA DO POVO BORORO

Estudos sobre pré-história feitos pela Universidade de Berkeley (EUA) falam que a ocupação da América do Sul pelos povos indígenas teria acontecido cerca de 30.000 anos atrás. Era um continente densamente povoado, abrigando várias dezenas de milhões de pessoas, com exceção de regiões de difícil habitação, como por exemplo, o deserto do Atacama, no Chile (CLASTRES, 2004, p. 65).

Quando os conquistadores espanhóis aqui chegaram, no final do século XV, a América era um colossal território composto de vários territórios, com povos e sociedades organizadas de modo diferenciado.

No início do século XVIII, antes do contato com a sociedade ocidental, o povo Bororo ocupou um vasto território, no atual Estado de Mato Grosso, situado, em sentido Norte-Sul, desde a bacia do rio São Lourenço até a bacia do rio Coxim e, em sentido Leste-Oeste, desde a bacia do rio Araguaia até a bacia do Rio Paraguai, na fronteira com a Bolívia e o Paraguai. Todo este grande território foi campo da instalação de suas organizadas aldeias e de seus deslocamentos sazonais. Chegaram a constituir uma nação indígena composta por cerca de 10.000 pessoas. Por se tratar de uma grande área geográfica, é comum entre os historiadores classificá-los como Bororo Ocidentais e Bororo Orientais.

Os Bororo Ocidentais

Ocupavam uma região à margem direita do Rio Paraguai e se dividiam entre os Bororo da Campanha e os Bororo Cabaçais. Ambos tiveram problemas com os Guaicurús, do Paraguai, os quais foram os únicos povos da América do Sul a utilizar cavalos, principalmente para a guerra.

Os Bororo da Campanha receberam este nome por habitarem áreas de campo, impróprias para a agricultura, mas com grande potencial para a instalação de fazendas destinadas à criação de gado (VIERTLER, 1990, p. 45).

O processo de colonização teve início com a chegada de fazendeiros e a instalação de postos militares no seu território tradicional. As fazendas que iam se instalando, além da criação de gado, exploravam os recursos naturais abundantes da poaia (planta com propriedades farmacêuticas), da baunilha, da erva-mate e da

extração de látex. Houve resistência dos Bororo, mas foram vencidos em grandes batalhas ao longo de décadas, sendo a maior a de 1825, que vitimou cerca de 500 indígenas de uma só vez (KOSLOWSKI, 1895, p. 385, *apud* VIERTLER, 1990, p. 47).

O espírito de resistência dos indígenas pode ser comparado com a luta do colonizado africano argelino, que reagia do único modo que lhe era possível, através da violência, conforme nos diz Fanon:

“Ora, no mais fundo recesso de seu ser, o colonizado não reconhece nenhuma jurisdição. Está dominado, mas não domesticado. Está inferiorizado, mas não convencido de sua inferioridade. Espera pacientemente que o colono relaxe a vigilância para lhe saltar em cima. Em seus músculos, o colonizado está sempre à espera. Não se pode dizer que esteja inquieto, que está aterrorizado. Na realidade está sempre pronto a abandonar seu papel de caça para tomar o de caçador” (FANON, 1979, p. 39).

Além dos mortos, outro grande número de Bororo foi feito escravo para o trabalho nas referidas fazendas.

Os Bororo Cabaçais receberam este nome por habitarem as margens do Rio Cabaçal. Segundo o historiador Caldas, em 1842, teriam sido agrupados numa aldeia por um missionário católico vindo do Paraguai. Mas, além desta informação, confirmada mais tarde por Rondon, o que se sabe é que também foram exterminados pelas numerosas entradas de pioneiros não índios que formaram fazendas e povoações, provocando a sua mestiçagem, a sua dispersão e a sua morte. Ribeiro é convicto ao se referir ao destino desta parcela dos Bororo: “*Os Bororo Ocidentais, que viviam no território ocupado por garimpeiros, lavradores e criadores de gado foram logo exterminados*” (RIBEIRO, 1970, p. 76, *apud* VIERTLER, 1990, p.55).

Mas essa afirmação não corresponde à realidade atual. Conforme um documentário de 1990, de Sergio Baldassarini Junior, os Bororo ocidentais não foram extintos e estão habitando a Reserva Ecológica da Ilha Taiamã, na divisa de Mato Grosso com a Bolívia. Nas ruínas da Fazenda Descalvado, numa região próxima à Taiamã, é possível encontrar grandes vasilhas de cerâmica, antigamente usadas como potes funerários. O documentário apresenta o depoimento de Maria Fernandes, sobrevivente Bororo após o violento processo de invasão dos seus

territórios tradicionais. Em Taiamã, os Bororo conservam alguns substratos de cultura tradicional, mas seus costumes foram muito influenciados pelos não-índios (BALDASSARINI, 1990).

Seria necessário um estudo aprofundado e atual sobre estes remanescentes.

Os Bororo Orientais ou Coroados.

São os que existem até hoje, com maiores traços socioculturais, ocupando territórios no Leste mato-grossense, em cinco reservas: Meruri, Jarudori, Tadarimana, Córrego Grande e Perigara. Sobre esta parcela do povo Bororo há relevante material histórico e etnográfico, coletado por missionários e antropólogos.

Em meados do século XVII, os produtos da colônia brasileira eram bem valorizados no contexto nacional e internacional, devido ao crescente processo de industrialização. Em 1870, após a vitória do Brasil sobre o Paraguai, foi intensificada a navegação dos Estados do Sudeste, através dos rios Paraná e Paraguai, até as terras da província de Mato Grosso. Em 1854, foi aberta uma estrada que ligava este Estado ao litoral Atlântico (VIERTLER, 1990, p. 56). Balandier, falando sobre as sociedades conquistadoras, diz que estas têm como principal critério satisfazer suas necessidades de expansão.

“Veem, então, nos países pré-desenvolvidos, outras tantas possibilidades de acesso a riquezas pouco ou nada exploradas e indispensáveis às suas indústrias, assim como de criação de um extenso mercado para seus produtos manufaturados” (BALANDIER, 1956, p. 188).

A reação dos Bororo Orientais foi também, naturalmente, a de lutar pela expulsão destes habitantes indesejáveis dos seus territórios. Há relatos de inúmeras matanças aos não índios, realizadas pelos Bororo. A referida estrada, que ligava o Rio de Janeiro a Cuiabá foi palco de horrorosas cenas (VIERTLER, 1990, p. 59). Colbacchini registrou o seguinte relato do cacique Meriri Kwada, quando este já era ancião e habitante da aldeia Meruri, 25 anos após a chegada dos missionários:

“Vós não tínheis chegado ainda aqui; os soldados tinham terminado apenas de colocar o fio de ferro (fio telegráfico); nós todos estávamos decididos, mesmo a custa de cada um dar a própria vida,

a resistir à invasão dos civilizados; perseguíamos todos os que passavam pela estrada; esperávamos-los nas passagens dos rios, nas florestas; não lhes dávamos descanso nem trégua; as nossas flechas sibilavam silenciosas entre ramo e ramo, entre folha e folha e levavam a morte e o terror” (COLBACCHINI, 2015, p.11).

Mesmo assim, as inúmeras expedições em busca de riquezas foram aproximando cada vez mais uma grande população das terras indígenas Bororo, com o aumento das agressões de ambas as partes.

3. MEDIDAS GOVERNAMENTAIS PARA CONTER A RESISTÊNCIA INDÍGENA

O governo brasileiro, num primeiro momento, agiu para defender os colonos dos ataques indígenas. Colocou destacamentos militares no Rio São Lourenço, no Rio Sangradouro Grande, no Rio Estiva, na região do Rio Ponte de Pedra e no Rio Barreiro, abrangendo várias regiões de Mato Grosso. Mas a violência continuava de ambos os lados (VIERTLER, 1990, p. 60).

Num segundo momento, em 1885, o governo resolveu trabalhar pela pacificação dos Bororo. Isto se deu porque o intento de exterminá-los não foi conseguido e também porque as expedições punitivas ficavam cada vez mais dispendiosas. Havia, também, um motivo velado de trazê-los à civilização. Durante o período destas ações militares, muitos Bororo foram capturados e incorporados à vida dos não índios. Em Cuiabá havia vários destes, principalmente mulheres e crianças, integrados nos novos costumes. Um comandante de uma força militar, o alferes Antônio José Duarte, em uma luta, foi flechado no peito pelos Bororo, mas a mesma não o matou graças a uma chapa de metal que levava numa bolsa a tiracolo. Este fato causou grande impressão nos Bororo, os quais passaram a atribuir uma força espiritual especial ao alferes. Este, aproveitando-se da fama adquirida e, por instrução do então presidente da província de Mato Grosso, executou um plano de pacificação dos Bororo, ocorrido, em 1886, na aldeia Cabaçal, região do Rio São Lourenço (VIERTLER, 1990, p. 61).

Antônio José Duarte, com um destacamento militar, levou para esta aldeia algumas índias civilizadas, entre as quais Rosa Bororo *Cibae Modojebedo*, que tinha sido pacificada em Cuiabá, desde 1881. Os filhos dessas mulheres ficaram reféns na capital e a elas foi exigida a tarefa de conversar com os seus parentes e

convencê-los à submissão e às vantagens da vida civilizada da qual elas já participavam. Rosa Bororo e suas amigas se despiram, se pintaram de *Nonogo* (urucum) e se aproximaram da aldeia. Foram bem recebidas e os seus parentes aceitaram a proposta. Todos os guerreiros foram ao local onde o destacamento militar estava acampado e fizeram o gesto histórico e polêmico da “deposição das armas”, arcos, flechas e bordunas, em sinal de submissão e aliança. A aldeia era composta de cerca de 400 indígenas, que poderiam facilmente, se o tivessem desejado, ter esmagado os poucos soldados do destacamento (VIERTLER, 1990, p. 61).

Após a deposição das armas, sete Bororo foram levados até à capital Cuiabá. Foram bem recebidos pela população, alimentados, batizados e bem tratados durante um período de dois ou três meses. Depois, acompanhados por soldados, retornaram para sua aldeia de origem e convenceram os seus parentes a formar “aldeias civilizadas” na barra do Rio Prata e do Rio Piquiri, lugares abundantes de caça e peixe (VIERTLER, 1990, p. 62).

Em seguida, outra aldeia do baixo São Lourenço, constituída por 68 Bororo, também foi pacificada do mesmo modo, com a oferta de presentes e a promessa de segurança. Segundo Caldas, o objetivo era o de conquistar-lhes a confiança através da garantia de subsistência e, aos poucos, prepará-los para o trabalho, o qual promoveria a plena integração deles na sociedade civilizada, com o consequente crescimento da população mato-grossense, em vista do desenvolvimento geral. Outras expedições foram feitas e aumentava o número de indígenas dispostos a conviverem com os novos habitantes e a usufruírem de seus benefícios (VIERTLER, 1990, p. 62).

Relações entre pais/filhos e transferência de poder

A deposição das armas ou “pacificação dos Bororo” é um fato crucial e carregado de significados na história deste povo indígena. Pode ser interpretado como desencadeador de sérias consequências em diversas dimensões da vida social, política, cultural e até mesmo psicológica deste povo. É possível aventar, com Balandier, uma hipótese na linha da psicanálise: as relações naturais de dependência existentes no interior de várias sociedades colonizadas, como, por

exemplo, a obediência dos filhos para com os pais e anciãos, teria sido projetada para a pessoa do colonizador:

“Assim é que os psicanalistas e antropólogos-analistas puderam estudar as modalidades da dependência que as relações filhos/pais, conforme diferentes tipos de educação, implicam” (BALANDIER, 1976, p. 148).

Entre os Bororo é possível verificar o profundo sentido de respeito dos mais jovens para com os pais e anciãos. Os jovens costumam se calar diante dos mais velhos e sempre os chamam usando a palavra *loga* (pai). Geralmente os escutam com atenção e interesse. Esperam pacientemente os longos discursos deles. Para com a pessoa do missionário, especialmente para com o Diretor da Missão, também costumam usar a palavra *loga* (meu pai) ou *Pagimejera* (nosso chefe). Eu me lembro de que escutei esta expressão ser dirigida a mim em diversas ocasiões. Causava-me maior impressão quando era usada pelos anciãos para comigo ou para com outros missionários. Seria a projeção de alguma situação puramente pessoal daquele determinado Bororo ou seria a continuidade de um aspecto sociológico presente na própria cultura? A segunda alternativa é a mais provável. Basta voltar ao conjunto dos *Bakaru* (mitos) para constatar a veneração para com os heróis fundadores, genitores, anciãos e chefes espirituais ou sociais. O processo cultural de educação Bororo conduzia a isso. Mesmo depois de iniciados, a obediência aos *Boe Eimejerage* continuava.

Diante de tais evidências, vejo que os Bororo, continuando um processo de assimetria social entre pais e filhos, entre jovens e anciãos, espontaneamente passaram para os conquistadores a natural obediência que já exerciam. A partir do âmbito pessoal e chegando ao social, transferiram para a nova cultura as suas expectativas psicológicas e sociológicas: necessidade de segurança, de proteção e de apoio.

Esta transferência já fazia parte da prática interna de transferir poderes a outrem, principalmente aos genitores e anciãos. Com o alargamento do conjunto de seus relacionamentos, aquilo que já acontecia internamente foi estendido às novas figuras de pai e de ancião, significantes e significados nas pessoas e instituições governamentais e missionárias.

A origem dos conteúdos e conceitos existentes nas relações filhos/pais e jovens/anciãos deve ser entendida segundo as interpretações posteriores às teorias de Freud. Este tinha reduzido as referidas relações aos dogmas do Complexo de Édipo e isso não se verificou entre os Bororo. A obediência e o respeito entre as gerações etárias Bororo não provêm do sentimento de culpa ou de desejos reprimidos, mas do conjunto maior da vida, com seus arquétipos psicológicos e sociais do passado e com as perspectivas que esta apresenta nas novas descobertas.

*Bokodoregaru*⁵, avaliando hoje o fato da deposição das armas em Teresa Cristina, afirma que os representantes do governo não cumpriram o prometido combinado com os Bororo:

“O meu tio me disse em Gomes Carneiro, por volta de 2009, foi para os homens no final de um ritual de funeral, que o Braido mentiu no acordo em Teresa Cristina. O acordo seria para os Bororos não mais matar os brancos e os brancos iria demarcar uma terra muito grande, de lá até Poxoréu, até Coxim e aqueles lados; este foi o acordo, a entrega das armas em troca de uma grande terra. Os Bororos cumpriram o acordo, mas o governo não demarcou o território” (BOKODOREGARU, 2016, p. 2).

Neste depoimento vejo a presença do pressuposto analisado: a transferência de poder acompanhada do desejo de ser protegido, o que remete à ideia do conquistador visto como a figura do pai pós-psicanalítico.

Balandier fala de dependência negativa ou passiva para designar a natural assimetria presente nas culturas. Fala também de dependência positiva ou ativa para explicar “*determinada situação social geradora de desvantagens e que provoca reações de esquivança, de recusa ou de revolta*” (BALANDIER, 1976, p. 149). Assim é possível entender, no caso dos Bororo, a aceitação da interferência governamental ou missionária e os seus estratégicos modos de resistência cultural até os dias atuais.

A constatação histórica posterior às promessas da pacificação foi o de que o novo “pai” não as cumpriu, mas isso os levará a um novo passo na sua história pessoal e coletiva: a conscientização.

⁵ Milton Bokodoregau reside na Aldeia Meruri. Conviveu alguns anos nas aldeias tradicionais do seu povo em Tadarimana e Córrego Grande. Demonstra grande interesse na prática da cultura Bororo nos dias atuais.

Rosa Bororo não foi a Malinche⁶ mato-grossense

Antes de dar continuidade ao processo histórico de pacificação dos Bororo convém elucidar a atuação de uma personagem chave neste acontecimento. Trata-se da mulher indígena *Cibae Modojobado* popularmente conhecida como Rosa Bororo. Conforme descrevi acima, baseado em fontes oficiais, esta indígena teria agido como a Malinche do México. Ou seja, ela teria traído o seu povo, convencendo-o a depor as armas, estabelecer a paz e aceitar uma proteção duvidosa dos “civilizados”. Mas conforme a brilhante pesquisa de Almeida, vejo que os fatos foram manipulados.

Esta pesquisadora descobriu um manuscrito do Alferes Duarte, no qual ele descreve a ação de Rosa Bororo justamente para atrapalhar os planos de convencimento junto aos Bororo. Este manuscrito teria sido omitido nas informações destinadas à literatura oficial. A literatura que coloca Rosa Bororo como heroína e pacificadora foi elaborada pela cronista Mello Rego, esposa do Presidente da Província de Mato Grosso, Francisco Rafael de Mello Rego, o qual tinha sucedido Joaquim Galdino Pimentel.

Na época havia forte interesse em divulgar uma imagem pacificada do Estado de Mato Grosso, visto pelo resto do Brasil como lugar de feras e indígenas violentos. Havia o interesse de mostrar que estes problemas estavam superados. Por isso a omissão do manuscrito que revelava a verdadeira intenção de Rosa Bororo, que era a de obter justamente o contrário: que os Bororo não depusessem as armas para os “civilizados” (ALMEIDA, 2002, p. 119).

O referido manuscrito diz:

“A índia Rosa, em vez de auxiliar-me pelo contrário procurava plantar a desarmonia entre os índios, que eu em ato contínuo destruía. Esta índia não convém regressar e, nem merece consideração alguma” (Relatório do Alferes Antônio José Duarte ao Presidente da Província Joaquim Galdino Pimentel, 1886. APMT. Lata 1886-G, apud ALMEIDA, 2002, p. 119).

⁶ Malinche foi uma indígena mexicana que, no século XVI, colaborou com Hernán Cortés para o extermínio dos Astecas. A sua colaboração se deu como tradutora, pois sabia falar o Espanhol e as línguas indígenas. O seu nome, na história do México, ficou ligado à ideia de traição.

A autora apresenta ainda como prova o testemunho de Rondon, o qual, vários anos depois encontrou Rosa Bororo no leito de morte numa aldeia Bakairi. Rondon registrou o último relato dela ao seu filho. Neste relato ela revelou-lhe os seus sentimentos em relação aos “civilizados”:

“Não confieis nos brancos. São homens que manejam o raio, que vivem sem pátria, que vagam para satisfazer sua sede de ouro, e nos acarinham quando de nós têm necessidade, porque a terra em que pisam, e os campos e os rios que assaltam, são nossos... atingida a meta, são falsos e traidores” (VIVEIROS, 1958, p. 334, apud ALMEIDA, 2002, p. 124).

Continuando a história dos Bororo na Colônia Teresa Cristina, constata-se que todo o processo de pacificação estava custando muito ao governo da província de Mato Grosso e, inclusive, ao poder central. Novas estratégias seriam necessárias para encaminhar a situação. Eram cerca de 5.000 indígenas pacificados e necessitados de serem mantidos. O personagem principal da pacificação, Antônio José Duarte, foi nomeado comandante da colônia militar Teresa Cristina, na confluência do Rio Prata com o São Lourenço. Duarte, receoso de perder os louros da submissão dos Bororo, praticou uma política de excessivo agrado para com os Bororo (VIERTLER, 1990, p. 66).

Em 1888, havia mais de 3.500 indígenas na colônia e cerca de 30 aldeias na região, aguardando o contato para receberem o mesmo tratamento. Foi instaurado um regime de grandes regalias aos Bororo da colônia. Eram-lhes fornecidas roupas e alimentação; os homens se recusavam a cultivar a terra, pois esta era considerada uma atividade feminina; o que os soldados cultivavam era roubado antes do tempo da colheita; os soldados forneciam bebida alcoólica aos indígenas; o comandante da colônia permitia a ação de atravessadores no comércio de bens essenciais para os soldados; havia promiscuidade sexual entre mulheres indígenas e não índios (VIERTLER, 1990, p. 66).

Steinen visitou a Colônia Teresa Cristina nesse mesmo ano e constatou o processo denominado “catequese” que o governo tentou implantar. Falando das tentativas no campo da agricultura, ele descreve com realismo:

“Praticamente, os oficiais ficavam satisfeitos, quando conseguiam salvar as plantações dos soldados contra os Bororo. Logo que os

indígenas se apanhavam da posse dos machados, divertiam-se em abater os pequis, para não terem o trabalho de trepar nessas árvores e colher-lhes os frutos. Na colônia militar havia um bonito canavial: era preciso por-lhe uma guarda, para evitar a devastação. Os índios, porém, faziam excursões noturnas e achavam meios de ocultá-las e de iludir os seus protetores, pois, sem quebrar as plantas, deitavam-se por terra e chupavam com satisfação as canas. [...] O problema de impedir estas devastações não podia ser bem resolvido pelos soldados. Essa tarefa teria sido difícil mesmo para outros homens que não agissem sob comando e que não tivessem desejos egoísticos, mas sim que agissem espontaneamente, tendo por mira o fim humanitário e isentos da própria cobiça. E os índios perceberam muito bem que – viver e deixar viver – era a única palavra dos seus educadores; que tudo, que se precisava, era fornecido por parte do governo; para eles que deixaram com muito prazer o seu passado guerreiro, logo que este não tinha mais utilidade, e que temiam tanto os Brasileiros como estes a eles, para eles a colônia importava em nada mais do que uma existência cômoda e alegre, com poucas obrigações, que consistiam em trabalhar um bocadinho e em fornecer concubinas aos capitães brasileiros. Um cego poderia ter visto que eles eram os verdadeiros donos da colônia, e não o alferes Duarte, cujo poder se limitava, pela dura necessidade, a tratá-los com excessivo carinho” (STEINEN, 1940, p.581).

4. A PRESENÇA SALESIANA NA COLÔNIA TERESA CRISTINA

O então presidente da província de Mato Grosso, Manuel José Murtinho, percebeu que era necessário encontrar uma alternativa para mudar os costumes indígenas, tornando-os mais civilizados e propensos ao trabalho sistemático. A alternativa encontrada foi a de entregar a organização da colônia aos missionários salesianos, o que aconteceu em 1895, sendo o diretor da mesma o Pe. João Bálzola. As Irmãs salesianas também os acompanharam, com a finalidade de evangelização e educação das jovens Bororo. Os missionários foram bem recebidos pelos Bororo, mas não conseguiram o seu intento. Devido ao estado de grande desorganização e costumes viciados, muitos Bororo se recusaram a seguir as novas orientações. Revoltaram-se, sobretudo, pela insistência para com o trabalho na lavoura e pela proibição do consumo de pinga. Mais de 100 abandonaram a colônia.

Contudo, os missionários continuaram o trabalho. Em 1898, aproveitando-se de uma ausência do Pe. Bálzola, em viagem à Europa, o vice-presidente da província de Mato Grosso, Antônio Cesário de Figueiredo, expulsou os missionários da administração da mesma. Um dos motivos da expulsão foi o modo muito enérgico

do Pe. Ângelo Cavatorta, substituto do Pe. Báizola, que exigia com rigor a prática do trabalho sistemático para com os Bororo, fazendo uso até mesmo da presença de militares para controlá-los. Muitos Bororo fugiram da colônia durante este período. Faltou diálogo do governo com o superior salesiano, o qual poderia ter tomado as providências adequadas, como, por exemplo, a troca do diretor. Não houve possibilidade de apelação e o fato foi interpretado pelos salesianos como revelador de “interesses escusos” por parte das autoridades.

5. O MARECHAL RONDON

Em 1890, já no início do governo republicano, foi iniciada a construção da rede telegráfica que unia a capital Cuiabá à rede nacional. O comandante nomeado foi o Major Antônio Ernesto Gomes Carneiro, tendo como ajudante principal o Tenente Cândido Mariano da Silva Rondon. Nesta época, os Bororo das regiões do Rio São Lourenço e do Rio das Garças estavam ainda em conflito com os civilizados, com a ocorrência de muitas perseguições da parte destes e de represálias por parte dos Bororo (MAGALHÃES, 1943, p. 154, *apud* VIERTLER, 1990, p. 68).

Em 1891, houve um ataque aos trabalhadores da linha telegráfica que ligava Cuiabá ao Araguaia. Mas, de acordo com alguns historiadores, Rondon conseguiu a paz com os Bororo, graças ao seu método amigável, respeitoso e protetor. Ele proibiu severamente qualquer hostilidade dos soldados da sua expedição aos indígenas. Nalgumas vezes mudavam os planos de trabalho, visando evitar confrontos:

“Os índios espreitavam os mínimos movimentos dos chefes e das turmas de construção e muitas vezes os dois engenheiros-militares se curvaram a ultimatos dos Bororo, desviando o rumo de certos alinhamentos, onde os índios fincavam suas flechas de intimação, quando percebiam, pela direção do traçado, que o pique iria incidir em uma de suas aldeias” (RONDON, 1946, p. 223).

Com isso, os Bororo foram se aproximando cada vez mais dos acampamentos dos trabalhadores. Recebiam presentes e terminaram por se confraternizar com os mesmos. Rondon, além de conseguir a amizade, aprendeu também a língua Bororo e, assim, pode reconstruir a linha telegráfica de Cuiabá ao

Araguaia no período de 1892 a 1898 (MAGALHÃES, 1943, p. 29, *apud* VIERTLER, 1990, p. 69).

Outro fato de destaque conseguido por Rondon foi a construção da linha telegráfica de Coxim. Para esta obra ele se valeu da amizade conquistada junto aos caciques Cadete, Barú, Kurugugwa Barado e Oarine Ekureu, grandes chefes Bororo, da região do Rio das Garças. Devido ao aparecimento de doenças, houve muitas deserções entre os trabalhadores civilizados. Em 1901, Rondon conseguiu, para substituir as baixas, recrutar um grupo de 120 Bororo para o trabalho de abrir picadas em troca de alimentos para si mesmos e para suas famílias. Rondon conta que:

[...] a derrubada e limpeza da picada em troca de alimentação diária suficiente para eles e as famílias dos que fossem designados para trabalhar. Para não romper-lhes bruscamente os hábitos, propuz que só fosse aproveitado no serviço diário o número de índios de que efetivamente precisássemos. Cada dia o cacique designaria a turma de trabalhadores em substituição a quem houvesse estado de serviço no dia anterior. Semelhante regime contribuiria para que eles não deixassem de se entregar às suas prediletas caçadas e economizaria os víveres existentes, que não dariam para muito tempo, se tivéssemos de alimentar tanta gente todos os dias... Dei ao cacique uma corneta, que foi entregue a um índio por ele designado para os toques que, segundo combinamos, seriam dados de modo que ele julgasse mais perceptível aos ouvidos de sua gente... com a condição, porém, que o cacique me fez sentir, de ser a turma deles Bororo dirigida por mim pessoalmente, acompanhado dele cacique, e dos outros índios oficiais do seu estado maior” (RONDON, 1949, p. 27-28, *apud* VIERTLER, 1990, p. 70).

O método respeitoso de Rondon, ajudado pelos caciques, levou a uma convivência aceitável entre soldados, trabalhadores e indígenas. Contudo, é importante observar que as atividades da linha telegráfica, dentro do plano maior de integração nacional, não deixaram de ser uma interferência cultural. Adentrar nos territórios indígenas, preparar o caminho para outras incursões e estabelecer comunicação dos novos habitantes com as cidades me parecem igualmente estratégias materiais do novo poder que chegava com força máxima. O entendimento inicial verificado entre soldados, trabalhadores e indígenas nada mais foi do que uma forma de dominação do período pós-colonial. Balandier declara que, ainda no sistema colonial, “o controle político só pode efetuar-se através dos ‘chefes’ e, numa certa medida, pela intermediação das instituições nativas” (BALANDIER,

1993, p. 114). No caso dos chefes Bororo, o controle e a ocupação legal e ilegal foram realmente efetivados com a colaboração deles.

6. A PRESENÇA SALESIANA NA COLÔNIA DOS TACHOS

O estudo sobre o período da existência da Colônia dos Tachos é fundamental para identificar as mudanças na cultura Bororo, sobretudo na questão por mim tratada sobre o poder. Foram 28 anos até a transferência definitiva para a atual aldeia Meruri. Nesse período é possível ver a influência substancial que a chegada dos missionários provocou na cultura Bororo, ocasionando a situação atual que encontramos em Meruri.

No ano de 1901, os missionários salesianos se preparavam, em Cuiabá, para iniciar um novo trabalho na região do Rio das Garças. Os três anos e cinco meses vivenciados por padres, irmãos religiosos, freiras e colaboradores na colônia Teresa Cristina tinham possibilitado grande aprendizado sobre a cultura, a língua e a psicologia do povo Bororo (CASTRO, 2014, p. 336).

Em agosto de 1901, o Pe. Antônio Malan, inspetor salesiano, acompanhado pelo Pe. João Bálzola organizou uma comitiva e, navegando pelos rios Cuiabá e afluentes, visitou a região do Rio Barreiro, atual aldeia Meruri e escolheu a localidade Tachos para a instalação da futura colônia. Olhando o local a partir do Morro da Cruz, vislumbraram o desenho de um grande coração formado por dois córregos. O desenho foi interpretado como um sinal divino e diante disso deram com antecedência o nome à colônia que seria ali fundada: Sagrado Coração de Jesus. Durante a viagem, tanto de ida quanto de volta, encontraram-se com moradores não índios, os quais em suas palavras demonstravam contentamento e aprovação com a intenção dos missionários de instalar uma colônia para controlar os Bororo (CASTRO, 2014).

Assim, é que, em 1902, numa viagem com a duração de um mês, em pleno janeiro de chuvas, partindo da capital Cuiabá aos 18 de dezembro de 1901, os missionários chegaram à região denominada *Tori Pó* ou Tachos, percorrendo uma distância de cerca de 450 km. Salesianos e salesianas foram com a intenção de se estabelecer definitivamente, de modo independente do governo, mas em sintonia com ele, às margens do Rio Barreiro, afluente do Rio das Garças.

A comitiva era composta pelos salesianos Pe. João Bálzola (diretor), Pe. José Salvetto, Irmão Sílvio Milanese, Irmão Domingos Minguzzi, Irmão Tiago Grosso, os noviços José Sabino, Quirino da Silva e Pedro da Silva; e pelas salesianas Irmã Rosa Kiste (diretora), Irmã Madalena Tramonti e Irmã Luísa Michetti; as jovens auxiliares Joana Gervásia e Maria Timóteo, além de cinco empregados para cuidar dos 35 animais de sela e de carga. As primeiras providências dos missionários foram a construção das suas instalações.

Os Bororo, numa época de vinganças contra os civilizados, tiveram a oportunidade de exterminar os novos habitantes de suas terras e os observaram por vários meses. Somente aos 8 de agosto de 1902 se aproximaram dos missionários e graças ao fato do Pe. Bálzola falar a língua Bororo puderam se entender e o contato foi amigável.

A região dos Tachos, hoje pertencente à Terra Indígena Meruri, próxima à estação telegráfica, era um local de constantes passagens dos Bororo e especial para eles. O líder *Meriri Kwada* afirma no relato que fez ao Pe. Colbacchini em 1927:

“Eu e meu companheiro ficamos ali olhando atentamente, mudos pela impressão de que os civilizados tivessem tido a coragem de acampar justamente naquele lugar que mais do que nenhum outro queríamos que fosse nosso, somente nosso” (COLBACCHINI, 2015, p. 67).

O primeiro encontro

Há muitos relatos pormenorizados sobre o primeiro contato dos missionários com os Bororo. Julgo de extrema importância deter-me na literatura missionária desta época e na posterior para entender os motivos iniciais que levaram os indígenas a aceitarem a presença deles em suas terras. Na crônica⁷ dos missionários lê-se o seguinte:

“Em Agosto, tiveram a visita dos primeiros cinco Bororos que recebidos em conversação familiar pelo Diretor, Pde. João Bálzola e brindados com vários presentes se despediram dirigindo-se, três

⁷ O início do Volume I da Crônica da Colônia Indígena Sagrado Coração de Jesus não é exatamente uma crônica diária. Dá a impressão de ter sido elaborado cerca de um ano depois, apresentando um resumo do que teria sido a instalação da Colônia dos Tachos. Alguns verbos no passado revelam a condição temporal de quem escreveu.

para o Norte, ou Rio das Mortes, e dois para o Sul, para dar aviso aos irmãos das diversas aldeias que seria bom que fossem se estabelecer perto dos missionários, pois neles teriam encontrado um protetor, um amigo, um pai” (Crônica da Colônia Indígena Sagrado Coração de Jesus – Meruri – Volume I, p. 3).

A segunda carta escrita pelo Pe. João Bálzola ao Pe. Miguel Rua, Superior Geral dos Salesianos, aos 24/08/1902 descreve este encontro inicial, acontecido aos 08/08/1902. A leitura de um grande trecho da carta possibilita também uma ideia sobre a mentalidade missionária e antropológica da época.

“Viva o Sagrado Coração de Jesus! A nossa saúde e tudo o que é nosso vão sem novidade. Depois de sete meses desde que, levados pela caridade de Jesus nos abalançamos a esta divina empresa à busca das almas, alguns índios se avizinharam amigavelmente, nestes dias, das nossas choupanas e falamos com eles, conservamo-los conosco dois dias e tivemos o prazer de ver as suas boas disposições. Como lhe escrevei, nos primeiros dias de junho, observamos ao norte vários incêndios. Mas, embora os índios estivessem vizinhos por dois meses se conservaram ainda afastados. Teríamos vontade de nós mesmos os avizinhar espontaneamente, mas indo com as mãos vazias (pois estamos desprovidos de tudo) não era prudente. O encontro era para breve, mas, vendo-nos cercados dessa maneira, receei, amantíssimo Pai, um desastre. Por isso redobramos a nossa confiança em Deus, prontos para dar, caso fosse preciso, a nossa vida por seu santo nome. Na manhã do dia 7 de agosto, tinha mandado ao campo um homem que reunisse os nossos cavalos. Quando, depois de uma hora, ouço-o gritar voltando: Padre! Padre! E vejo-o adiante de mim todo exaltado, dizendo-me com a voz em sobressalto: vi agora mesmo dois índios! Pois bem, sela logo dois cavalos, um para ti e outro para um bom companheiro que te vou dar, e ide fazer um reconhecimento por aquelas bandas, com toda prudência. E assim se fez. Voltaram pela tarde dizendo que a poucas horas de distância de nós, no ponto mais intrincado da floresta estavam muitos índios fazendo bakururu, isto é, gritavam, cantavam, dançavam, o que quer dizer, uma orgia selvagem. O encontro era, portanto, iminente. Naquela noite dormi muito pouco. O coração pulsava mais forte e uma doce e feliz esperança me fazia sonhar nos rápidos e consoladores progressos da nossa Missão. De manhã, depois de ter-me encomendado fervorosamente ao Sagrado Coração de Jesus e a Maria Santíssima Auxiliadora, mandei selar três cavalos. Tinha me decidido ir com dois companheiros para ver quais eram as disposições dos índios que se tinham avizinhado, e tentar falar com eles. Era sexta-feira, 8 de agosto, e estava certo de que o Coração de Jesus nos teria auxiliado. De fato, tudo estava pronto para a partida, quando um dos nossos começou a gritar: Padre! Padre! Aí estão os índios. Corro para o lado de onde tinha vindo a voz e vejo cinco robustíssimos Bororos que vinham ao meu encontro vociferando: - Bororo boa! (somos Bororos bons). Não sou capaz de

descrever o que experimentei naquele instante. Aproximei-me deles, sorrindo. Abracei-os ternamente, um depois de outro e tratei-os com todo carinho. Alguns dos nossos, que naquele momento tinham acorrido receosos ao lado das nossas choupanas, choravam de consolação. Os cinco hóspedes permaneceram conosco dois dias, isto é, sexta-feira e sábado. O Sagrado Coração e Maria não nos podiam fazer maior presente. Eu estive sempre ao lado daqueles pobres filhos da floresta, falei-lhes do fim da nossa vinda. Assegurei-lhe que, ao nosso lado, não podiam temer ninguém. Disse-lhes também que se mostrassem mais benévolos. Falei-lhes de Deus e de nosso Divino Salvador. Disse-lhes, enfim, uma multidão de coisas e eles, por sua vez, se expandiram muito comigo, como se fôssemos velhos amigos. No sábado de manhã, celebrei perante eles a Santa Missa, depois continuei a instruí-los um pouco e percebi que lhes fizeram grande impressão algumas oleografias que eu desenrolei diante dos seus olhos, as que representavam o juízo universal, a morte do justo e a morte do pecador. Como fixavam, estáticos, as alvíssimas figuras dos anjos! Via-se na sua atitude uma vivíssima impressão. A primeira semente estava lançada e nós esperamos que Deus a fará frutificar cem por um. Antes de partir, prometeram-me que depois de duas luas, haveriam de voltar com outros homens para ajudar-nos a construir choupanas e depois iriam buscar as suas famílias. Um deles era um Cacique (era justamente Joaquim Meriri Kwada). Demos a cada um alguma miçanga e depois, três deles dirigiram-se para o sul e dois para o norte, a fim de levarem a boa nova aos outros companheiros” (COLBACCHINI, 2015, p. 81-83).

Em 1927, por ocasião dos 25 anos da chegada dos missionários à colônia de *Tori Pó* (Tachos), o líder *Meriri Kwada*⁸, um dos Bororo presentes no primeiro encontro, narrou o mesmo fato ao Pe. Colbacchini, agora na visão deles mesmos, os envolvidos no dia do contato:

“Depois de termos combinado tudo, com a escuridão da noite nos afastamos e fomos dormir atrás do matagal do Rio Barreiro. Tinha decidido não nos fazermos ainda ver no dia seguinte, ficando escondidos na mata, pescando no rio e descansando, porque estávamos um tanto estafados da viagem. Assim fizemos. Mas dois dos nossos, eu não sei por qual motivo, sem minha ordem, saíram da mata e, embora próximos, foram andando pela macega. De repente, ouviram um barulho, olharam e viram um de nós, correndo para a colônia. Eles também se atiraram no erval, internaram-se na mata e vieram me dar a notícia, dizendo: - Eles nos viram. Vimos um que fugia correndo, porque certamente nos enxergou. Eu fiquei calado e um pouco sério. Depois, reprovei-lhes a estulta imprudência cometida, que podia comprometer-nos a todos. Agora não havia

⁸ Meriri Kwada, líder Bororo, descreveu ao Pe. Colbacchini os acontecimentos do primeiro encontro e fez uma espécie de biografia do Cacique Uke Waguu, do qual foi contemporâneo e fiel colaborador. A linguagem rebuscada e poética é própria do Pe. Colbacchini. Mesmo sendo uma narração ressignificada em sentido cristão, consegue trazer preciosos elementos simbólicos e históricos.

remédio. Ficamos bem alerta para ver se alguém vinha do nosso lado. Nada observamos no correr do dia. Ao anoitecer, dirigi-me aos companheiros e lhes disse: - Nós fomos vistos. Agora pouco importa que nos ouçam e por isso cantemos, com quanta força temos nos pulmões, o nosso canto Berege Eparu (canto de preparação para a caça) e, se nos ouvirem, pensarão que somos muitos e terão medo. Todos aprovaram a ideia e nos pusemos a cantar: - A... a... O... o... Ba-ko-ro-ro kae-re kae-re! Cantamos com toda a força que tínhamos e assim foi até que a noite se firmasse. O meu coração, porém, não estava tranquilo, pensei tanta coisa e, embora tivéssemos observado que éreis poucos e que não dáveis nenhum sinal de inquietação e de suspeita, contudo, embora nos sentíssemos dispostos, fortes e corajosos, não deixamos de ter um pouco de receio. O índio Bororo, ao apresentar-se então aos civilizados sempre corria perigo, e xe expunha a morrer. Quantas experiências fatais! Por isso é que tínhamos certo temor. Alta noite, nos reunimos ao redor do fogo e começamos um canto para atrair sobre nós a proteção das almas, dos espíritos protetores da nossa tribo. De manhã, dispomo-nos para a empresa. Éramos dez, mas eu e meus primeiros companheiros somente é que nos havíamos de mostrar. Os outros deviam ficar em observação, vizinhos e prontos para qualquer eventualidade. Assim preparados, e com o nosso plano combinado, nos avizinhamos sem sermos observados. Quando os cinco estavam todos no seu lugar, fazendo um pequeno giro, tomamos o caminho que do riacho Tachos se dirigia às choupanas e seguimos direto por ele. Eu ia à frente e os meus quatro companheiros logo atrás. Quando estávamos perto, vimos um com veste branca vir ao nosso encontro, fazer sinal com as mãos, com os braços, que nos aproximássemos dele. Eu apenas o vi, gritei: - Bororo boa! Bororo boa! (Bororos bons). O resto sabes melhor do que eu, pois tantas vezes ouviste falar do nosso primeiro encontro e dos outros consecutivos, até nos estabelecermos definitivamente aqui na colônia. Uke Waguu te contou tudo. Há ainda algumas coisas, porém, que tu não conheces e que eu te contarei em outra ocasião. Desejo que saibas tudo o que aconteceu depois do nosso primeiro encontro e antes de nos decidirmos a vir para cá, abandonando a nossa vida completamente selvagem. Assim Meriri Kwada terminava a sua narração naquela noite. Ele foi amigo íntimo e conselheiro, o fiel companheiro de Uke Waguu. E sempre se mostrou afeiçoado à Missão, antes e após a morte do inesquecível Cacique Major Miguel” (COLBACCHINI, 2015, p. 77-79).

Dentre os relatos, há outra construção religiosa, em moldes cristãos, em minha opinião elaborada oralmente pelos próprios Bororo, feita várias décadas mais tarde, que fala do sonho de um líder Bororo com a imagem de Nossa Senhora, a qual lhe pedia que não atacasse os missionários. É possível afirmar que a construção do fato, agora destacando o líder *Uke Waguu*, tenha sido reelaborada na mesma dinâmica que originou o relato de *Meriri Kwada*.

O Pe. Duroure escreveu que o Pe. César Albisetti (um dos autores da Enciclopédia Bororo) teve uma conversa com o Bororo *Mano Kurireu*, José Maria.

Este Ihe narrou que escutou várias vezes o próprio *Uke Waguu* (*Meriri Otoduia*) falar do acontecimento misterioso ocorrido com ele. Nesse relato, registrado pelo Pe. Duroure, *Uke Waguu* fala que teve realmente o sonho com Nossa Senhora: - “*Vi diante de mim uma mulher, linda como a espuma do rio; parecia um Aroe*”. *Uke Waguu* relatou que a bela senhora Ihe tinha pedido para ir sem demora ao encontro dos missionários. Como surgiram divergências quanto à necessidade de seguir o sonho de *Uke Waguu*, um grupo foi encarregado de verificar a instalação da colônia. Um Bororo chamado *Kiege Eto*re chefou este grupo e, tendo chegado à colônia, encontrou os missionários na hora do almoço. *Kiege Eto*re, escondido no mato, diante do que viu, deu as ordens:

“A sorte nos favorece. Entremos alegres, como amigos, para cumprimentá-los. Cada um de nós abraça um deles à moda dos civilizados e, quando eu der o sinal, acabem com eles. Entram. Os missionários se levantam e correm, cheios de júbilo e amor, a abraçar estes irmãos queridos, tanto tempo esperados. Os índios, tendo bem apertados contra si as suas vítimas, só esperam, cheios de ódio, o sinal do chefe para sufocá-los. Mas o impossível acontece! Milagre! E grande! Num instante, transforma-se a mentalidade do chefe dos carrascos, *Kiege Eto*re. Sem saber porque, não solta o grito de morte, comove-se, bate amigavelmente nas costas do Pe. Bálzola e brada entusiasmado a palavra da amizade: *Kama-ra! Kama-ra! Kama-ra!* E todos apertam de novo com ardor os salesianos que não sabem o que pensar desta nova manifestação de amizade! *Kiege Eto*re nota com ‘humor’ que, ao soltar os missionários, eram mais vermelhos de urucum que os próprios Bororo. Como explicar essa mudança repentina e radical? Conforme José Maria, Mano Kurireu, o próprio *Kiege Eto*re, voltando para a aldeia, explicou aos companheiros porque não deu o sinal da matança: ‘Vós todos sabeis que nunca tive compaixão desses odiados civilizados. Mas desta vez, senti em mim algo inexplicável por essas vestes brancas que abraçavam com tamanha afeição. Tive vergonha de minhas crueldades passadas’. Anos mais tarde, em 1956, com 90 anos, poucos meses antes de morrer, relatou: ‘Agora sei o porquê da mudança que se deu dentro de mim e me impediu de dar o sinal de morte. Um dos missionários tinha na mão a coroa (terço) de Nossa Mãe Maria. Não sabia o que era, mas ela, Nossa Mãe Maria, me impediu de dar o sinal e salvou os missionários” (DUROURE, 1977, p. 208-210).

Atualmente, na Aldeia Meruri, o sonho possui uma nova versão, desta vez colocando o próprio *Uke Waguu* como o chefe que cumprimentou os missionários. Ele teria visto uma imagem de Nossa Senhora na parede da choupana e lembrou-se da mulher que Ihe tinha aparecido em sonho. Esta última versão é repetida pela

maioria dos Bororo residentes atualmente em Meruri. Os missionários não teriam percebido a grave tragédia que quase lhes aconteceu. Em todos os relatos aparecem bem claras as ideias: primeiro, a determinação dos Bororo de exterminar os missionários e, segundo, uma intervenção superior que impediu o massacre.

Assim eles explicam até hoje o caráter sagrado do encontro e os laços que se estabeleceram. Como em tantos outros aspectos de suas vidas, os Bororo ressignificaram este fato conforme as relações que iam se firmando entre eles e os missionários.

A impressionante explicação criada pelos Bororo para o primeiro encontro com os missionários permite dizer que o processo de adequação entre duas culturas evidencia pessoas que agem como sujeitos, com capacidade criadora e inventiva diante de uma nova situação.

Quando nos prendemos a uma visão funcionalista da cultura, não admitimos as adaptações históricas reais feitas por quem participa dela. O funcionalista explica a cultura como um conjunto exato e estático, composto por pessoas que apenas repetem leis internas que já estão colocadas. E quando acontece uma mudança operada pelos indígenas, os defensores desta corrente costumam dizer que os indígenas então “perderam” a cultura (NOVAES, 1993, p. 95).

A explicação de um fato pertencente a um passado não tão distante (no caso, cerca de 25 anos) passou por um processo já presente na cultura Bororo: o de atribuir a seres sobrenaturais a ação que eles mesmos realizaram (GODELIER, 1978, p. 85).

Por desempenharem ideias e atitudes opostas diante da instalação da presença missionária nos Tachos, julgo necessário nesse ponto deter-me nas figuras de *Uke Waguu* e *Jiri Ekureu*, líderes emblemáticos da divisão Bororo ocorrida nos primeiros tempos do contato.

Uke Waguu

Um dos seus nomes era *Meriri Otoduia*. Pertencia ao clã dos *Paiwoe*, da metade *Tugarege* (Sul) da aldeia. Portanto, não tinha origem nos clãs que tradicionalmente forneciam chefes para a aldeia Bororo. Era o caso exemplar de um chefe que assim se tornou devido ao forte prestígio que construiu junto aos Bororo.

Os missionários o descrevem como alguém possuidor de grandes virtudes humanas e até mesmo cristãs. A descrição de sua sintonia com os missionários e de seus feitos de apoio à instalação da missão católica faz lembrar o personagem Peri, do livro “O Guaraní”, de José de Alencar.

Uke Waguu, por volta do ano de 1901 e 1902, fugindo das perseguições dos invasores do território indígena, saiu da região dos rios Araguaia e Garças e atravessou o misterioso Rio das Mortes. Vinha conduzindo um grande grupo de Bororo a procura de um lugar seguro para suas famílias. Estabeleceu-se numa região, além do Rio das Mortes, de onde enviava pequenos grupos para investigar esta possibilidade e se assegurar de que estes lugares não estavam já ocupados por não índios. Mandou investigar a região mais acima do Rio Garças, a partir da barra do Rio Barreiro. Mas esta já tinha a presença de não índios encarregados da manutenção da linha telegráfica e da estação da mesma em *Kujibo Paru* (barra do Rio Barreiro, atual cidade de General Carneiro) (COLBACCHINI, 2015, p. 10, nota 2). Durante a investigação, o grupo mandado por *Uke Waguu* encontrou Eliseu, funcionário da linha telegráfica. Eliseu falou-lhes que os Padres *Kudawu Raireu* (vestes compridas) estavam morando perto do Rio Barreiro, esperando os Bororo (COLBACCHINI, 2015, p. 160). Nessa região encontraram os missionários salesianos que instalavam a colônia Sagrado Coração de Jesus e aconteceu o primeiro contato através de *Meriri Kwada*.

Na primeira vez que veio à colônia *Uke Waguu* ficou escondido, enquanto o líder *Meriri Kwada* conversava com os missionários. Mesmo escondido, *Uke Waguu* foi decisivo no ato de impedir o massacre dos missionários por parte de alguns Bororo que desconfiavam dos mesmos.

Na segunda vez que veio à colônia, *Uke Waguu* foi apresentado ao Pe. Bálzola como sendo o chefe maior. Ele e seus companheiros receberam roupas para vestir e ficaram um dia com os missionários. Escutou as primeiras ideias sobre a espiritualidade cristã, ficando impressionado com a imagem da Virgem Maria, a qual já lhe tinha sido manifestado no fato da menina branca sobrevivente de um massacre⁹ perpetrado pelos mesmos Bororo.

⁹ Trata-se de um massacre efetuado pelos Bororo contra uma família não índia que tinha se instalado num dos afluentes do Rio Garças. Uma menina sobrevivente foi protegida por *Uke Waguu*. Ela carregava uma cruz ao peito. Ela logo morreu e *Uke Waguu* ficou profundamente impressionado com este sinal, o qual lhe voltava à memória em sonhos.

Uke Waguu retornou à sua aldeia-base. Percebeu que a presença dos missionários em suas terras provocou desentendimento entre os Bororo do seu grupo. Houve divisão. *Uke Waguu*, com o grupo fiel a ele, foi morar numa região a Nordeste, à margem de um córrego afluente do Rio *Noidori*. O líder *Jiri Ekureu* e seus simpatizantes mudaram-se para o Norte. Um grupo continuou na aldeia velha. Mais tarde, aconteceu um ataque dos Xavante à aldeia de *Uke Waguu*, vitimando duas mulheres e deixando vários feridos (COLBACCHINI, 2015, p. 163).

O grupo de *Uke Waguu* ficou desorientado e vagueou no mato, carregando seus mortos e feridos por vários dias. Quando conseguiram se reunir novamente, *Uke Waguu* tomou a decisão de ir morar junto aos missionários, na colônia recém instalada. Conforme o relato de *Meriri Kwada*, ele não via outro lugar a não ser a colônia para ter proteção contra os Xavante e contra os civilizados (COLBACCHINI, 2015, p. 164).

Uke Waguu, além de cacique, foi catequista e protetor dos missionários. Foi ele quem viu Nossa Senhora em sonho, conforme reconstrução sagrada feita pelos Bororo explicando o primeiro encontro. Morreu em 1917, conforme diz a carta do Pe. Bálzola ao superior Pe. Paulo Albera, com data de 11.03.1917.

Jiri Ekureu

Foi um líder Bororo que sempre se colocou contrário à presença dos missionários (COLBACCHINI, 2015, p. 158). Recebeu o nome de Clemente por parte dos não índios. Pertencia ao grupo de *Uke Waguu*, mas buscava tomar o seu lugar como chefe maior do grupo e, por isso, desentendeu-se com este até ao ponto da separação completa.

Buscou matar a menina sobrevivente do massacre executado pelo grupo Bororo que buscava nova região para viver em paz. A menina foi protegida por *Uke Waguu*.

Seguindo a tradição Bororo, obrigou a mulher a matar seu filhinho recém-nascido, dizendo que ela havia tido um sonho ruim quando grávida.

Quando *Meriri Kwada* retornou à aldeia-base, próxima ao Rio das Mortes, após investigar a região do Rio Barreiro e disse que a colônia missionária estava sendo instalada, *Jiri Ekureu* começou a preparar as suas flechas para matá-los.

Uke Waguu não incluiu *Jiri Ekureu* no grupo de Bororo que foi se encontrar pela primeira vez com os missionários. O grupo saiu da aldeia dizendo que ia apenas pescar por alguns dias. Quando soube, ficou muito furioso por não ter sido convidado e quis ir sozinho agredir os missionários, mas foi impedido por *Uke Waguu*, que lhe prometeu que na próxima viagem poderia ir. Quando a viagem aconteceu, *Jiri Ekureu*, enquanto vigiava a colônia, tentou convencer alguns companheiros a matar os missionários. Vemos essa sua atitude no relato feito por *Meriri Kwada* ao Pe. Colbacchini.

“Um dos nossos, *Jiri Ekureu*, disse: - Companheiros, não tenhais medo, façamos rápido. Vede como estão dispersos? E disse a um: - Tu, flechas aquele que está no teto. Eu, daqui, traspassarei o coração daquele que está lá dentro; os demais pensem em matar os outros” (COLBACCHINI, 2015, p. 162).

Mas *Uke Waguu* percebeu o plano e, com o uso de sua autoridade, impediu o massacre. Nessa ocasião, *Jiri Ekureu*, às escondidas, colocou Jorubo (remédio ou veneno feito a partir de plantas) nas casas dos missionários e propagou aos Bororo que em breve eles morreriam. Mas quando *Meriri Kwada* os visitaram novamente, voltaram dizendo que nada de mal lhes tinha acontecido. *Jiri Ekureu* ficou muito descontente e se afastou temporariamente do grupo com sua família.

Quando *Uke Waguu* retornou para a aldeia-base, após encontrar-se pela primeira vez com os missionários, *Jiri Ekureu* já tinha decidido separar-se definitivamente, dirigindo-se para o Norte com vários companheiros.

Após muitas andanças, *Jiri Ekureu* terminou seus dias na aldeia Sangradouro em 1913. A missão salesiana também já estava instalada lá desde 1906 junto aos Bororo. Foi assistido e batizado pelo Pe. Báizola, a quem tantas vezes tentou tirar a vida (COLBACCHINI, 2015, p. 165).

Os posicionamentos destes dois chefes Bororo marcaram a história do primeiro contato destes com os missionários pelo signo da dialética. Ao redor deles pairam conceitos opostos de bem/mal, acolhida/rejeição, paz/violência, cultura ocidental/cultura indígena. Ao longo de toda a história desta convivência os Bororo de Meruri se lembrarão das decisões dos seus chefes, assumindo-se em um dos grupos. É comum também escutar as pessoas dizerem que pertencem a uma

história antes ou depois de *Uke Waguu*. Akirio Bororo constata os efeitos dialéticos do primeiro contato missionário na atualidade da aldeia Meruri ao dizer:

“Então na época em que o Uke Waguu, que teve todo aquele contato, teve aquela divisão, de poder, de querer matar, de querer ser pacificado né, e a gente puxa essa história pra realidade atual né. Será que não acontece ainda hoje essa divisão? Então, assim, o impacto pegou até hoje, mas de forma diferente né [...] Até hoje, na aldeia Meruri, não da mesma forma que aconteceu lá, mas acontece de forma indireta, diferenciada, até hoje, até nos dias atuais ainda você percebe em detalhes, você observando, mais profundamente você consegue enxergar esses pequenos detalhes né” (AKIRIO BORORO, 2015, p. 17-18).

Estabelecimento da colônia. Sedentarismo

Com a vinda do grupo de *Uke Waguu* para a colônia, teve início um novo modo de viver para os Bororo. Eles, que tinham por tradição realizar grandes deslocamentos durante os períodos de seca em busca de caça, pesca e coleta, agora eram convidados a se estabelecerem num só lugar, aplicando ali o seu modo de organização econômica, educativa, religiosa, social e política. É verdade que por algum tempo ainda conservaram as perambulações, mas, cada vez mais, foram assimilando costumes diferentes e se tornando sedentários.

A colônia, nos seus inícios, tinha cerca de 200 indígenas residentes e era visitada, anualmente, por outros 60 grupos perambulantes. Cultivavam o milho, o arroz, a mandioca, videiras, café, hortaliças e frutas. (MISSIONI SALESIANE, 1925, p. 72, *apud* VIERTLER 1990, p. 72).

Com o avanço das novas orientações, os Bororo passaram a realizar trabalhos agrícolas, para isso recebendo bônus diários, alimentos ou objetos. Os homens também cuidavam do gado, derrubadas e trabalhos de carpintaria. As mulheres fiavam, teciam o algodão e costuravam. A diretoria da missão administrava as atividades e distribuía os bens conforme o trabalho realizado. Na cultura Bororo, o trabalho na roça era papel feminino e a fiação e a tecelagem eram tarefas masculinas e isso foi invertido (VIERTLER 1990, p. 73).

A pregação religiosa cristã completava o novo sistema de vida e foi uma das dimensões que mais provocou a mudança nos costumes tradicionais. Balandier esclarece quais são as principais forças implicadas no processo de colonização:

“Habitualmente se reconhece que a colonização agiu pelo jogo de três forças difíceis de separar – associadas historicamente e vividas como sendo estreitamente solidárias por parte daqueles que as sofrem – a ação econômica, a administrativa e a missionária” (BALANDIER, 1993, p. 110).

Repito mais uma vez que os Bororo ficaram muito impressionados com a pregação católica. Naqueles tempos essa pregação focava os Novíssimos: o ensinamento sobre as realidades últimas do ser humano, ou seja, a catequese sobre o céu, o inferno e o purgatório. Tratava-se da grandiosa preocupação com a “salvação da alma”, do medo da condenação e de como evitar esse infortúnio. Junto com o ensinamento sistemático vinha também o simbolismo, a iconografia católica, através de imagens e estampas. O tema sobrenatural cristão atingiu o imaginário Bororo e as adaptações tiveram início.

Devido aos novos costumes cristãos, os Bororo deixaram de fazer a guerra contra os seus inimigos tradicionais, os Kaiapó e, sobretudo, os Xavante. Aconteceram várias incursões dos Xavante à região dos Tachos, sendo a primeira em 1907. Estas investidas dos Xavante foram motivo de revolta por parte de alguns grupos Bororo, que culpavam os missionários e as suas orientações pacíficas (VIERTLER, 1990, p. 74).

Hartmann recolheu relatos sobre divergências desta época entre chefes e comunidade Bororo com relação à presença dos missionários. Segundo estes relatos, Viertler afirma que houve:

“insubordinação às determinações dos chefes retaliadas por envenenamentos para garantir a paz das comunidades, e saídas de Bororo para aldeias que estivessem fora do alcance dos missionários” (HARTMANN, Notas de Campo sobre Cadete e Clemente Jirie Ekureu, apud VIERTLER, 1990, p. 74).

Devido, também, à crítica dos missionários a alguns costumes culturais, entre eles o sacrifício de recém-nascidos, vários líderes se retiraram da região e foram para outras aldeias distantes do alcance dos missionários. Entre eles

estavam os chefes Major *Ika Okwoda*, *Ecoe Cereu* (Cadete), Totó, sendo que estes dois últimos eram *Aroe Etawarare* (xamãs das almas) e o *Bari* (xamã dos espíritos) Bonito (VIERTLER, 1990 p. 75).

Ecoe Cereu ou Cadete foi um influente chefe Bororo que chegou a concentrar em si as três funções de *Bari*, *Aroe Etawarare* e *Boe Eimejera*, com plena aceitação dos Bororo das aldeias nas quais viveu. Ao se afastar da Colônia dos Tachos, passou a ser requisitado por outras aldeias para conduzir rituais, purificar alimentos e transmitir a cultura tradicional. Estabeleceu relações de proximidade com Rondon, de quem recebeu o título de “Cadete”. Esta atribuição de títulos foi uma constante para com os chefes que tiveram contatos com os militares do antigo S.P.I. (Serviço de Proteção ao Índio).

Sobre o *Bari* Bonito, é certo que frequentava as colônias missionárias e outras aldeias. É possível dizer também que retornava em alguns períodos, atendendo o pedido dos Bororo. Na crônica dos missionários dos Tachos aparece no dia 22/02/1906:

“Chegou o Capitão Bonito com nove índios da Colônia Imaculada; é muito desejado pelos índios por não terem aqui Bari” (Crônica da Colônia Indígena Sagrado Coração de Jesus – Meruri – volume I, p. 34).

Conforme declarações dos Bororo atuais, realmente os *Baire* (plural de *Bari*, xamã dos espíritos) e *Aroe Etawararedoge* (plural de *Aroe Etawarare*, xamã das almas) tiveram dificuldades com os missionários dos primeiros tempos, porque estes os viam como um obstáculo à pregação católica, devido à forte influência religiosa que detinham na tradição indígena.

Os *Baire* eram figuras de grande poder, este entendido como competência espiritual de lutar contra as doenças e a morte, como capacidade de adentrar ao mundo sobrenatural para sondar os desígnios destes sobre os humanos. Colbacchini e Albisetti afirmam que “Os *Baire*, fora de suas funções, são simples índios e não têm autoridade política” (COLBACCHINI e ALBISETTI, 1942, p. 112).

Ochoa Camargo, na apresentação do citado livro “*Uke Waguu – A Cruz nas Selvas*”, diz que suprimiu “a Introdução e algumas passagens do Capítulo 13, que apresentam uma visão limitada, incompleta ou mesmo preconceituosa do *Bari*, personagem central na religião e na vida Bororo” (COLBACCHINI, 2015, p. 7).

Devido à necessidade desta supressão eu deduzo a intensidade da oposição declarada aos *Baire* daqueles tempos. Oposição declarada pela constatação do grande poder e influência que eles tinham perante os Bororo e pela necessidade imperiosa que havia de construir uma imagem negativa a seu respeito ou mesmo de silenciá-los.

No período histórico da instalação da Colônia dos Tachos vigoravam ainda pressupostos religiosos católicos baseados no demonismo. Estes provinham do período medieval com reconstrução renascentista. Esta reconstrução era profundamente escatológica, definindo-se no que ficou conhecido como milenarismo. Como considera Pompa, a ideia do demônio como absoluto senhor das almas dos indígenas era uma constante desde as primeiras reduções jesuíticas. Esta autora diz que os intermediários religiosos indígenas eram vistos como os grandes culpados pelas dificuldades da pregação evangelizadora (POMPA, 2001, p. 36). Ela esclarece:

“Desde o princípio, os missionários identificam nos caraíbas [pajés, feiticeiros] os inimigos mortais da catequese e, portanto, seus ‘maiores contrários’, para usar as palavras de Nóbrega. São eles que com suas ‘cerimônias diabólicas’ impedem aos índios de se aproximar da verdadeira fé. São eles que tornam os nativos tão ‘inconstantes’ levando os catequizados de volta aos antigos costumes. São eles que convencem os índios que o batismo praticado pelos padres provoca doença e morte [...]. São eles que organizam levantes e fuga dos indígenas das aldeias [...]. Enfim: são eles que se opõem com toda sua força e poder diabólico ao grande desenho catequético de marca escatológica, ou seja, à realização do grandioso projeto do Reino de Deus na Terra” (POMPA, 2001, p. 37).

Como depreende do texto acima, na Colônia dos Tachos foi travada uma batalha pelo poder religioso entre, de um lado, os missionários e do outro os *Baire* e *Aroe Etawararege*. Os primeiros, com sua pregação baseada na dicotomia deus/demônio, bem/mal, puro/impuro, certo/errado. Os segundos, com a polifonia dos espíritos e almas em sua convivência ritual ou cotidiana com os Bororos.

Entretanto, apesar de toda dificuldade advinda do encontro cultural, um grande grupo permaneceu com os missionários. *Uke Waguu* e *Meriri Kwada* estabeleceram relações de proximidade e se tornaram informantes dos primeiros missionários, principalmente do Pe. Antônio Colbacchini. Até mesmo alguns *Baire* decidiram permanecer na Colônia dos Tachos, junto aos missionários. Dentre alguns

líderes tradicionais estavam: *Marido Akiri*, Luiz Carlos *Kiege Eto*, *Okoge Eceba*, Artur *Ora Jokiwu* e João Garimpeiro. A atividade religiosa tradicional dos *Baire* continuava junto aos Bororo, ao mesmo tempo em que começaram a incorporar elementos do ensinamento cristão.

Diante da resistência dos Bororo em continuar suas formas tradicionais de organização social e política, apesar de aceitarem a convivência, os missionários usaram a estratégia da interferência direta no sistema de educação. Passaram a educar as novas gerações indígenas na mentalidade de cidadania e religião ocidentais. Esta era essencialmente europeia e católica.

A educação ministrada na colônia dos Tachos foi uma aplicação do método educativo de São João Bosco, fundador dos salesianos. Este santo educador italiano tinha criado um sistema pedagógico baseado no tripé: Razão, Religião e “*Amorevollezza*” (carinho). Significava a colocação do educando num ambiente (colégio, internato) onde as normas de convivência deveriam estar bem claras para serem bem respeitadas. O jovem era constantemente acompanhado por educadores que o colocavam numa situação de evitar os erros (ou pecado). E significava também que os educadores faziam as correções e davam as orientações sempre de modo muito amigável, numa atitude quase paternal. Todo o método era amalgamado pelos princípios cristãos e tinha como objetivo a sua prática em vista do que se chamava santidade. O lema que resume este método educativo é: “Formar bons cristãos e honestos cidadãos”.

Formar bons cristãos de acordo com a mentalidade religiosa da época, baseada nos sacramentos como único modo de salvação. Os sacramentos de iniciação cristã Batismo, Eucaristia e Crisma eram os principais. Formar honestos cidadãos era entendido como formar pessoas para a obediência às leis do Estado, praticar um trabalho digno e aceitar a ordem estabelecida.

O internato

Os objetivos dos missionários da Colônia dos Tachos eram, portanto, os mesmos que os salesianos da Europa e de outras cidades brasileiras já buscavam em tantas obras da congregação. Os missionários não tinham recebido nenhuma capacitação específica para o trato com culturas diferentes. Não havia essa

preocupação. A antropologia era uma ciência desconhecida pela maioria deles. A sociedade europeia era o modelo único a ser levado a todo o mundo como redenção para um modo de viver que eles consideravam carregado de ignorância e de paganismo.

O Pe. Bálzola logo sentiu a necessidade imperiosa de criar o internato para educar os meninos e meninas Bororo. Era preciso tirá-los do estado de atraso social em que viviam e formá-los de acordo com a mentalidade europeia. Era preciso tirá-los da presença dos seus pais para salvá-los de um ensinamento primitivo e inadequado. A educação dos meninos ficou a cargo dos salesianos e a educação das meninas a cargo das Irmãs Salesianas. Numa conjuntura de confiança e busca de proteção, os pais Bororo entregaram seus filhos e filhas para serem educados pelos missionários e missionárias. Foi a estratégia destes para atingir a nova geração com uma formação cultural totalmente diferente.

Em 1925, a escola chegou a ter 35 meninos e 26 meninas e uma banda musical com 30 instrumentistas. Castilho pesquisou sobre a Colônia dos Tachos e constatou que:

“A educação dada pelos salesianos era imbuída, na época, de todo o positivismo, pois acreditavam na necessidade de implantar no Brasil o modelo europeu de educação, objetivando integrar o índio Bororo na sociedade capitalista, com o espírito festivo tão apregoado por Dom Bosco. De certa forma, esta postura gerou encontros e confrontos entre os missionários, índios e a sociedade brasileira” (CASTILHO, 2000, p. 93).

A forte mentalidade positivista que reinava na época dava grande valor a um humanismo baseado na razão, no trabalho e nos seus resultados para a construção da sociedade humana. Havia a ideia de superioridade da civilização ocidental europeia, considerada a correta para todo o mundo. E havia a ideia da inferioridade para a cultura indígena, que necessitava com urgência ser emancipada para os valores e costumes da civilização. Isso era realizado na escola e na insistência para a produtividade, através do trabalho sistemático, com a noção de horário e o uso de roupas.

Viagem ao Rio de Janeiro com a banda de música dos Bororo

A aplicação concreta deste conjunto de ideias emancipatórias pode ser verificada no fato que analiso a seguir: a ousada viagem e apresentação da banda musical dos Bororo da Colônia dos Tachos na capital Rio de Janeiro. Continuando a sua política de proximidade com as autoridades constituídas, os salesianos buscaram mostrar o resultado dos seus trabalhos, conseguir mais apoio financeiro e mudar a visão negativa que havia sobre os povos indígenas.

Em 1908 o governo brasileiro do Presidente Afonso Augusto Moreira Pena programou uma grandiosa celebração para festejar o centenário da visita de Dom João VI ao Brasil e a abertura dos portos às nações amigas. Foram construídas casas e palácios numa esplanada perto da Urca, no Rio de Janeiro, com o objetivo de realizar uma grande exposição para mostrar a beleza do local e da vida do país. A exposição durou o ano inteiro e foi visitada por muitos países (CASTRO, 2014, p. 374).

O Pe. Antônio Malan, inspetor salesiano da época, teve a ideia de aproveitar essa exposição para divulgar o trabalho missionário com a apresentação de uma banda musical composta por Bororo da Colônia dos Tachos. Seria a oportunidade de mostrar os resultados da instrução que estava sendo dada e a capacidade dos povos indígenas. Seria também a oportunidade para conseguir apoio moral e financeiro para sustentar as atividades missionárias. Ele elaborou um projeto e o apresentou ao presidente da república, pedindo o custeio completo das despesas de deslocamento e estadia dos Bororo e missionários que os acompanhariam. O projeto foi aceito e os preparativos começaram (CASTRO, *idem*).

A ideia do Pe. Malan era de apresentar uma banda musical composta por indígenas Bororo que executariam variadas peças musicais, *“desde hinos sacros até a peça maior que seria o centro de todas as atenções perante o povo e perante as autoridades: a execução perfeita do hino nacional”* (CASTRO, *idem*). Os Irmãos Salesianos Domingos Montanari e Ângelo Sordi prepararam os Bororo da Colônia dos Tachos durante longo tempo.

Saíram da Colônia dos Tachos no início de maio de 1908 e só retornaram em dezembro do mesmo ano. O roteiro da longa viagem teve as seguintes partes: saíram da colônia montados em muares e foram até a capital Cuiabá. Em viagem

por rios chegaram até Corumbá. De lá, em navio maior, seguiram para Assunção, Montevideu e Buenos Aires. Nesses países já havia casas salesianas que os acolheram. Nestas cidades fizeram várias apresentações da banda musical, sendo destaque em jornais. De Buenos Aires chegaram a Santos. De Santos para São Paulo viajaram por linha férrea. Em São Paulo também fizeram apresentações da banda para autoridades civis e eclesiásticas. Nesta cidade, um fato triste aconteceu: no dia 05 de julho o pequeno Bororo Vital da Cruz faleceu, acometido por uma forte pneumonia (CASTRO, 2014, p. 379).

De São Paulo viajaram de trem para Lorena, no Vale do Paraíba, onde tiveram que permanecer um longo tempo devido a uma mudança na data de apresentação da banda no Rio de Janeiro. Nesta cidade também o mesmo fato trágico voltou a acontecer. Desta vez, devido às baixas temperaturas e a uma pneumonia fatal, mais dois Bororo vieram a falecer. Foram os Bororo Miguel Magone e seu irmão Jorge. O Miguel Magone já tinha acompanhado anteriormente o Pe. Malan em uma viagem à Europa. Estes dois jovens Bororo eram filhos do cacique *Uke Waguu*, da colônia dos Tachos (CASTRO, 2014, p. 379)

Estes fatos trágicos trouxeram muitas dificuldades para o Pe. Malan. Ele se comunicou com o Pe. Manuel Gomes, diretor do Colégio São Gonçalo, de Cuiabá, e pediu para ele, juntamente com o Pe. Bálzola, se dirigirem para a colônia dos Tachos e comunicarem imediatamente a notícia das três mortes aos seus respectivos pais. O Pe. Bálzola, que iria se encontrar com o grupo da banda no Rio de Janeiro, já se encontrava na colônia Sangradouro e quando soube da notícia, aí permaneceu esperando o Pe. Manuel Barros. Ao chegarem juntos aos Tachos, deram a triste notícia aos seus familiares, causando grande pranto e reações de luto Bororo, entre elas grandes escarificações. O cacique *Uke Waguu* chorou muito a morte dos seus filhos. *“Todos estavam tristes, mas não revoltados contra os missionários”*. Alguns *Baire* (xamãs dos espíritos) disseram ao Pe. Bálzola que, mesmo tendo acontecido tão longe, já sabiam dos fatos. Um deles tentou levantar os indígenas contra os missionários, mas, segundo o Pe. Albisetti,

“A grave desgraça mostrou à tribo e particularmente ao pai todo o carinho que os missionários tinham para com eles. O intrépido capitão empenhou-se em manter os súbditos sempre unidos aos missionários” (ALBISETTI, 1979, p. 17, apud CASTRO, 2014, p. 380).

Telegramas foram passados para o Pe. Malan, que já se encontrava no Rio de Janeiro, relatando a reação dos Bororo dos Tachos. A notícia acalmou a todos e a programação das apresentações continuou o seu curso.

No Rio de Janeiro o grupo ficou hospedado no Colégio Salesiano de Niterói. O Pe. Malan conseguiu que a banda fosse recebida pelo presidente da república, o que aconteceu no dia 26 de setembro de 1908. O Jornal do Comércio assim noticiou:

“A banda de música dos Bororos da Colônia Indígena do Estado de Mato Grosso, foi ontem ao palácio do Catete para prestar homenagem ao Presidente da República. Acompanhavam-na os revmos. Pe. Malan, superior das Missões Salesianas de Mato Grosso, Pe. João Bálzola e Pe. Helvécio Gomes, seus auxiliares e o Dr. João da Costa Marques, delegado do Estado para a Exposição Nacional. Os missionários foram recebidos na antiga sala da capela pelo Sr. Dr. Edmundo Vera, secretário do Presidente que os apresentou ao Exmo. Sr. Presidente Dr. Afonso Penna. O Sr. Presidente, depois de ter conversado com os salesianos a respeito das missões, dirigiu-se para o terraço do palácio para ouvir a apresentação da banda musical dos pequenos Bororos. Estes acolheram-no com o Hino Nacional, depois executaram várias peças ou composições clássicas que muito agradaram ao presidente. Depois disso, o índio Tiago leu uma saudação que encerrou com um glorioso “Viva o Presidente da Pátria Brasileira!” Em seguida tiraram várias fotos os salesianos e os índios junto com o Presidente da República. Ofereceram ao Presidente vários objetos indígenas e um álbum de fotos da Missão do Sagrado Coração. O presidente ficou muito impressionado e abraçou os pequenos Bororo e com eles conversou afavelmente” (CASTRO, 2014, p. 381).

Na exposição, o mesmo jornal fala da apresentação da banda:

“Executaram um vasto e belo programa no pavilhão do Estado de Mato Grosso que provocou os mais frenéticos aplausos, que se repetiam sempre mais entusiasmados também pelas saudações dos pequenos Bororos que foram dirigidas ao público” (CASTRO, 2014, p. 381).

No dia 07 de outubro o Pe. Malan proferiu uma conferência para numerosa plateia no Instituto Geográfico do Rio de Janeiro, falando sobre o trabalho salesiano nas missões. A banda dos Bororo apresentou-se mais uma vez e o Pe. Malan foi agraciado com o diploma de Sócio do Instituto Geográfico Nacional.

Depois do objetivo alcançado, começaram o longo caminho de volta para Mato Grosso. Em São Paulo, fizeram uma apresentação no Jardim da Luz, sendo a banda muito aplaudida. No Colégio Sagrado Coração de Jesus, três jovens foram batizados por autoridades governamentais.

“No último domingo de outubro, na igreja do Sagrado Coração de Jesus, foram batizados três jovens Bororos, Vitor, Francisco e Emanuel, sendo padrinhos o senador Duarte Azevedo e o Presidente da República, Afonso Pena, que se fez representar nesse ato que coroou toda a permanência deles na cidade de São Paulo” (CASTRO, 2014, p. 382).

Em seguida, retornaram definitivamente para a colônia dos Tachos.

“Ao chegarem à colônia, puderam perceber que a dor da morte dos três jovens ainda pairava sobre todos os familiares. Reiniciaram a vida normal na colônia, após sete meses de viagem percorrendo milhares de quilômetros por via fluvial, por mar, por via férrea e também no lombo de mulas. Esta expedição resultou em bons recursos para as missões poderem se manter e iniciar outras atividades” (CASTRO, idem).

A realização desta ousada expedição com a banda musical dos Bororo mostra o esforço dos missionários em integrar os indígenas ao chamado mundo civilizado.

Mesmo com as três mortes ocorridas, os salesianos continuaram sendo presença de referência e poder na aldeia Bororo. É possível afirmar que havia um sentimento de fascínio da parte dos Bororo que dela participaram, com a consequente alteração dos padrões culturais. Os jovens Bororo, sempre agindo como bons civilizados, perceberam novos horizontes no encontro com lugares, pessoas e costumes tão diversos dos seus.

Segundo Bordignon, a atuação da banda musical no Rio de Janeiro foi determinante para a mudança da mentalidade das autoridades a respeito dos povos indígenas brasileiros. Essa mudança contribuiu para a adoção de políticas indigenistas diferentes das que estavam sendo pensadas, entre elas a de extermínio dos mesmos. Bordignon afirma:

“Naquela época, um cientista de renome, Hermann von Ihering, diretor do Museu Paulista, defendia o extermínio dos índios em favor

do progresso, das ferrovias, das linhas telegráficas, em favor do assentamento dos imigrantes europeus. O debate entre correntes opostas era muito acirrado; havia quem apoiava o massacre dos índios e quem os defendia com coragem como Rondon, quem queria uma catequese leiga e quem defendia uma catequese cristã, como Theodoro Sampaio” (BORDIGNON, 2001, p. 40).

Bordignon afirma que prevaleceram as ideias de Rondon e da catequese leiga. O exemplo do trabalho realizado pela Missão Salesiana mostrava que era possível a civilização dos indígenas.

Com esses pressupostos, foi fundado o SPI, em 1910, sendo Rondon seu primeiro presidente. A catequese leiga era um conjunto de ideias positivistas, em grande voga na época, que pregava a chamada “emancipação” dos indígenas para a civilização. Mas, mesmo com a predominância dos ideais da catequese leiga no SPI, a catequese cristã pregada nas missões continuou sendo aceita, ainda que com algumas perseguições, como verificado mais tarde na extinta colônia de Palmeiras.

Vejo então, que por um lado a apresentação da banda musical dos Bororos contribuiu para evitar um massacre indígena maior do que o registrado na história. Mas, por outro lado, vejo que é também correto afirmar que a política indigenista levada adiante depois dessa época, tanto pelo SPI quanto por missionários, promoveu uma espécie de extermínio cultural dos mesmos, devido à insistente tentativa de substituição do modelo social próprio deles.

A criação do SPI (1910)

Em 1910, o governo do Presidente Nilo Peçanha criou o SPI (Serviço de Proteção aos Índios) ou SPILTN (Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais). Como o próprio nome já indica, foi um órgão criado visando não apenas os povos indígenas, mas também os trabalhadores que adentravam o interior brasileiro em frentes expansionistas de descoberta e exploração de riquezas. O seu primeiro presidente foi o Marechal Rondon, sertanista que tinha grande experiência no contato com os povos indígenas adquirido no trabalho de construção das linhas telegráficas.

Nessa época cientistas pregavam o extermínio dos povos indígenas que resistissem ao avanço da civilização. Entre eles estava o diretor do Museu Paulista Herman Von Ihering.

Os objetivos iniciais desse período de criação do SPI eram a proteção e integração dos povos indígenas que iam sendo encontrados. A fundamentação para a sua prática era essencialmente positivista, vendo os mesmos como num estágio de passagem para a inevitável “emancipação”. Para isso foram criadas colônias agrícolas com a finalidade de concentrá-los em determinados postos e capacitá-los para serem trabalhadores rurais ou proletários urbanos. Desse modo os seus territórios poderiam ser aproveitados pelos não índios, que cada vez mais se espalhavam pelas regiões brasileiras, inclusive imigrantes europeus.

Rondon, como presidente do SPI, visitou a Colônia dos Tachos em 1911, sendo acolhido pelo Pe. Colbacchini e pelos Bororo.

A queima do *Baimanagejewu* ou *Baító*

O abundante material registrado desta época possibilitaria a enumeração de inúmeros fatos da interferência missionária relacionada ao poder. Mas um deles é referencial, marcante e negativo para os Bororo e para a história do trabalho missionário.

Em 1914, o Pe. Colbacchini, então diretor da missão, conseguiu persuadir os Bororo a queimar o *Baimanagejewu* (casa religiosa central) da aldeia construída na Colônia dos Tachos. Esta casa central, foco de toda a vida social e religiosa, foi considerada “templo do demônio” e empecilho à evangelização. Ele narra este fato numa carta escrita no ano seguinte, 1915, ao superior geral salesiano, residente em Roma.

“Costumam os índios boróro erguer ao centro da sua aldeia uma cabana mais espaçosa que as outras, a que dão o nome de Baemanagegeu ou Bahito, e que, por fim de contas, não é mais que um templo do demônio. Causava-nos grande pena vê-lo sempre mui frequentado, e não cessávamos de pedir a Deus, que Se dignasse num dia não muito remoto, tirá-lo d’esta nossa Missão. Por outro lado, parecia-nos impossível a existência de uma aldeia de selvagens sem esta cabana central: e críamos mais fácil que elles abandonassem a Missão e se retirassem de novo para os seios das suas florestas, de preferencia a renunciar a este para elles inviolável

recinto. Dois dias antes da festa de Nossa Senhora da Conceição, que os nossos neophytos se preparavam para celebrar com todo o empenho e fervor, à noite fui orar diante de Jesus Sacramentado, e naquella occasião veiu-me a inspiração de propor aos índios a destruição d'aquella cabana. No dia seguinte, ao dizer Missa, pedi aos Sagrados Corações de Jesus e de Maria que me ajudassem naquella empreza. Os nossos christãos estavam todos na capella para resar as orações e os não baptisados estavam fora à espera, para depois irem juntos para o trabalho. Confesso a minha pouca fé e a minha fraqueza! Receiava que a minha proposta fosse desattendida, receiava uma desagradável negativa e estava perplexo... Mas cobreí animo e expuz o meu pensamento. A dizer a verdade, não sei as razões que apresentei. Repeti o que o Senhor me inspirava; pedi-lhes, por amor de Maria Santíssima aquelle triumpho de Christo e de Sua santa Religião, e notando nelles signaes de approvação, perguntei-lhes: - Comprehendestes? Agrada-vos assim? Quereis então que o nosso Deus reine soberano entre vós? – Sim, sim, queremos, responderam a uma [voz]. Abaixo a casa do demônio! Vendo-os tão entusiasmados, fiquei commovido, e exclamei com força: - Se realmente quereis que o demônio não continue a reinar no meio de vós, ide buscar as machadas e a picareta e deitae abaixo aquelle centro de todo o mal e pegae-lhe fogo! – Sim, bem, bem! Fogo, fogo ao Bahito, fogo ao diabo! Naquelle momento também gritaram de fora: - Sim, abaixo o Bahito, abaixo a casa do diabo, fogo, fogo! Eram os pagãos que tinham ouvido quanto eu dissera aos christãos. Pouco depois metteram-se ao trabalho, contentes e entusiastas... Aquele templo do diabo estava abatido e d'aquelle montão de paus e de palha elevou-se uma densa columna de fumo!... Estávamos na véspera da festa da Immaculada. Alguns mancebos fortes foram ao bosque e cortaram dois grandes paus para fazer a Cruz, que à noite estava prompta. O dia de Maria SS. Immaculada despontou sereno e bello. Os christãos, com exemplar piedade aproveitaram-se todos dos Sacramentos. Houve Communhão geral e dois meninos e seis adultos fizeram a sua primeira [comunhão]. Alguns dos pagãos vieram assistir a festa e commovidos invejavam a sorte dos neo-commungantes! Depois da Missa todos tiveram um bom almoço, e a festa prolongou-se por todo o dia. À tarde reunimo-nos de novo na capella para a bênção, e depois encaminhamo-nos para o sítio onde se devia erigir o signal da Redempção, symbolo perenne do triumpho de Cristo sobre Satanaz. Oito robustos boróros ergueram a pesadíssima Cruz, collocando-a no sítio marcado. Eu benzi-a segundo o Ritual, depois ajoelhei-me e beijei-a. Naquelle momento a nossa banda de musica quebrou o silencio, e as alegres notas redobram o entusiasmo. Todos, um a um, fôram beijar o bento lenho. A mim parecia-me tudo um sonho! Disse algumas palavras adequadas ao acto, que escutaram com attenção. E como eu acabei, desabafando o seu ardente entusiasmo, entraram a gritar comnosco: - Viva Jesus! Viva Maria Immaculada"! (BOLETIM SALESIANO, 1915, p. 47-48).

Há versões diferentes entre os Bororo atuais sobre este fato, algumas chegando a dizer que teriam sido os próprios missionários os que atearam o fogo. Muitos Bororos também desconhecem este fato. Este acontecimento é revelador da mentalidade que predominou no pensamento missionário antes do Concílio Vaticano II, com raríssimas exceções. As palavras abaixo, escritas pelo Pe. Colbacchini em 1939 nos dão um claro exemplo deste modo de entender religião e cidadania:

“Desde o dia do primeiro nome recebido naquele memorável batismo aos pés do símbolo santo de nossa Redenção até hoje, das radiantes belezas deste solo de palmares, da safira deste firmamento, do azul dos mares, das verdejantes florestas dos sertões, dos rios, dos montes, dos vales, ergue-se uma voz, o grito da alma do apóstolo de Cristo, do missionário que vai pelos rios, pelas matas, pelos campos intermináveis, procurando o pobre filho da floresta para despertá-lo do sono secular da ignorância e do abandono e gravar-lhe novamente na fronte o selo daquela liberdade real que o Eterno nela imprimiu. É esta admirável transformação do homem e da natureza selvagens pela virtude fecunda do Evangelho” (COLBACCHINI, 1939, p. 2).

Este fato é emblemático para a compreensão do período compreendido entre a chegada dos missionários salesianos até o início da mudança da Colônia dos Tachos para a atual aldeia Meruri.

A análise antropológica não somente deste fato, mas também de todo o período será feita, num primeiro momento, em chave funcionalista. Vejo-a como a melhor para identificar a desorientação interna provocada. Mesmo não tendo a presença e a tenacidade de um Malinowski na aldeia Bororo daquele tempo, penso ser possível considerar as mudanças acontecidas. Num segundo momento, vou analisá-lo em chave sistêmica, de modo mais amplo ao funcional, considerando também elementos internos e externos à pessoa Bororo.

Conforme visto acima, apesar do estilo romanceado e apologético, próprio do Pe. Colbacchini, é bem provável que o fato aconteceu. Mesmo que não tenha sido com a concordância e o entusiasmo dos Bororo descritos com tantos detalhes. É importante mencionar que, depois desse fato, não há nas crônicas nenhum relato sobre a reconstrução do *Baító* na Colônia dos Tachos. Este só vai ser reconstruído na aldeia Meruri, no final da década de 80, quando os missionários já tinham outra postura perante as culturas indígenas. Porém, como eu já afirmei, mesmo com a

incineração do *Baíto*, os rituais continuaram a ser realizados longe dos olhos dos missionários, em aldeias vizinhas ou improvisados para isso.

Uma tentativa de explicação pode ser feita a partir da grande sintonia dos Bororo para com a religião católica. Não foi uma sintonia doutrinal. Mas devocional. Por serem seres humanos profundamente místicos, não foi difícil incorporar à sua religião elementos do sentimento cristão. Entre estes elementos estavam a devoção a Nossa Senhora, aos santos e a impressão sobre o mistério da presença real de Cristo na Eucaristia. A religião Bororo era composta pela presença de vários espíritos e almas que interagiam com os humanos em momentos rituais. A religião cristã trazia a presença dos espíritos na forma de imagens, em momentos rituais bem elaborados e isso despertava neles uma continuidade naquilo que já concebiam como sagrado. Jesus era visto como um espírito, um espírito muito poderoso ao qual eles ainda não conheciam. Um espírito imaginado como pertencente ao mundo sobrenatural dos espíritos invocados pelo *Bari*.

Diante disso, é possível dizer que o poder de liderança do Pe. Colbacchini, mais a convivência e a pregação catequética de doze anos, levaram os Bororo naquele dia, véspera da festa de Nossa Senhora Imaculada, a obedecerem e executarem o seu intento. Acrescente-se a isso a imensa simpatia e bondade dos missionários, todos imbuídos de uma missão salvacionista.

Contudo, no sentido de mudança cultural quanto ao poder Bororo, a queima do *Baíto* teve trágicas consequências. Foi o ápice de um processo de tentativa missionária de proceder a uma substituição cultural, não sendo totalmente realizado devido à inominável força cultural e insubstituível identidade indígena.

O poder Bororo, como foi demonstrado no Capítulo I, era inseparável das outras dimensões da cultura. A partir da queima do *Baíto* a aldeia Bororo da Colônia dos Tachos não seguia mais a forma circular. Nas correspondências enviadas pelo Pe. Miguel Rua, superior salesiano de Roma, aparece bem claro as orientações sobre a construção das casas em outras formas, sem preocupação com o modelo tradicional. “*Converrà anche nel distribuire e formare le capanne aver riguardo alla simmetria, igiene e comodità*” (FERREIRA, 1993, p. 77). A simetria mencionada não se referia à circularidade, mas à preocupação com outros aspectos práticos da cultura europeia, tais como encanamento de água e controle social.

Aparece também a orientação de construir casas pequenas para os casais convertidos ao catolicismo, visando a extinção das grandes casas matrilineares que abrigavam muitas pessoas. Os missionários queriam implantar o modelo de família cristã ocidental e viam nas grandes moradias maternas um incentivo à promiscuidade. Via a mesma coisa no *Baító*, o que significou a sua destruição.

Assim, a destruição do *Baító* pode ser entendida como a destruição de todas as referências espaciais da aldeia Bororo. Com a destruição do *Baító* perdeu-se também o lugar sagrado denominado *Bororo* (pátio), lugar da realização dos grandes rituais ao ar livre. Houve uma profunda desorientação quanto ao lugar sagrado, ao lugar do sentido comunitário tradicional.

Voltando a *Adugoenau* e a Clastres, vejo que houve, na aldeia dos Tachos, a destruição do lugar do Poder Binário Transversal Inclusivo, o lugar das grandes reuniões dos chefes clânicos que faziam o uso da palavra em profundo respeito a cada clã, num processo sem simetrias. Este tipo de poder caracterizava a aldeia como lugar da ausência de poder constituído. Os Bororo tinham uma sociedade onde vigorava a unidade e a totalidade; uma forma de organização social integradora das forças diversas, integradora do justo lugar entre natureza e cultura, entre o individual e o coletivo.

O próprio Pe. Colbacchini, anos mais tarde, ao descrever a sociedade Bororo, mostrará a ausência de divisões na aldeia tradicional.

“A constituição social dos Bororos não conhece nem admite diversidade de classes. Não existem pobres e ricos, os destinados a servir ou mandar, não há proletários e patrões. Os Bororos, embora tenham e respeitem seus chefes, se consideram todavia todos iguais; formam uma só e grande família, da qual fazem parte integrante com os mesmos direitos e deveres: todos para um e um para todos” (COLBACCHINI, 1942, p. 168).

Com a queima do *Baító*, a sociedade Bororo viu nascer em seu seio o poder político ocidental, o embrião das classes sociais e novas formas de liderança, estas agora ligadas ao poder dos missionários e do governo brasileiro da época.

Os missionários detinham poder perante os Bororo na forma espiritual e na forma material. Diante da forte influência que detinham, os Bororo viam o padre

como alguém que recebia forças de um espírito mais poderoso que o deles. *Akirio Bororo*¹⁰, falando sobre as mudanças surgidas a partir do contato, afirma que:

“... na questão religiosa, foi falado de Jesus, Deus; então já percebe-se aí que nossos espíritos foi assim, [...] meio que deixados de lado, foi pregado assim sendo um Deus universal, pra todos; então, a partir daí a educação religiosa né, a gente já não começou mais assim por exemplo a ter muita crença nos espíritos que antes a gente acreditava né, que é o Bope, Aroe, essas coisas, o próprio Bari também né; então teve essa alteração aí também” (AKIRIO BORORO, 2015, p. 8)

Essa autoridade religiosa do missionário foi corroborada pela diferença tecnológica. Os missionários possuíam ferramentas, máquinas, objetos e utensílios que facilitavam e aceleravam os trabalhos. Isso causava espanto e vontade de também possuí-los, ou seja, causava o aumento das necessidades numa sociedade que antes vivia muito bem sem elas.

Sahlins diz que a chegada da tecnologia numa cultura traz a criação de novas estruturas, as quais modificam radicalmente o modo de distribuição tradicional, ou seja, a distribuição não se dá mais segundo as necessidades, mas introduz a ideia de merecimento, baseada na quantidade de trabalho executado (SAHLINS, 1983, p. 52).

A satisfação das necessidades básicas da aldeia Bororo era buscada sempre em forma coletiva, num contexto ritual, na forma de caçadas, pescarias e coletas. Com o sistema de vales segundo a quantidade de trabalho executada, a satisfação das necessidades passou a ser individual tal qual prega o sistema capitalista (CASTILHO, 2000, p. 104). Esta autora diz:

“A adesão dos Bororo ao novo sistema econômico da missão provocou uma desintegração de suas antigas instituições sociais fundamentadas no parentesco e nas formas de cooperação, que foram abandonadas para dar luz às novas famílias nucleares isoladas. Houve um rompimento do sistema econômico e social do índio, em que o grupo perdeu seu poder de polarizar os membros e controlar suas atividades. Surgiram tensões entre as gerações e entre os sexos, principalmente com a queda dos princípios que regulavam suas relações” (CASTILHO, 2000, p. 104)

¹⁰ Vanclei Akirio Bororo reside atualmente em Cuiabá. Nasceu na aldeia Meruri, é formado em Enfermagem pela UFMT e participante ativo do movimento indígena.

A queima do *Baíto* não corresponde somente à supressão do principal espaço cultural. Corresponde também à criação de novos ambientes sociais na aldeia Bororo por parte dos missionários. O dormitório, o refeitório, a igreja, o auditório, a oficina, a escola e outros tiveram o papel de substituir a cosmologia indígena. Estes novos ambientes traziam consigo outro modelo de sociedade e de relações de trabalho. As suas noções de espaço cotidiano e de espaço sagrado foram alteradas. No lugar do *Baíto*, a grande cruz concorria com os seus espíritos e almas invocados pelos *Baire* e pelo *Aroe Etawarare*. Fora da aldeia, surgiram lavouras, bem diferentes das roças tradicionais.

Com o *Baíto* destruído, a aldeia da colônia dos Tachos passou a ser um simulacro da aldeia tradicional. A função social do *Baíto* de ser o lugar de convivência dos homens solteiros e adultos foi substituída por outros espaços estranhos à cultura. A transmissão do saber passou a ser em salas de aula ocidentais, com a imposição de horários e novos educadores. O lugar privilegiado da transmissão espontânea do saber indígena foi destruído, com consequências para a vida social, política e religiosa.

Os Bororo, não se reunindo mais no *Baíto* e com a mudança da forma da aldeia, passaram a incorporar o modo ocidental de poder trazido pelos missionários. Este era baseado na ideia de Estado, tanto o europeu quanto o brasileiro. Nessa época o Brasil estava em pleno regime político da República. A ideia civilizatória consistia em obedecer às leis criadas pelo novo regime que substituíra o império. Havia a ideia de um soberano que governa sobre os seus súditos, que lhe devem obediência em forma de bom comportamento em moldes europeus e trabalho sistemático em vista do que denominavam desenvolvimento.

A mata, porém, ao redor da aldeia, continuou sem interferências, de modo que puderam manter vários substratos da cultura.

Nesse contexto de fixação numa aldeia totalmente diferente da tradicional, os Bororo resistiam culturalmente através das pescarias e caçadas. Quanto aos rituais, eles os realizavam no mato, em lugares improvisados onde recriavam a cosmologia circular da aldeia. Mas ao mesmo tempo aceitavam a convivência com os missionários, mesmo percebendo mudanças em seu modo tradicional de agir. Diante das mudanças realizavam um processo de avaliação a respeito dos

benefícios e perdas que elas implicavam. E, a cada avaliação, concluíam pela continuidade da convivência.

É possível então afirmar que o Poder Binário Transversal Inclusivo foi destruído somente no espaço da aldeia ou moradia localizada na Colônia dos Tachos, junto aos missionários. Noutros ambientes propícios, a reunião do conselho ou *Boe Eimejerage* continuou acontecendo, embora com os novos conhecimentos incorporados.

Empoderamento de novos sujeitos sociais

No campo específico do poder, posso dizer que este foi diluído na nova configuração da aldeia localizada junto aos missionários. Estes criaram uma rede de colaboradores Bororo ao seu redor. Novas pessoas, independentemente da tradição cultural, foram alçadas a cargos que antes não existiam na aldeia. Tratava-se de Bororos que iam se destacando no desempenho de certas atividades e colocados em posição de destaque. Estas pessoas circulavam ao redor dos missionários numa dinâmica de oferta de trabalho e recebimento de benefícios materiais e imateriais. Assim é que surgiram os chefes de grupos de trabalho, informantes, marceneiros, agricultores, costureiras, cozinheiras, líderes católicos, músicos, “bons alunos”. Mais adiante, na afirmação do processo civilizador, surgirão as primeiras professoras, os motoristas, os mecânicos e outros.

Os missionários, embora não sendo tiranos, adotaram o que La Boétie entendia como a ação de um grupo de pessoas ligadas ao novo poder para justamente sustentá-lo. Para serem a voz da mentalidade ocidental nos diversos níveis sociais que iam se criando (LA BOÉTIE, 2009, p. 66).

A sociedade Bororo tradicional foi se transformando numa sociedade do tipo burocrático, com as características de que nos fala Weber em sua principal classificação sobre o poder. O Estado Moderno aparecia como o lugar por excelência do que ele denominava poder legítimo, ou seja, o poder baseado em fundamentos racionais que se impunham. Na Colônia dos Tachos, este poder, mesmo com a presença de elementos religiosos cristãos, era também igualmente racional. Basta lembrar a primeira componente do método educativo de São João

Bosco (Razão, Religião e Amor). Tinha regras claras e buscava formar a pessoa indígena na emblemática figura weberiana do funcionário (WEBER, 2004, p. 61).

Aos líderes Bororo tradicionais que optaram em permanecer com os missionários só restou a tarefa de traduzir a nova situação para uma linguagem adaptada ao que já conheciam tradicionalmente sobre educação, religião, economia e sociedade. Eles, os líderes Bororo, na sua tradicional inventividade, integraram os novos acontecimentos ao seu universo e confirmaram o processo de adaptação.

É um fato inegável que os missionários, com suas ideias civilizatórias, interferiram na organização social e política do povo Bororo. Com o regime de trabalho sistemático e a pregação de uma nova religião, provocaram mudanças no sistema de autoridade das principais figuras de liderança: o *Aroetawarare* (xamã das almas), o *Bari* (xamã dos espíritos animais) e o *Boe Eimejera* (chefe ou cacique).

7. NÍVEIS EPISTEMOLÓGICOS E SIMULTANEIDADE

Analisando a organização política Bororo após seu encontro cultural na Colônia dos Tachos, vejo a necessidade de abordar este impactante encontro na perspectiva da transdisciplinaridade. Sem uma visão mais ampla da realidade humana em sua complexidade há o risco de se cair em reducionismos. Para isso recorro a Berni, psicólogo social, incentivador da aproximação da psicologia brasileira com os povos indígenas.

Em 2004, o Conselho Federal de Psicologia realizou o primeiro de vários encontros com representantes dos Povos Indígenas e seus aliados, em busca de caminhos para entender o universo mental e cosmológico destes povos. Este primeiro encontro foi realizado em Brasília, na sede nacional do CIMI, em parceria com este órgão indigenista e teve por título: Seminário Nacional Subjetividade e Povos Indígenas. Eu estava presente, junto com o José Rodrigues *Boiadowo*, indígena Bororo da Aldeia Meruri.

Lembro-me de que a preocupação dos participantes era descobrir caminhos para entender o universo mental do povo brasileiro, a começar com o dos povos originários. Criticava-se o excesso de fundamentação psicológica em autores e problemas de povos dos outros continentes, ou seja, que a psicologia no Brasil ainda estava muito atrelada a pensadores europeus e norte-americanos.

A partir de todas as reflexões resultantes desses encontros Berni elaborou orientações para uma epistemologia de acordo com a cosmovisão indígena. Ele as dirige primeiramente para a psicologia. Mas, justamente por serem transdisciplinares, valem para todas as ciências, trazendo, inclusive, contribuições para a Antropologia Política. Delas faço uso para entender a necessidade de considerar novos modos de conhecimento humanos na abordagem sobre o poder indígena Bororo.

Conforme Berni, no início destas pesquisas, o Conselho Federal de Psicologia trabalhava com o conceito de interdisciplinaridade. Mas a proposta deste autor caminhou para a transdisciplinaridade, pois ela possibilita um alcance maior do que a simples cooperação interdisciplinar.

A transdisciplinaridade é um movimento científico surgido na década de 70 que contribuiu para abordagens sempre mais integrais diante dos fenômenos humanos e sociais, num processo de religação de saberes. É um movimento que pretende superar a ditadura do cientificismo empírico, baseado no Princípio de Não Contradição clássico, considerado hoje como insuficiente e reducionista diante da complexidade do Real. Supera a interdisciplinaridade, porque está situada num contexto para além das disciplinas.

Em 1994, no I Congresso Internacional da Transdisciplinaridade, realizado em Portugal, foi elaborada a Carta da Transdisciplinaridade, a qual passou a ser referência para os passos futuros. Esta carta enfatizou as suas ideias básicas: é contrária ao reducionismo, valoriza o diálogo e o respeito às diferenças e prega que a pesquisa científica seja pautada por rigor, tolerância e abertura (BERNI, p. 2010, 291).

A transdisciplinaridade não se opõe à especialização das disciplinas, porque depende delas para existir. Mas foge do dogmatismo das ciências que reduzem a verdade às leis matemáticas somente a partir da dimensão física. Pelo contrário, está empenhada em buscar uma unidade do conhecimento (IDEM).

Berni, citando Nicolescu¹¹, aponta três eixos axiomáticos para a Transdisciplinaridade:

¹¹ Basarab Nicolescu, nascido em 1942, na Romênia, é um grande defensor da reconciliação interdisciplinar entre ciências e humanidades. Adotou a lógica do Terceiro Incluído em suas pesquisas no campo da Física.

A) O Eixo Ontológico. Há na natureza e no conhecimento da natureza diferentes Níveis de Realidade e consequentemente diferentes Níveis de Percepção da realidade.

B) O Eixo Lógico. A passagem de um Nível para outro só é possível através da lógica do Terceiro Incluído. Este considera e ao mesmo tempo amplia o Princípio de Não Contradição clássico ao buscar a solução para as contradições num outro Nível de Realidade, superando a dualidade racional e fazendo surgir outras explicações.

C) O Eixo Complexo. O conjunto completo dos Níveis de Realidade e dos Níveis de Percepção forma uma estrutura complexa, onde cada nível é o que é porque todos os demais níveis existem ao mesmo tempo (IDEM, p. 292).

Berni diz que *“o conceito de nível de realidade é o ponto central da metodologia transdisciplinar, entretanto, os três eixos estão intimamente ligados”*.

Ao introduzir a noção de nível de realidade no campo da ciência, a transdisciplinaridade se harmoniza com o conceito pré-moderno de Grande Cadeia do Ser, enunciado por Lovejoy¹². Ou seja, com este autor os enunciados da Grande Cadeia do Ser propõem um retorno à epistemologia que vigorava antes da predominância do pensamento lógico ocidental. Era uma epistemologia abrangente. A Grande Cadeia do Ser é *“uma estrutura multidimensional, onde Níveis de Realidade superiores abarcam e contêm Níveis de Realidade inferiores numa grande hierarquia ou holarquia”* (BERNI, 2010, p. 281).

Berni explica a estrutura e as relações entre os Níveis de Realidade e Níveis de Percepção:

“Níveis de Realidade são estruturas complexas regidas por leis próprias que lhe conferem consistência. Tais leis são estruturadas a partir de lógicas próprias acessíveis por meio dos Níveis de Percepção, formando um todo complexo, ou nas palavras de Arthur Koestler, citado por Wilber (1998), hólons ‘inteiros que são simultaneamente partes’, pois fazem parte de um todo maior. Embora cada nível tenha uma lógica própria e uma consistência, eles são per se incompletos. A compreensão dos níveis só é possível a

¹² Arthur Oncken Lovejoy (1873- 1962) foi filósofo e historiador norte-americano.

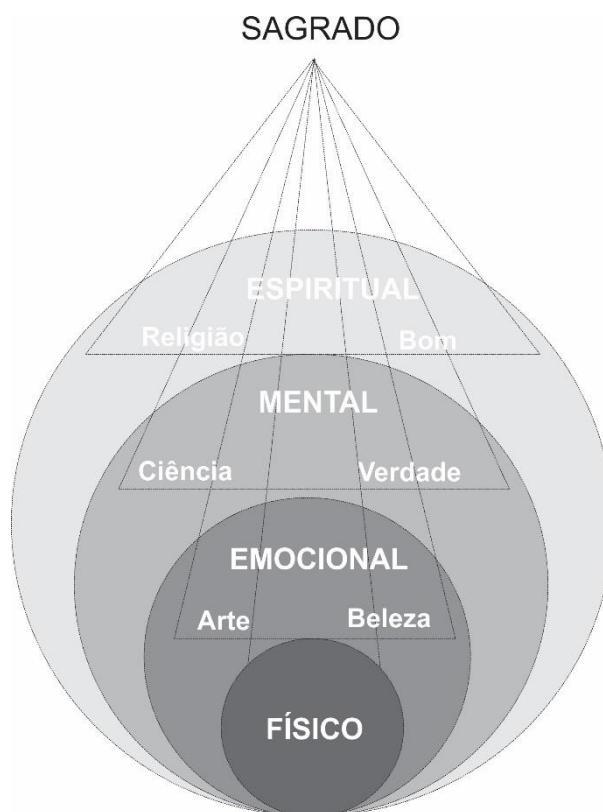
partir de uma compreensão lógica dessa incompletude que se faz por meio da ‘lógica do terceiro incluído’” (BERNI, 2010, p. 292).

Fundamentado em Nicolescu, afirma que os Níveis de Realidade existem todos ao mesmo tempo. Mas nenhum deles carrega em si a capacidade de explicar todos os outros. Com isso surge um novo Princípio de Realidade, a partir da coexistência da pluralidade complexa e da unidade aberta. Esse novo Princípio de Realidade dá origem a uma nova perspectiva para a Religião, a Política, a Arte, a Educação e a vida social (NICOLESCU, 2005, p. 6, apud BERNI, p. 292).

Este novo Princípio de Realidade é formado pelos infinitos Níveis de Realidade junto a seus respectivos infinitos Níveis de Percepção. Níveis de Percepção são as lógicas (não clássicas) que permitem compreender os Níveis de Realidade. A transdisciplinaridade estuda os Níveis de Realidade a partir dos Níveis de Percepção (estados de consciência) a eles associados. Os Níveis de Percepção correspondem ao sujeito transdisciplinar que capta os Níveis de Realidade. Portanto, há uma unificação entre sujeito e objeto (IDEM, p. 293).

Cada Nível de Realidade possui uma lógica própria. Mas como cada nível, dentro da Grande Cadeia do Ser, é por si mesmo, incompleto, a sua lógica própria será também insuficiente. Para resolver um determinado problema no limite da compreensão lógica de um nível será preciso entrar na lógica de outro nível. Um paradoxo surgido será resolvido num outro Nível de Realidade, possuidor de outra lógica.

Os Níveis de Realidade são “inteiros-partes”, desde o mais baixo até o mais elevado. Mas eles estão unidos por um elemento comum, que é o Sagrado, denominado de “zona de não-resistência absoluta”. Pode ser comparado a um colar, cujas contas estão unidas por um fio, e este permite ver a beleza do mesmo em seu conjunto, inclusive com as belezas individuais. Este fio corresponde ao Sagrado, àquilo que está oculto, mas que perpassa todos os níveis e os mantém coesos. O Sagrado não se submete a nenhuma redução e a nenhuma lógica. Desse modo, a Transdisciplinaridade reabilitou o Sagrado para o campo da Ciência (IDEM, p. 294).



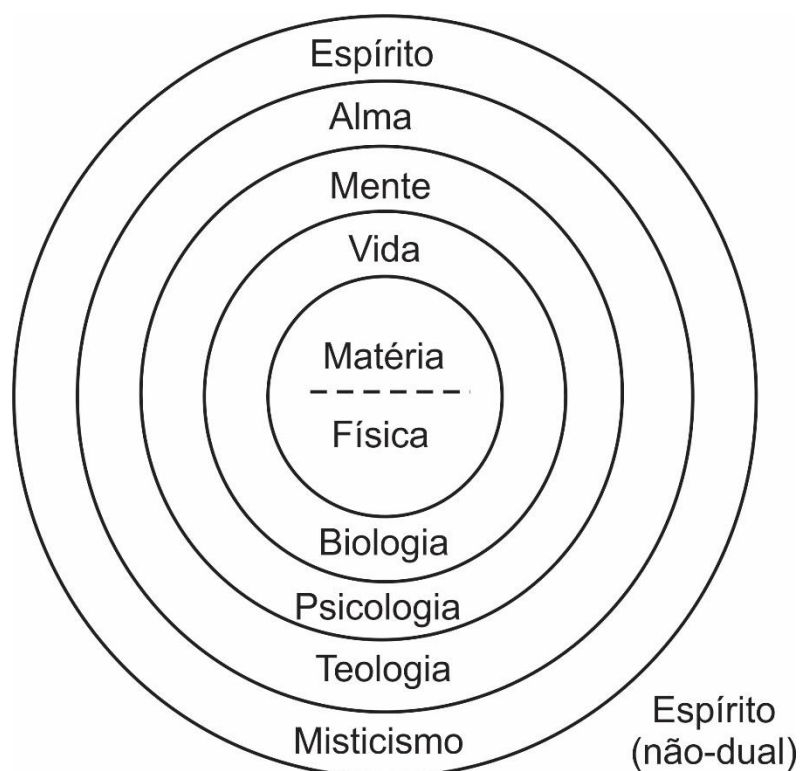
A Grande Cadeia do Ser, na concepção de Lovejoy. (Fonte: BERNI, 2010, p. 282)

Berni afirma que uma epistemologia indígena deve ser buscada considerando os diversos Níveis de Realidade da Grande Cadeia do Ser. Para uma compreensão da mentalidade indígena, verificada mesmo nos processos de encontro cultural, é preciso entender que ela não segue o princípio de identidade clássico do racionalismo ocidental.

Uma disciplina é diferente de uma cultura. Uma disciplina tem por objeto apenas uma parte da realidade, a qual foi apreendida mediante um método. A disciplina não possui a dimensão ontológica. Usa apenas a lógica e esta segundo o modelo clássico. A disciplina considera apenas um fragmento de um Nível de Realidade, com apenas um Nível de Percepção (IDEM p. 295).

Uma cultura indígena, ao contrário de uma disciplina científica, devido ao seu caráter holístico, traz uma compreensão total da realidade, por possuir as outras dimensões que compõem o Real (IDEM, p. 295).

A seguir, Berni apresenta o Grande Ninho do Ser, numa versão ocidentalizada que Wilber¹³ fez da Grande Cadeia do Ser, de Lovejoy. Reproduzo-o abaixo:



O Grande Ninho do Ser. (Fonte: WILBER, 2007, p. 20)

Berni apresenta uma definição de cultura a partir de Coll; para este seria o:

“Conjunto de valores, crenças, instituições e práticas que uma sociedade ou grupo humano desenvolve num certo momento do tempo e do espaço, em diferentes campos da realidade, a fim de assegurar sua sobrevivência material e a plenitude espiritual, tanto individual quanto coletivamente” (COLL, 2002, P. 76, apud BERNI, 2010, p. 296).

Nesta definição é possível constatar a consideração tanto da realidade material quanto da imaterial ou sagrada.

Berni diz que toda cultura, principalmente a indígena, faz uma interpretação completa e complexa do Real a partir de três dimensões ontológicas:

¹³ Ken Wilber realizou estudos comparados entre diversos sistemas psicológicos das tradições esotéricas ocidentais e orientais.

1) Dimensão Mito-Simbólica. Trata-se de uma forma particular de consciência que se situa além da lógica. Abarca três realidades: o homem, o cosmos e o divino.

2) Dimensão Lógico-Epistêmica. Refere-se à consciência de tudo o que pode ser pensado, ou seja, os conceitos, os signos, os termos. As disciplinas pertencem a esta dimensão.

3) Dimensão Mistérica. Refere-se àquilo que não se poder definir, àquilo que não se submete à redução. Trata-se do Sagrado, o totalmente outro (BERNI, 2010, p. 296).

A civilização ocidental usa sobremaneira a dimensão lógico-epistêmica e isso os grandes conflitos surgidos nos encontros interculturais.

Embora as culturas indígenas apresentem muitas diferenças e especificidades entre si, Berni vê, no entanto, que no Brasil elas já se acostumaram a se chamar entre si de *“parentes”*. Segundo ele, isto não acontece somente por habitarem o mesmo território, mas se dá *“por compartilharem uma mesma abordagem epistemológica para sondar a Grande Cadeia do Ser”* (IDEM, p. 298).

Esta epistemologia se baseia muito mais na dimensão Mito-Simbólica do que na Lógico-Sistêmica.

Citando Viveiros de Castro, Berni diz, por exemplo, que para o pensamento ocidental a diferença entre um homem e um animal acontece no nível ontológico ou da alma, pois o animal não pensa; e a igualdade estaria no nível físico, pois ambos possuem um corpo. Já para os povos indígenas acontece o contrário, pois eles veem a diferença no corpo; a alma, tanto a dos homens quanto a dos animais se equivalem, por terem convivido juntos em tempos mitológicos, ou seja, num outro Nível de Realidade. Berni diz que no primeiro caso há uma descontinuidade metafísica ou espiritual entre o homem e o animal. No segundo caso, o dos povos indígenas, há uma descontinuidade física. Para eles há uma continuidade anímica e uma descontinuidade física. Tudo isso é verificado na análise mitológica e ritual destes povos (IDEM, p. 299).

Segundo esta epistemologia e os mitos indígenas, *“os animais um dia foram tão humanos quanto os homens o são, por isso é possível que se comuniquem com seus espíritos”*. Isso pode ser observado na importância ritual que dão à caça ou à

pesca. Durante estes rituais entra em ação o Xamã, pois ele é a pessoa capacitada para “*cruzar a fronteira entre os mundos (Níveis de Realidade) e acessar a humanidade do não humano*” (IDEM).

Berni mostra que com isso fica evidente a diferença entre a epistemologia ocidental e a indígena:

“A visão indígena é, entretanto, cosmocêntrica. Esse fato tem implicações muito importantes do ponto de vista epistemológico, pois promove uma união do sujeito com o objeto, elemento que, como se sabe, encontra-se separado no cientificismo ocidental, mas unido do ponto de vista transdisciplinar” (IDEM, p. 300).

E ele explica:

“Desta forma, os animais e demais seres sobrenaturais são sujeitos, porque também são humanos. Isto leva a outra perspectiva importantíssima, ou seja, a de que há uma só cultura, a cultura humana, o que variam são as naturezas. Em termos transdisciplinares, poderia se dizer que a cultura corresponde ao Real e dele emanam os múltiplos Níveis de Realidade (naturezas)” (IDEM, p. 300).

Na cultura Bororo é possível verificar que os seus membros não só consideram como fazem uso na prática dos Níveis de Realidade abordados por Berni. Na realização dos rituais, principalmente o *Itaga* (funeral), há o encontro de espíritos e almas com o mundo dos vivos. Esse encontro constitui uma realidade espaço/temporal entre dois níveis, o material e o imaterial, possibilitado pela dimensão sagrada, aquela que une, consola e fortalece os Bororo. E mesmo em fatos cotidianos, à primeira vista puramente materiais, são revelados elementos de outros níveis da sua complexa compreensão do Real.

Por exemplo, na proibição de consumir alguns animais como alimento, é possível ver a ligação sagrada de um nível a outro que estes alimentos reservados ao *Bari* (xamã) revelam. Ou mesmo na ação do *Bari*, no caso da queda de um meteoro, como o personagem que apazigua os dois mundos (níveis) material e sobrenatural.

Lembro-me também quando um jovem embriagado morreu afogado ao tentar atravessar um rio. A explicação que os seus parentes biológicos deram de imediato consistiu em dizer que tinha sido ação dos *Aroedoge* (espíritos), a pedido de algum Bororo que o invejava. Eu, com meu pensamento racional de causa-efeito só enxergava a embriaguez. Eles, ao contrário, usavam uma lógica pertencente a outro Nível de Realidade que supunha a ação de agentes sobrenaturais.

No campo político, o chefe é uma pessoa concreta que traz em si realidades sagradas estabelecidas desde tempos imemoriais. A própria atividade de chefia só é entendida a partir de mais de um nível de realidade e não se reduz a mera atividade humana.

Alguns chefes Bororo aceitaram a presença missionária e suas influências depois de um elaborado processo de avaliação. Eles consideraram elementos materiais pertencentes a um Nível de Realidade. E, ao mesmo tempo, consideraram elementos de outro nível, o espiritual, do qual os missionários eram portadores de diversos significantes e significados.

Como já comentei no início deste capítulo, Balandier aponta a dificuldade em delimitar o domínio do político nas culturas originárias, principalmente as clânicas. Para estes casos, a dimensão política encontra-se diluída no sistema social (BALANDIER, 1980, p. 43). No caso dos Bororo, vejo que até mesmo em âmbito pessoal os Níveis de Realidade e de Percepção determinam o modo diluído da ação política: a atividade de chefia geralmente era exercida ao mesmo tempo que outras, pertencentes a outras dimensões, principalmente as religiosas. Assim estabelecia o papel do *Boe Eimejera* (chefe).

A tentativa de entender o universo indígena sob outro método epistemológico encontra também sintonia no conceito de simultaneidade. Este conceito é usado por Novaes, que o aprofundou em seus trabalhos com o povo Bororo de várias aldeias, inclusive os da Aldeia Meruri.

Segundo Novaes, a convivência dos Bororo com os missionários é explicada pela ideia de simultaneidade, uma característica presente na sua cultura e amplamente verificada nos *Bakarudoge* (mitos) e na vida ritual (NOVAES, 2001, p. 12).

Ela diz que na cultura Bororo há vários exemplos de tropos ou metáforas. Estes seriam “*figuras de linguagem que operam no sentido (significado) das*

palavras e não na forma (significante)”. Por exemplo, no ritual do funeral, o *Aroe Maiwu* (representante da alma do Bororo falecido) é uma pessoa do mundo dos vivos que tem, ao mesmo tempo, o significado da alma nova, recuperada pelos cantos e danças para viajar em paz para o seu destino definitivo. O *Aroe Powari* é um instrumento musical feito com uma cabacinha, mas que representa a alma do falecido e possui costumes rígidos sobre o seu cuidado e sobre o seu uso após o funeral. É costume na cultura Bororo que uma pessoa de um clã represente os heróis de um outro clã da metade oposta. Ao fazer isso ela reforça a sua própria identidade pessoal e clânica (IDEM).

No encontro intercultural o processo dos tropos teve uma continuidade. A simultaneidade é verificada na aceitação da convivência, mantendo, porém, a própria identidade. É possível dizer que os Bororo tinham a capacidade de, conscientemente ou não, viver uma contínua representação (IDEM). Basta ver que a EB1 traz 42 páginas sobre o vocábulo “*Aroe Etawujedu*” (representação dos espíritos, das almas ou dos antepassados Bororo) (EB1 1962, p. 120-162).

Ainda segundo Novaes, “*em vários aspectos da cultura desta sociedade dual, duas ideias de coisas diferentes agem juntas, através de uma única, e o sentido que deve ser depreendido deste processo é a resultante desta interação*” (IDEM).

Assim entendo que aconteceu também na dimensão do poder. O povo Bororo passou a conviver estrategicamente com os missionários. O chefe Bororo não foi suprimido. Ele agia normalmente na aldeia, mas ao mesmo tempo o povo convivia com o chefe *Braedo*, o padre diretor da colônia do Tachos. *Akirio Bororo*, falando sobre essa simultaneidade de poder, diz:

“Tinha essa ligação, esse intercâmbio entre os salesianos e o líder Bororo; conversava com ele e ele falava pros demais na língua mesmo, não em Português; às vezes ele tinha um entendimento a mais né, conseguia entender os gestos, o que os padres estavam querendo dizer, e o líder, o cacique ou Boe Eimejera do momento, que simplesmente podia ser aquele que entendia mais né, então ele pegava e passava para os demais. Então podia ser aquele que tinha mais proximidade dos salesianos” (AKIRIO BORORO, 2016).

Entendo então que o poder do *Boe Eimejera* teve um processo de continuidade na aldeia, manifestado na convivência junto aos missionários.

O poder religioso do *Aroe Etawarare*, tal qual o do *Bari*, também perdeu importância, sendo questionado sobre a sua necessidade, já que os padres, na celebração dos sacramentos cristãos, passaram a ser os novos intermediadores entre o céu e a terra.

Contudo, ele continuou a exercer o seu papel espiritual na realização dos ritos funerais como xamã da alma do Bororo falecido e em outros momentos rituais da aldeia. A sua ação passou a ser de modo escondido, em pequenas aldeias provisórias e distantes do controle dos missionários. Houve, então, uma continuidade que eu adjetivo como sendo “de resistência” (realizar às escondidas os rituais), dentro do princípio da simultaneidade (aceitando as práticas espirituais dos missionários).

Sobre o poder do *Bari*, houve um processo quase nulo do que estou tratando como simultaneidade. Para com o *Bari* houve diminuição de prestígio e conseqüentemente de poder. Devido ao acento muito grande da pregação religiosa católica, alguns destes foram afastados. Outros permaneceram e tiveram que operar várias modificações em suas ações. *Akirio Bororo*, comparando os Bororo que ficaram com os missionários com os que não ficaram, diz que permaneceram com os missionários somente os *Baire* “mais fracos” e menos apegados à tradição.

“Ficaram também, que eu falei, vamos dizer assim, então ficou aqueles mais fracos vamos dizer assim, espiritualmente, porque eles não estavam totalmente entregues à cultura igual aqueles que vieram pra cá, já com a influência de que teriam outros espíritos também, então de uma maneira mais fraca...” (AKIRIO BORORO, 2016).

La Boétie, ainda no século XVI, escrevia com surpresa que não entendia a submissão dos seus conterrâneos aos detentores do poder. Ele denominava como “servidão voluntária” a resignação dos súditos diante dos soberanos. Ele via no passado, em outras sociedades, e no presente da sua realidade que “*nenhum poder consegue dominar e explorar uma sociedade por muito tempo sem a colaboração, ativa ou resignada, de uma parte importante de seus componentes*”¹⁴.

La Boétie ajuda a compreender o que aconteceu com o poder Bororo na Colônia do Tachos e os desdobramentos posteriores. La Boétie viveu a época dos

¹⁴ Expressão de Casemiro Linarth, jornalista, escritor e formado em Filosofia, introduzindo o “Discurso da Servidão Voluntária”, de Étienne de La Boétie.

primeiros contatos dos europeus com as culturas originárias. Ele construiu suas reflexões políticas também com as informações que chegavam através dos grandes navegadores que narravam os costumes dos novos povos encontrados.

Os Bororo já tinham a prática tradicional de obedecer aos seus chefes. Obedeciam ao *Bari*, detentor do maior poder na aldeia, um poder de vida ou morte, já que ele incorporava o seu *Waire* (espírito) que o tinha escolhido e nele agia. Obedeciam ao *Aroe Etawarare*, xamã das almas dos falecidos que habitavam os mundos supranaturais de *Bakororo* e *Itubore*. Obedeciam ao *Boe Eimejera*, chefe político do cotidiano. Embora fosse uma obediência baseada na liberdade, era natural para eles serem guiados por alguém investido de autoridade. Essa aparente submissão estava dentro de um conjunto social que era regulado pelas próprias pessoas, de modo que o poder destas figuras de autoridade não extrapolava o específico papel de cada uma. Autoridade sagrada ou autoridade humana não se impunham como um poder absoluto exterior à sociedade.

Desde 1719, quando se encontraram com os “civilizados” que vieram primeiramente para suas terras na região da atual cidade de Cuiabá, os Bororo passaram a conhecer outro tipo de poder: o poder que admite e exige uma autoridade hierárquica. Aos poucos foram assimilando elementos dessa nova maneira de organização (ou desorganização!) social. As distinções através de uniformes promovidas por Rondon e outros militares influenciou em novas formas de prestígio. Os nomes Capitão, Major, Cadete e outros também provocaram as mudanças.

A significação sagrada que deram aos missionários levou-os a assumir a nova forma de organização política. Os missionários passaram a ter poder e a fazer distinção entre corretos e incorretos, de acordo com a maior ou menor assimilação da religião cristã e dos novos pressupostos econômicos advindos da mudança no regime de trabalho.

Assim é possível entender a sintonia criada entre Bororo e missionários. Mas, nesse novo regime de poder, a autoridade se impôs, foram criadas assimetrias sociais e políticas com base na religião ressignificada. Os Bororo continuaram a agir como se estivessem na aldeia tradicional, unitária e indivisa. Passaram a aceitar a liderança dos padres como numa extensão de sua aldeia tradicional. Viam os

missionários como sujeitos externos que vieram protegê-los e os incorporaram nas suas estruturas sociais e de poder indígena.

Com isso penso explicar o que parece à primeira vista, na linguagem de La Boétie, como submissão ou servidão voluntária. Na dimensão política tradicional os Bororo já tinham o modo de se relacionar com os chefes. Há relatos de que muitas vezes aldeias inteiras, sem reclamar, realizaram aventuras insólitas sob a influência de grandes chefes carismáticos.

Então, diante destes fatores culturais e históricos, os Bororo dos Tachos aceitaram a liderança dos missionários. Por parte dos que ficaram não houve negação, nem fusão, mas simultaneidade.

Mau Encontro

Clastres, na década de 70, releu La Boétie e tentou entender o que aconteceu na história da humanidade que levou as pessoas a renunciar ao seu estado de liberdade e a aceitar e até mesmo colaborar com o governo autoritário de uma pessoa ou de um pequeno grupo. La Boétie tinha identificado uma atitude de “servidão voluntária” na Europa, onde na maioria dos países, paradoxalmente, um tirano governava uma nação inteira. Ele não entendia como um somente dominava sobre tantos. Não entendia como o povo, mesmo sendo maioria, se sujeitava ao domínio de apenas um governante, sofrendo na própria pele graves consequências e não se rebelando.

La Boétie entendia a pessoa humana como um ser para a liberdade e não para a servidão. Causou inquietação ao afirmar que a servidão voluntária estava presente em todas as sociedades. Clastres, considerando esta constatação, diz que em base a ela é possível imaginar o seu contrário, ou seja, que exista ou existiu uma sociedade sem a servidão voluntária (CLASTRES, 2004, p. 108).

Por isso, ele, analisando o processo de colonização nas sociedades originárias da América do Sul, diz que, se no século XVI La Boétie não conseguiu identificar o acontecimento que provocou a mudança da liberdade para a servidão, aqui na América é possível nomeá-lo. Houve historicamente um fato que levou as sociedades originárias a passar de um estado de liberdade para um estado de

dominação e servidão. Para Clastres este fato foi a chegada dos conquistadores europeus e o doloroso processo de colonização (CLASTRES, 2004, p. 110).

La Boétie não explicou claramente o que teria provocado esta infelicidade na espécie humana. Ele fala vagamente, em forma de pergunta, que teria sido um Mau Encontro, um acidente ou uma fatalidade. Clastres retoma a ideia deste trágico Mau Encontro e o coloca dentro da história do colonialismo. O Mau Encontro não se deu de forma gradativa. Foi algo trágico e inesperado.

Para ele a chegada das sociedades europeias à América foi uma tragédia que trouxe a privação da liberdade para os povos indígenas. Foi um Mau Encontro que trouxe a presença e atuação do poder absolutizado, um poder externo à sociedade. Um poder não mais originado da própria sociedade e por isso mesmo prejudicial a ela. Do mesmo modo que já era prejudicial nas sociedades europeias, aqui também foi a causa das profundas transformações produzidas nas sociedades ameríndias.

Os missionários foram, a seu modo, a presença do Estado, do Mau Encontro, da fatalidade. Vieram implantar a sociedade dos desiguais, das classes, da assimetria social. Consciente ou inconscientemente, trouxeram a divisão numa sociedade unitária que não admitia a existência do poder instituído. Os Bororo, ao integrar o novo sistema de organização política fazendo uso da sua capacidade de simultaneidade, entraram na nova e perversa mentalidade da divisão social que lhes foi ensinada como a correta.

8. A TRANSFERÊNCIA DA COLÔNIA DOS TACHOS PARA A ALDEIA MERURI

Em 1923, a colônia dos Tachos começou a ser transferida para outra região, distante cerca de 10 km, às margens do *Kujibo Pó Rurureu* (Rio Barreiro), onde está instalada até hoje, recebendo o nome de Aldeia Meruri (morro da arraia). A transferência completa se deu por volta de 1934. Teve como principais causas a diminuição da água dos pequenos córregos dos Tachos, a diminuição da fertilidade das terras e a necessidade de maior acesso às estradas. Sobre esta transferência o Pe. Albisetti narra:

“O terreno às margens do Barreiro, porém, perdera a primitiva fertilidade. Pouco distante, às margens do Barreiro, havia uma mata muito boa. Começaram a surgir as plantações. Os Bororos gostaram do lugar e aí surgiu a nova aldeia: Meruri. Em 1934, abandonando definitivamente os Tachos, onde o Pe. Bálzola recebera os primeiros Bororos, o nome de ‘Colônia do Sagrado Coração’ foi dado à de Meruri. A nova colônia foi crescendo. Fizeram-se grandes plantações, a alegria e a paz voltaram a reinar entre os Bororos” (ALBISETTI, 1979. p. 27-29, apud CASTRO, 2014, p. 660).

Em Meruri, a construção das casas continuou seguindo a mentalidade dos missionários, não na forma circular tradicional, mas em fileiras. Atualmente, a aldeia tem o formato de um U, já quase completando um quadrado. O lado não preenchido pelas casas dos Bororo está quase todo preenchido pelas instalações da Missão Salesiana. *Kudu* explica a construção das casas em ruas como exigência técnica para o encanamento da água: *“As casas em Meruri foram feitas em duas fileiras, no começo, o lado Sul e lado Leste, por causa do encanamento de água”* (KUDU, 2016, p. 3).

Ao longo dos anos foram construídos os ambientes dos missionários e das missionárias, a escola, o hospital, a serraria, a usina hidrelétrica, a farinheira, a canalização de água para as casas.

Abertura do internato para estudantes não índios

Em 1935, a pedido das famílias que moravam na redondeza, o internato foi aberto para acolher estudantes não índios da região. Castro, comentando essa abertura não só em Meruri, mas também em Sangradouro, afirma:

“Tornaram-se escolas regulares e a presença dos filhos dos fazendeiros ou garimpeiros como internos promoveu um contato permanente dos civilizados e índios nas salas de aula, no pátio da missão, nas funções religiosas, nas festas e em outras atividades escolares” (CASTRO, 2014, p. 726).

Na visão de alguns anciãos Bororo que eram estudantes naquela época, aconteceram problemas de convivência, com prejuízo para os alunos Bororo.

Durante o funcionamento do internato aconteceu a proibição da língua Bororo nos seus ambientes. Em 1937, com o Estado Novo do Presidente Getúlio

Vargas, foi determinado o uso exclusivo da Língua Portuguesa em todos os estabelecimentos de ensino. As escolas dos centros urbanos não reagiram; tampouco as escolas missionárias; simplesmente obedeceram ao governo. O prejuízo cultural foi grande e o povo Bororo se viu diante de mais uma agressão à sua cultura.

O ancião *Kugo Cereu* relata a sua experiência junto aos colegas não índios no internato:

“No internato havia cerca de 70 meninos, sendo somente uns 18 os meninos Bororos. Os outros eram filhos de brancos, das fazendas e cidades vizinhas. Os meninos Bororos faziam grupinhos e conversavam em Bororo. Mas os meninos brancos contaram para o assistente salesiano que os meninos Bororos estavam falando mal deles. Então, o assistente vinha e punha os meninos Bororos de castigo: na coluna ou ficavam sem comer. Quando eu voltava para casa, o meu pai Coqueiro pedia para eu falar em Bororo e não em Português. O meu pai cortava o meu cabelo no formato da cultura Bororo. Arrancava as sobrancelhas e até os cílios dos seus olhos, conforme costume Bororo. Dizia que o rosto de Bororo não era para ficar como o de macaco, com pelos, mas lisinho, como o dos periquitos. Eu ficava, então, em dúvida sobre qual orientação seguir: a dos missionários ou a do meu pai. Então, decidi seguir as duas. Por isso, graças ao meu pai, eu aprendi bem a língua Bororo e a nossa cultura. Com os missionários, aprendi bem a língua portuguesa e a fé cristã” (KUGO CEREU. Relatório de Campo, 2015, p. 23).

A Aldeia Meruri continuava a sua história em meio aos encontros e desencontros de duas culturas convivendo em situação de adaptações, resistências e ressignificações.

Em 1952, a aldeia passou a contar com os voos regulares do CAN (Correio Aéreo Nacional), facilitando a comunicação e os deslocamentos.

Continuação dos rituais funerários nos arredores de Meruri

Tanto nos Tachos, quanto em Meruri, a cultura Bororo permaneceu resistente, apesar dos indígenas terem aceitado a presença dos missionários. Há relatos de que os Bororo levavam o corpo dos seus mortos para pequenas aldeias improvisadas somente para a realização dos funerais, longe dos olhos dos missionários, que queriam o sepultamento comum. Kugo Cereu relata:

“Eu me lembro de que quando ainda era criança (menos de 10 anos) os missionários proibiam a realização do funeral Bororo. Quando alguém morria, os missionários queriam que fosse enterrado logo, no cemitério cristão. Diziam que os ritos de funeral eram superstições. Mas os Bororos, escondidos dos missionários, levavam o corpo de alguns falecidos para um lugar próximo à barra do Córrego Fundo com o Córrego Barreiro. Lá havia uma pequena aldeia, não em forma circular, mas com o Bororo. Então, faziam o ritual do funeral, por três ou quatro meses. Eu me lembro de que, embora fosse criança, acompanhei o meu pai Frederico Coqueiro, para a realização destes rituais. Eu ficava ao lado dele durante alguns cantos. O meu pai tocava o Bapo. Eu ficava assustado e com pena dos Bororos, quando eles se cortavam. Os Bororos não concordavam com a proibição dos missionários, mas os respeitavam muito. Eles diziam, uns para os outros, que o padre era um Bari, que tinha muito poder espiritual e que precisava ser obedecido. Quando estavam longe dos missionários, entre eles, defendiam a realização do funeral. Quando estavam perto, concordavam com os missionários nos seus ensinamentos contra o funeral. Havia castigo para os Bororos que participavam dos rituais: aos sábados, não recebiam o cartão de papel (uma espécie de moeda interna) que dava direito aos alimentos” (KUGO CEREU, Relatório de Campo, 2015, p. 22).

No depoimento de Kugo Cereu, numa situação que ele próprio vivenciou, aparecem bem claros os elementos do processo de simultaneidade. A atitude dos Bororo de concordar com os missionários na frente deles e depois proceder de modo diferente não deve ser entendido sentido moral, como falsidade, mas como a possibilidade de conviver com dois discursos, ambos necessários e possíveis; um convivendo ao mesmo tempo que o outro para a manutenção do poder social. Simultaneidade de palavras e ações que já faziam parte do Modo de Ser Bororo.

Pode ser entendido também como um movimento de Autorrepresentação que os Bororo realizaram. Diante da situação extraordinária de proibição da sua vida ritual e da necessidade de continuar recebendo a ajuda material dos missionários, elaboraram uma nova imagem de si mesmos para apresentá-la aos seus novos interlocutores sociais.

Akirio Bororo Kejewu (Tiago Marques Aipobureu)

Nesse processo de resistência cultural merece destaque a criação da aldeia Okwaboareuge Eiare (gruta dos peixes cascudos), dentro do território de Meruri, nos arredores do Córrego Fundo, por Tiago Marques Aipobureu. São inúmeras as fontes

que tratam sobre este personagem Bororo. Grande é a bibliografia das Ciências Sociais em torno da sua impressionante história de vida.

Akirio Bororo Kejewu¹⁵ era o seu nome cultural. Pertencia ao clã dos Bokodori, da metade Ecerae, Norte da aldeia. Nasceu provavelmente em 1897.

Ele mesmo relatou aos missionários que nos seus primeiros meses de vida foi um sobrevivente da prática cultural Bororo do infanticídio. Um grande grupo de Bororo, ao qual seus pais pertenciam, encontrava-se habitando as margens de um dos afluentes do Rio das Mortes. O grupo sofreu ataques tanto de não índios quanto de Xavantes. Além destes ataques o grupo foi acometido por uma epidemia de febre malária. Os sobreviventes, ciosos das tradições culturais, atribuíram a ocorrência das três tragédias a alguma violação das leis Bororo. Imaginaram que algumas das mães tivessem sonhado com as tragédias e não as teriam relatado aos chefes. Para eles alguma mãe teria escondido o mau sonho e com isso atraiu os infortúnios para o grupo. Diante disso, os chefes decidiram que todas as crianças deveriam ser sacrificadas, o que de fato ocorreu. Akirio não foi sacrificado porque os seus pais, nos dias anteriores à decisão, tinha deixado o grupo para procurar a Colônia dos Tachos, recentemente fundada. Isso o preservou da morte certa.

Os seus pais foram se estabelecer na Colônia dos Tachos e ele foi colocado no internato salesiano. Destacou-se logo pela sua grande inteligência. Foi integrante da banda musical Bororo que foi ao Rio de Janeiro em 1908. A seguir, foi enviado pelos missionários para estudar em Cuiabá, no Colégio São Gonçalo.

Convidado pelo Inspetor Salesiano, Pe. Antônio Malan, viajou para a Europa, onde aprimorou os estudos e aprendeu as línguas italiana e francesa. Depois de aproximadamente dois anos, pediu para retornar à sua terra. Estabeleceu-se em Sangradouro e depois em Meruri. Nos primeiros tempos após seu retorno, passou por sérias dificuldades de adaptação e entrosamento, seja com os missionários, seja com o seu próprio povo Bororo.

Baldus (1979) visitou as aldeias Sangradouro e Meruri em 1934, encontrou-se com Akirio e obteve dele relevantes informações sobre a cultura Bororo.

¹⁵ Akirio Bororo Kejewu é o nome dado a uma coroa de plumas usada pelos Bororo. Ela tem a finalidade de representar o tempo em que a constelação maior das estrelas, a mais clara, fica alinhada com o Bororo (pátio central) da aldeia.

A partir dos depoimentos coletados por Baldus, Florestan Fernandes escreveu um texto para um seminário de antropologia, apresentando Akirio como uma pessoa desorientada devido à vivência em duas sociedades.

“O texto, apresentado em 1945, enfatizou Tiago como um Bororo marginal, situando-o na divisa de duas etnias, ficando à margem das duas, sem pertencer a nenhuma delas e rejeitado por ambas” (CASTILHO, 2000, p. 107).

Mas, como é possível constatar hoje, essa situação de desorientação ocorreu apenas nos tempos iniciais. Como já estava acostumado desde idade muito jovem, ele foi informante dos principais missionários que compuseram a etnografia salesiana, tais como: Pe. Pessina, Pe. Colbacchini e Pe. Albisetti. Foi o principal informante da Enciclopédia Bororo, sendo destacado como precioso colaborador pelos seus organizadores.

Depois de casar-se com uma Bororo, tornou-se pai de muitos filhos. Um dos seus netos e vários parentes clânicos ainda residem em Meruri.

Atualmente, em Meruri, os anciãos contam com detalhes sobre a aldeia fundada por ele na década de 50, próxima ao Córrego Fundo, onde o seu grupo praticava vários rituais tradicionais, inclusive o funeral. O seu neto me presenteou com o seguinte relato de suas memórias:

“Antigamente eu andava muito com meu avô Tiago Aipobureu. O Pe. Ângelo e o Pe. César iam à Aldeia Kieria, no Córrego Fundo, onde nós estávamos. À tarde nós nos reuníamos no centro da aldeia ou na casa do meu avô. Ele contava Bakaru, conversava o que tinha feito durante o dia, se matava algum bicho. Aconselhava os Bororo com o Wadodu (discurso do chefe). O pessoal que ficava ali ouvindo respondia assobiando dizendo que estava prestando atenção, acompanhando. Alguns Bororos conversavam assobiando, alguns falavam com os pássaros. Meu avô contava sobre viagens que fez com o Pe. Bálzola na Europa, que tinha viajado no Pobo Maireu [mar], em navio; que foi no ponto da terra onde o sol não se põe; o Meri [sol] chegava num certo lugar e voltava de novo. Eu vi na TV que a Ana Maria Braga falou sobre esse lugar. Ele dizia que viu elefante, tigre, leão, girafa, Aije [hipopótamo], jaguatirica, onça, Aroe Eceba [gavião real] e outros no zoológico, na gaiola. Ele tinha a mulher Maria Luísa. Ele trabalhou um tempo em Sangradouro com o Pe. César sobre enciclopédia, dicionários; daí ele voltou, era da banda, tocava flautim. Eu soube que ele foi marginalizado mas não sei explicar bem. Ele era pai de minha mãe Angelina Tiago. O meu avô morreu em Meruri, em 58, tinha família, deixou filhos, netos,

sobrinhos. Nós sentimos muito quando ele morreu porque ele estava ajudando os missionários com os livros” (MARIDO EKUREU, 2016, p. 2).

Florestan Fernandes e outros antropólogos não puderam acompanhar *Akirio Bororo Kejewu* no desdobramento de sua vida após a vivência na Europa e retorno para a aldeia. Eles teriam visto que a pessoa Bororo tem capacidade para se posicionar diante de novos conhecimentos e culturas diversas sem perder a sua identidade e dando novos significados à vida e à cultura. O seu trabalho de informante e a vivência numa aldeia tradicional mostram que ele saiu da suposta zona de marginalização inicial e voltou a ser plenamente integrado tanto na convivência com os missionários, quanto na sua própria sociedade indígena.

A criação da aldeia de *Akirio Bororo Kejewu* se insere na dinâmica da resistência cultural Bororo mantendo, porém, a sintonia com a presença dos missionários. O chefe Frederico Coqueiro e vários outros líderes de Meruri participaram de inúmeros rituais na aldeia de Akirio.

Chegada dos Xavantes a Meruri (1957)

Um fato desestabilizador para o poder na sociedade Bororo foi a acolhida da Missão Salesiana aos grupos de Xavante que vieram se estabelecer em Meruri e em Sangradouro, territórios tradicionais Bororo. Os planos missionários salesianos visavam também esse numeroso grupo indígena que vivia distante dos Bororo, mas que veio, por diversas circunstâncias, se aproximando das colônias de Meruri e de Sangradouro.

Segundo relatório do Pe. Pedro Sbardellotto¹⁶, estes indígenas viviam espalhados, desde o século XVIII, entre os grandes rios Tocantins e Araguaia. No início do século XIX migraram para além do Rio Araguaia e ocuparam uma vasta área da serra do Roncador. Ocuparam territórios entre os rios Xingu e Kuluene, ao norte, o Rio das Mortes, ao sul e o Rio Araguaia, a leste (CASTRO, 2014, p. 126).

Depois de confrontos e vitórias com os Tapirapé, Caiapó, Karajá, Bororo, Kaiabi e Bakairi, se estabeleceram num vasto território, onde, devido a abundância

¹⁶ Pe. Pedro Sbardellotto é missionário salesiano, atualmente com 100 anos de idade. O relatório mencionado foi apresentado ao governo propondo a demarcação dos territórios Xavante.

de caça e pesca, tiveram uma rápida explosão demográfica. Mas ao mesmo tempo em que cresciam numericamente, também passaram por diversas divisões e subdivisões. Um grupo fixou-se ao norte, nas cabeceiras do Rio São João (afluente esquerdo do Rio das Mortes) e outro foi para o sul, nos Rios Areões, Couto Magalhães e Kuluene (CHOVELON; FERNANDES; SBARDELLOTTO, 1996, p. 91, *apud* CASTRO, 2014, p. 126).

No início do século XX, ao saber de ataques xavante na região do Rio das Mortes, os salesianos buscaram o contato. Os salesianos sabiam da rivalidade deles com os Bororo e viam a possibilidade de uma pacificação. Em 1932, instalaram uma missão em Santa Terezinha, mas em 1934, os Pe. João Fuchs e Pedro Sacilotti foram mortos pelos xavante e isso dificultou inicialmente a realização dos planos missionários. Depois disso, o Pe. Chovelon fez várias viagens buscando novos contatos, mas sem sucesso. A partir de 1940, o governo, através do SPI, também passou a procurar os Xavante. Mas somente em 1949, o Brigadeiro Raimundo de Vasconcelos Aboim, aproveitando o trabalho já feito pelo sertanista Francisco Meireles, chefe do Posto Pimentel Barbosa, consegue firmar um tratado de não agressão com os Xavante deste posto e com os da Serra do Roncador (CASTRO, 2014, p. 127).

A partir destes fatos, foi criada a Fundação Brasil Central na cidade de Nova Xavantina. Em 1950, a Missão Salesiana estabeleceu uma presença missionária nesta cidade para promover o atendimento aos xavante que estavam se aproximando dos não indígenas. O trabalho missionário se deu aos poucos, ao mesmo tempo em que o SPI, a Fundação Brasil Central e uma missão protestante americana também faziam o mesmo. Mas, em 1957, para a surpresa de todos, os xavante deixaram de procurar os salesianos na região de Santa Terezinha e se dirigiram para as missões dos mesmos missionários em Meruri e em Sangradouro (CASTRO, 2014, p. 127).

Segundo o relatório do Pe. Pedro Sbardellotto, essa nova divisão entre eles se deu por causa das diferenças e conflitos entre os seus principais líderes daquela época. Os líderes eram: Apoena (o velho), Juruna, Eribuenã, Zé Tropeiro, Tibúrcio Boduditu, Sebastião, Dutsã e Apoena Tsibupá (o novo).

Assim então é que em 1956, os grupos de Eribuenã e de Dutsã se aproximaram da aldeia Meruri. Estes dois grupos tinham sido acometidos por uma

forte epidemia de sarampo e eczema. Quatro xavante fizeram os primeiros contatos com os missionários. Foram bem recebidos e atendidos com o que os missionários tinham à disposição. O grupo de Apoena Tsibupá também chegou a Meruri. No começo de 1957, os xavantes aos poucos foram levados para a região do Córrego Fundo, distante uns 12 km de Meruri, onde se estabeleceram temporariamente, sempre atendidos pelos salesianos. Em abril de 1958, foram levados para um local melhor e definitivo, a atual Missão de São Marcos. Esta missão está localizada numa área que tinha sido concedida pelo Estado de Mato Grosso em 1918, pelo então governador Dom Francisco de Aquino Corrêa. Mais tarde vieram também os grupos do Sebastião e outro do líder Tibúrcio Boduditu (este vindo de Suiá Missu) (CASTRO, 2014, p. 127-129).

Os outros grupos xavante que não vieram para Meruri foram para a missão salesiana de Sangradouro, sendo lá também acolhidos e atendidos.

A chegada dos xavante a Meruri trouxe novas interferências para o povo Bororo. A literatura oficial dos missionários salesianos falam em bom entendimento entre os dois povos, inimigos históricos. O Pe. José Corazza narra que:

“[...] a princípio, cautela e desconfiança diante dos tradicionais inimigos xavantes, pois era ainda viva a lembrança das antigas lutas rivais e das muitas vítimas caídas. A presença, porém, do missionário, a mensagem evangélica do perdão e da caridade cristã irmanaram aos poucos as duas tribos, que agora vivem em pacífica harmonia” (CORAZZA, 1995, p. 149, apud CASTRO, 2014, p. 131).

Mas, diferentemente do que dizem Corazza e Castro, a vinda dos Xavante provocou dificuldades na aldeia Meruri. Foi mais uma intromissão de uma cultura diferente no seu território, obrigando-os, com vários sofrimentos, a por em prática a capacidade de simultaneidade.

A primeira delas foi o fato da convivência muito próxima, por cerca de um ano, entre dois povos inimigos. Surgiram conflitos no dia a dia da aldeia. O Bororo Frederico Coqueiro foi parte integrante numa destas situações de conflito:

“Um dia, fomos com carro de boi buscar abóbora lá na roça do finado Atílio. Nisso Ojerigi foi depois de nós. Então aconteceu que ele acendeu um fósforo, talvez para acender o seu cigarro. Eis que ele jogou esse fósforo no chão. Mas o fogo dele não tinha apagado. O fogo se espalhou e acabou com a roça deles. Por isso ficaram

gritando de raiva, e nisso nós estávamos voltando para cá. Aí eles nos cercaram na estrada. Aí eles falavam muito, zangados conosco. Mas não era a toa que nos xingavam. Queriam matar-nos. Aí os meus colegas fugiram de mim. Eu então fiquei lá com eles. Eles diziam: - Vocês puseram fogo na nossa roça, por isso vamos brigar com vocês. Vocês são muito ruins. [...] Aí eles logo me cercaram. Aí eu comecei a ficar com medo. As crianças e as mulheres seguravam paus e flechas. Tinham se reunido muitos para bater em mim. Primeiro vieram três a mim, depois vieram todos. Depois um falou de lá. Estava tomando banho. Ele falou para cá para eles: 'blá, blá, blá'... Aí eles se afastaram de mim. Aí eu olhei para lá, ele vinha para cá, batia nos cabelos dele 'pa, pa, pa', vindo para cá. [...] Chamava-se Apowena; era o chefe deles. Ele disse: - Não foi Bororo! Não foi Bororo! Não foi Bororo! Eu vi o branco, estava a cavalo, botou fogo na roça. Não é Bororo não, eu vi. (Coqueiro diz que Apowena se fez entender com gestos). Eu disse: - Pois é! Bororo é amigo. Bororo é parente. Branco não é amigo, não. Porque você quer nos matar? Por quê? Aí ele disse: - Pois é! Chau! To! (Vai embora). Aí ele foi embora de mim atrás dos outros" (OCHOA CAMARGO, 2001, p. 513).

A segunda dificuldade foi o fato da residência dos Xavante na região do Córrego Fundo por um tempo mais prolongado, onde eles estabeleceram uma aldeia com seus costumes. Mesmo sendo uma permanência temporária, este fato suscitou na compreensão xavante o direito de posse daquela área, reivindicada concretamente nos dias atuais.

A terceira dificuldade é que os Bororo reclamam até hoje que o lote de terra de São Marcos dado pelos missionários aos xavante eram de sua propriedade. Nos documentos salesianos da época fica claro que a decisão foi do governo da inspetoria salesiana.

"Na reunião [do Conselho Inspetorial] de 27 de maio de 1958, [...] foi destacado para os conselheiros o novo local para a missão dos xavantes: S. Marcos. Desde 25 de abril de 1958, os xavantes já estavam lá, no território próximo do Rio S. Marcos. Junto com os xavantes foi o Pe. Salvador Pappa e, em breve, estaria se encaminhando para lá o Me. Adalberto Heide. O local para a nova sede da missão com os xavantes fora escolhido de comum acordo entre os salesianos, por lá apresentar um bom terreno para a expansão das lavouras necessárias para manter os índios" (CASTRO, 2014, p. 131).

Coqueiro afirma que numa ocasião os Bororo foram consultados:

"Então as lideranças falaram para o Pe. Bruno dizendo que procurasse um terreno para eles, que ficasse pronto para a chegada

deles. Iriam mandar vir agrimensores para preparar essa terra para eles. Então o Pe. Bruno perguntou para os Bororo onde ele poderia colocá-los. Então os Bororo disseram que ficassem lá (em São Marcos), que assim eles não viriam aqui. Se eles ficassem aqui, iriam vir aqui, estariam sempre correndo aqui” (OCHOA CAMARGO, 2001, p. 516).

Mas nesse relato de suas memórias é possível perceber que na ocasião desta conversa do Pe. Bruno com os Bororo a decisão já tinha sido tomada pelos salesianos, pois os Xavante já se encontravam residindo na área de São Marcos. No terceiro capítulo desta dissertação vou tratar sobre as consequências atuais desta decisão, pois novos problemas recentemente surgiram.

A nova situação dos Bororo foi a de ter que conviver com um povo que sempre fora seu inimigo numa área vizinha à sua. E, além disso, tendo que “doar” para este povo parte do seu território já tão invadido em outras partes pelos não índios no Estado de Mato Grosso. Foi a situação também acontecida em outras regiões do país, como por exemplo, no Xingu, quando os povos indígenas foram objeto de arranjos e deslocamentos para facilitar o usufruto de suas terras aos não índios.

9. O CONCÍLIO VATICANO II (1962-1965)

Com a realização do Concílio Vaticano II, de 1962 a 1965, a Igreja Católica promoveu uma grande mudança, seja em seus aspectos internos, seja em seu diálogo com a sociedade moderna e o mundo científico. E isso terá impacto para a comunidade Bororo de Meruri, local da convivência de missionários católicos e indígenas por seis décadas.

É sempre importante destacar que as mudanças ou adaptações no poder Bororo da aldeia Meruri devem ser entendidas a partir de duas vertentes: as mudanças provocadas pela Igreja Católica conforme a mentalidade de cada época; e as mudanças operadas pelos próprios indígenas nesta convivência intercultural, como resistência ou como tradução das situações. Conforme a sensibilidade e atitude das pessoas envolvidas, novos processos se instauravam ou, ao contrário, posições se solidificavam.

A longa convivência criou uma situação de dependência. Da parte dos missionários, dependiam da aceitação dos Bororos a seus planos de trabalho. Da parte dos Bororo, dependiam dos missionários por serem estes os detentores das ideias e dos meios necessários à realização dos seus planos. Porém, a dependência mostra uma assimetria na intensidade e eficácia entre cada um dos lados. Os Bororos tiveram que renunciar e adaptar-se muito mais ao longo da convivência. Enquanto que os missionários conseguiram impor, em grau e intensidade, por meios estratégicos, a sua visão de mundo que tanto modificou a sociedade Bororo.

A partir da metade dos anos 50, alguns setores da Igreja Católica, em âmbito global, sentiram a necessidade de renovação da mesma diante de um mundo em grande mudança. Na Europa, em reconstrução após a Segunda Guerra Mundial, vigoravam ideias sobre democracia e direitos humanos. A sociedade acolhia ideias que vagueavam entre o existencialismo e o socialismo, ambos ateístas. Após a Revolução Francesa, a Igreja tinha se fechado em dogmas e recusava o diálogo com as novas tendências. Mas, ao mesmo tempo em que a parte mais alta da sua hierarquia se fechava, nas bases surgiam movimentos e ideias pedindo novas possibilidades.

Nesse contexto de ebulição de novos pensamentos os missionários que atuavam junto aos novos povos conquistados sentiam a necessidade de se colocar junto a eles nos processos de independência e não somente a executar o que mandava a instituição católica. A aceitação da contribuição das ciências nos debates do concílio enriqueceu a compreensão do Evangelho. As ciências sociais, principalmente a antropologia trouxeram uma visão mais abrangente sobre o ser humano, reduzido pela Igreja à oposição corpo e alma.

Um dos documentos do concílio, o Decreto “Ad Gentes”, sobre a atividade missionária da Igreja, pregava a reflexão teológica adaptada às diversas culturas. Abriu a Igreja para receber a contribuição das ciências em vista do conhecimento dos costumes, ritos, linguagem e filosofia dos povos não cristãos.

Permanecia, porém, a ideia de congregar todos os povos da terra ao cristianismo, como se não houvesse neles a sabedoria suficiente para o sentido da vida humana, nem uma escatologia própria, capaz de motivação transcendental. Apesar de constar no documento oficial, esta proposição foi logo ampliada e passou a ser compreendida como desejo de reunir os povos e não de impor uma só religião.

O simples fato da abertura aos novos pensamentos e realidades do mundo já foi o suficiente para colocar todos os cristãos católicos em atitude de diálogo. E como a Igreja Católica tinha, desde o século IV, se tornado uma instituição de poder social, foi igualmente relevante que esta instituição se colocasse em atitude de aceitar contribuições para o seu agir no mundo moderno.

Em 1966, o diretor da missão, Pe. João Falco, organizou o traslado dos Bororo da Aldeia *Pobojari* (olho d'água, nascente), no município de Poxoréu, para Meruri. Esta transferência deles foi devido às péssimas condições em que eles viviam em *Pobojari*, assolados por agricultores e pecuaristas que adentravam em suas terras. Hoje esta aldeia não mais existe. Alguns Bororo da Aldeia *Pobojari* preferiram ir para outras aldeias, fora de Meruri.

A chegada dos Bororo de *Pobojari* deu um forte incentivo à vivência cultural em Meruri. A princípio, eles residiram na aldeia Boqueirão, próxima à aldeia sede Meruri. Nessa época, já em tempos conciliares, os missionários pediam a eles que praticassem e ensinassem os rituais aos Bororo de Meruri. Isso não foi tarefa fácil, porque embora alguns tivessem resistido nas práticas culturais, a intensidade e o conhecimento se situavam em patamares desiguais. Os Bororo de *Pobojari* se julgavam superiores devido ao conhecimento e prática da tradição e os Bororo de Meruri se julgavam portadores de maiores conhecimentos gerais adquiridos dos não índios.

Contudo, foi benéfica a chegada destes Bororo tradicionais que agora vinham integrar a sociedade Bororo tão modificada da Aldeia Meruri.

As repercussões do concílio foram traduzidas para a América Latina no documento de Medellín, elaborado pelos bispos em 1968. Uma nova compreensão sobre as culturas nativas foi desenvolvida e os resultados das pesquisas e reflexões antropológicas foram melhor ainda aproveitados.

Houve um aprofundamento sobre os objetivos principais do cristianismo. Foi definida a opção preferencial pelos pobres, não só na forma de assistencialismo, mas evidenciando e denunciando as causas da pobreza no contexto sócio-político da América Latina. O estudo da pessoa humana e histórica de Jesus Cristo trouxe contribuições que colocaram em xeque o que a instituição Igreja, ligada aos poderes, estava praticando. Foi dado todo o destaque para a ação do Espírito Santo como inspirador da renovação necessária, para o uso da liberdade criativa das

peças e associações que tinham se formado. Uma das definições do Concílio Vaticano II é “um novo Pentecostes”, para demonstrar o quanto ele trouxe de renovação positiva, com sólidos fundamentos nas fontes do cristianismo. Uma religião livre e aberta para as pessoas e seus problemas exigia a aceitação da rica diversidade criada pelo próprio Deus. E uma das maiores provas desta diversidade eram as culturas indígenas.

Em Meruri, como já disse, os missionários, geralmente fiéis à tradição institucional, tinham pregado um catolicismo doutrinal, europeu e civilizador nos moldes das concepções estatais da época. Uma das marcas salesianas sempre foi a íntima união da religião com os poderes constituídos em vista de um modelo de cidadania.

A princípio, houve uma reação de surpresa por parte dos Bororo diante das mudanças trazidas pelo concílio. Ochoa Camargo diz que antes do concílio os Bororo gostavam de estar presentes à celebração da Missa em língua latina, com o padre de costas para o povo. Segundo ele,

“Os Bororos gostavam muito desse tipo de liturgia por causa do sistema misterioso; porque os próprios cantos deles eram também misteriosos em outra linguagem, com forte sentido de sagrado. Os cantos rituais Bororo têm poucas palavras comuns usadas no dia a dia; a maioria tem outra linguagem, com palavras alteradas, expandidas com Waroe em vez de Aroe [espírito, alma]. Mesmo em tempos passados só os velhos é que cantavam e entendiam a linguagem dos cantos rituais” (OCHOA CAMARGO, 2016, p. 3).

Devido ao longo tempo de pregação e celebrações no sistema antigo, levou algum tempo para que os Bororo se acostumassem com a nova linguagem e os novos conteúdos católicos após o concílio.

Foi uma surpresa para eles o fato dos missionários não mais reprovarem os seus rituais culturais. Aquilo que sempre tinha sido taxado como “coisa do demônio”, após o concílio passou a ser coisa abençoada e portadora da mensagem cristã.

Logo após a realização do concílio, o governo brasileiro do Presidente General Artur Costa e Silva criou a FUNAI. Era também o início do período da ditadura militar brasileira. Os objetivos desse órgão, portanto estavam inseridos no contexto da própria ditadura e de seu ideário capitalista, com mentalidade de integração dos indígenas na sociedade não índia.

“As políticas indigenistas foram integralmente subordinadas aos planos de defesa nacional, construção de estradas e hidrelétricas, expansão de fazendas e extração de minérios. Sua atuação foi mantida em plena afinidade com os aparelhos responsáveis por implementar essas políticas: Conselho de Segurança Nacional (CSN), Plano de Integração Nacional (PIN), Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM)” (ISA).

A FUNAI foi criada para substituir e corrigir erros administrativos do antigo SPI (Serviço de Proteção ao Índio), mas na prática promoveu uma continuidade dos objetivos do mesmo. Os ideais de expansionismo para povoar o interior do Brasil permaneceram, com preferência para a região amazônica.

A Conferência de Barbados I (1971)

Em 1971, foram divulgadas as declarações da Conferência de Barbados. Esta foi uma conferência de antropólogos e cientistas sociais que analisaram corajosamente a situação dos povos indígenas nas Américas e cobraram veementemente novas posturas pela libertação dos mesmos. Esta conferência estabeleceu para os governos, para os cientistas sociais e para os missionários o fim de sua colaboração com o sistema colonial, segundo eles ainda vigente em 1971 e responsável pelo genocídio e etnocídio dos indígenas (BARBADOS, 1971, p. 1)

Falando sobre a Igreja, a conferência denunciou que as ideias e práticas missionárias estavam impregnadas pela lógica da dominação colonial, com conteúdo etnocêntrico. Acusou o caráter discriminatório da evangelização por classificar a religião indígena como pagã ou herética. Condenou a submissão dos indígenas em troca de compensações sobrenaturais. Denunciou a busca de realização pessoal, material ou espiritual dos missionários com estas práticas. Afirmaram que as missões tinham se convertido numa grande empresa de colonização e dominação, em conivência com os interesses imperialistas dominantes (BARBADOS, 1971, p. 3).

Diante da constatação de exploração colonial executada com o apoio da evangelização, a conferência corajosamente propôs o fim das presenças e atividades missionárias em terras indígenas (IDEM).

Reconheceu, porém, a existência de missionários com práticas alternativas e respeitadas para com as culturas indígenas:

“Enfim, reconhecemos que, recentemente, elementos dissidentes dentro das Igrejas estão tomando uma posição clara de autocrítica radical à ação evangelizadora e têm denunciado o fracasso da atividade missionária” (Declaração de Barbados I, 1971, p. 4).

O conjunto destas ideias atingiu profundamente o trabalho missionário salesiano. Alguns missionários aceitaram as duras críticas e começaram o processo de revisão honesta e comprometida com os povos indígenas. Outros, mais apegados à estrutura da congregação, assumiram uma posição apologética da história missionária em Meruri.

Para o exercício do poder Bororo, as declarações dos antropólogos contribuíram para aumentar a ideia do protagonismo indígena em todos os aspectos da sua organização social. Mesmo já com a escolha dos seus chefes em moldes da sociedade externa, por eleição, a valorização de pessoas de referência cultural, possuidores de autoridade e prestígio, passaram a ser mais valorizados. E o melhor de tudo, a passagem da dependência dos chefes para uma posição de autonomia em suas gestões.

A Criação do CIMI (1972)

Dentro deste processo de coerência com a troca de paradigmas da Igreja e do mundo científico quanto aos povos indígenas, foi criado, em 1972, dentro da estrutura eclesial, porém com autonomia alternativa, o CIMI.

A criação do CIMI aconteceu dentro do mesmo processo verificado com a criação das CEBs e da CPT. Foi a época em que houve um deslocamento da questão do pecado, acentuado tradicionalmente na dimensão moral da pessoa, para a dimensão política ou social. O centro da pregação progressista católica passa a ser o combate às estruturais sociais injustas, associado à noção de libertação histórica, fazendo surgir uma nova criação ou nova sociedade. Nesse contexto,

“Espera-se dos oprimidos, sejam eles índios, posseiros ou favelados, que assumam, efetivamente, o papel de protagonistas de seu próprio

destino. Ou seja, que abandonem a categoria de sujeitos passivos e passem, coletivamente, a articular soluções para os problemas que os afligem. Soluções que implicam, necessariamente, a união, o enfrentamento, a ajuda mútua, a conscientização, traços, enfim, que passam a definir o novo modo do ‘ser cristão’” (NOVAES, 1993, p. 199).

A criação mais específica do CIMI foi precedida pelas atividades da Pastoral Indigenista, cujos membros tinham contato direto com a riqueza cultural indígena e, ao mesmo tempo, com a situação de exploração a que estavam submetidos. Muitos agentes de pastoral indigenista se envolveram profundamente com algumas culturas através do processo que ficou conhecido como “encarnação”. Esta era inspirada nas fontes do cristianismo, no exemplo de Jesus que se encarnou na cultura palestina.

As origens do CIMI estão profundamente ligadas com a Aldeia Meruri. Nessa época alguns salesianos de Meruri, abertos e animados com a renovação e orientados pelos estudos, tanto antropológicos, quanto eclesiais, favoreceram a realização de assembleias em território Bororo.

O Estatuto do Índio (1973)

Em 1973, o governo federal promulgou a Lei 6.001 ou Estatuto do Índio. Trazia definições e procedimentos do Estado brasileiro para com as populações indígenas quanto à cultura, questões fundiárias, normas penais, educação, atendimento de saúde e do patrimônio das mesmas. Foi a primeira vez na história brasileira que eles puderam contar com uma lei específica. Porém, os objetivos integracionistas permaneciam. Em seu artigo primeiro fica clara a intenção de integrá-los na vida estatal: *“Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmonicamente, à comunhão nacional”* (Estatuto do Índio, 1973, p. 1, grifos meus).

A promulgação do Estatuto do Índio é reveladora da dominação do Estado brasileiro sobre os povos indígenas. Estes, cada vez mais, para se autodeterminarem, deverão estar sujeitos a leis externas às suas sociedades. As suas vidas deverão obedecer aos critérios de organização pensados não mais por eles mesmos.

10. ASSEMBLEIAS DE CHEFES INDÍGENAS (1974-1975)

Procurando operacionalizar a nova mentalidade eclesial em sua relação com os povos indígenas, o CIMI realizou três assembleias de chefes indígenas. Elas foram pioneiras para a criação do atual movimento indígena. A questão inicial que preocupava todos os povos indígenas foi a demarcação dos territórios.

A primeira foi realizada em Diamantino (MT), numa casa dos jesuítas, em 1974. Dela participaram representantes do governo, missionários, cientistas e jornalistas. As etnias presentes eram: Bororo, Xavante, Apiaká, Tapirapé, Kaiabi, Pareci, Rikbaktsa, Nambikuara, Iranxe, num total de dezessete indígenas. A finalidade da assembleia aparece bem clara no início do relatório redigido pelos missionários:

“Como objetivo, o encontro procuraria dar aos chefes indígenas a oportunidade de se encontrarem, se conhecerem e falarem, com toda liberdade, sem pressão, sem orientação de fora, sobre seus próprios problemas, e descobrindo por si mesmos as soluções, superando assim todo paternalismo, seja da FUNAI, seja das Missões” (Primeira Assembleia de Chefes Indígenas, 1974, p. 1).

De Meruri participaram o Pe. Rodolfo e os Bororo: Capitão¹⁷ Eugênio Rondon *Aije Kuguri* e Capitão Raimundo *Itogoga*. Conforme o trecho acima, foi dada ampla liberdade e tempo para os chefes conversarem e apontarem os problemas enfrentados em suas regiões, bem como a busca de soluções. No primeiro dia foi formada uma coordenação composta por missionários e representantes indígenas das etnias presentes. Eugênio foi escolhido para representar o povo Bororo na mesma.

As principais situações que apareceram no relatório foram: falta de demarcação das terras, negação do acesso aos documentos da terra, reunião dos indígenas dispersos, invasão das terras por criminosos, questão de limites de terra entre Bororo e Xavante, falta de medicamentos, falta de transporte adequado,

¹⁷ Aparece novamente atribuído aos Bororo o título militar de Capitão. Alguns chefes de Meruri o tinham recebido do próprio Rondon e outros o tinham recebido conforme costume da comunidade. No relatório desta primeira assembleia de chefes indígenas o título aparece também atribuído a chefes de outros povos.

malária, casamentos de jovens com mulheres de fora, gado invadindo a terra, alcoolismo, escola sem professor capacitado, retorno às práticas culturais.

Destaco e analiso a seguir as palavras dos dois chefes Bororo constantes no relatório.

Eugênio Rondon *Aije Kuguri* (Clã: Aroroe)

Ele integrou a coordenação da assembleia. A sua primeira fala foi no primeiro dia, no momento das apresentações.

“Tenho 56 anos, sou pai de três filhos e tenho vários netos. Não sou o mais velho da Colônia. O Encontro foi grande novidade para mim. Tive satisfação de conhecer outros amigos e tribos que não conhecia e não tinha ouvido falar. A reunião é boa para nós conhecer tribo e tribo. Tem muita diferença: língua, costume, comida. Caçada e pescada é igual. Material para flecha é igual, mas a flecha é diferente. Tradições diferentes, divertimento. Por exemplo, nós, Bororo, nos comunicamos por assobio. Na saúde é um pouco diferente. É bom reunir e conhecer. Muitos não sabem que a gente existe lá no Oriente. Agora somos poucos. A turma maior era dos Bororo. Agora, na Colônia, são 230. No Paraíso (Poxoréu) há famílias abandonadas da Funai e dos Padres. Os civilizados tomaram-lhes as terras. Estamos pensando em recolher para a Colônia. Se quiserem. A vontade é livre: se quiser ir para o posto pode ir. Vivem alcoolizados, passam necessidades, estragando a saúde. Eles preferem ficar com os Padres do que com a Funai. A gente fica com dó, eles tocam a gente como bicho, como cachorro. A gente fica com dó. Sobre a localidade a gente quer tranquilidade. A sociedade não ajuda. Só os Padres é que estão agindo com nós: remédio, alimento, vestuário. Às vezes o Padre não tem. Estamos lá há 70 anos. Os nossos avós se foram, os filhos ficaram. Não há muito abuso de bebida. O álcool é o maior mal no São Lourenço. Na Colônia elegemos 4 para sustentar isso: não tomar álcool. A lavoura está muito animada. Houve prejuízo devido às chuvas. O arroz colhido, já no terreiro brotou. Há outras parcelas. Neste ano vai aumentar. A área é pouca para cultura: areão, campo. A rodovia cortou e deu área para civilizado” (Primeira Assembleia de Chefes Indígenas, 1974, p. 3).

Ele também fez o uso da palavra no plenário dos trabalhos em grupos:

“Eu fiz a abertura da reunião dos chefes. Todos sabemos que o índio não é ativo em toda parte. Nós temos que fazer assim: sustentar a questão nossa. Não confiar muito na Funai, nem na Autoridade. Ela não vem ver o que está acontecendo. Até que venha providência, já morreremos cinco ou seis vezes. Dou este plano: se companheiros não

concordam têm liberdade de dizer não. Mas concordaram. Cada capitão deveria ter direito de ter documento e mapa da reserva na mão. Não brigar só com a boca, mas com a força do documento. Para o índio não ser enganado. O índio é o mais fraco. Vamos agir assim, que não está nada errado. Não acusar padre, nem salesiano, nem jesuíta. Tudo saiu de nossa cabeça. Estamos declarando o que tínhamos no coração. Já há tempo que tínhamos isso na ideia. Vamos trabalhar na nossa área, vocês aqui na de vocês, nós lá” (Primeira Assembleia de Chefes Indígenas, 1974, p. 13).

E Eugênio *Aije Kuguri* falou na avaliação final do encontro:

“Satisfeito de conhecer outra gente. Prazer de conhecer Dom Henrique bispo. Vou reunir pessoal da aldeia e vou contar o que se passou. Para reunir melhor é junho, julho, na força da seca. Agora as estradas estão ruins” (Primeira Assembleia de Chefes Indígenas, 1974, p. 14).

Raimundo Itogoga (Clã: Kie)

Ele falou pela primeira vez nas apresentações pessoais, em língua Bororo, sendo traduzido pelo companheiro Eugênio:

“Sou natural do Paraíso. Fomos para Meruri só em passeio. Achamos bom o lugar. Tomamos estima. Conhecemos os Padres e companheiros. Ficamos lá sete famílias. Faz sete anos. Vendo tanta questão na aldeia elegemos 4 chefes. O primeiro é o filho de Aije. O segundo é Aije. Eu também sou chefe. E há outro. Nós fizemos isso para ajudar nosso Diretor. Os índios fazem reunião para todos pensar igual. Defender nossas terras. Quando o Padre não puder, nós vamos defender” (Primeira Assembleia de Chefes Indígenas, 1974, p. 7-8).

Raimundo voltou a ter a palavra registrada somente no último dia, na avaliação do encontro:

“Gostamos da reunião. Temos que pensar nela. Chegando em casa fazer reunião com eles sobre o que tivemos aqui. Só um, não é bom pensar. Fazer reunião assim, entre nós” (Primeira Assembleia de Chefes Indígenas, 1974, p. 14).

Segunda Assembleia de Chefes Indígenas na Aldeia Kururu (PA)

A segunda Assembleia de Chefes Indígenas aconteceu na aldeia Kururu, do povo Munduruku, no Pará, mas não consegui ter acesso ao relatório. Somente através do relatório da Terceira Assembleia verifiquei que alguns líderes Bororo também dela participaram.

Terceira Assembleia de Chefes Indígenas em Meruri (1975)

A Terceira Assembleia dos Chefes Indígenas foi realizada em Meruri, numa aldeia próxima à sede, denominada Boqueirão. A realização desta assembleia em Meruri atesta o apoio dos missionários salesianos na busca de renovação do trabalho cristão, agora visto de modo integral, considerando todas as dimensões da cultura Bororo. Os participantes Bororo de Meruri que aparecem no relatório foram: Lourenço Rondon *Cibae Ewororo*, Eugênio Rondon *Aije Kuguri*, José Maria *Manu Kurireu*, Celso *Cugui*, João Batista *Omeru*, Venceslau *Buremodu*, José Carlos *Kuiaro* e Sérgio *Kewai*. Falando desta assembleia, da qual também participou, o missionário Ochoa Camargo destaca o trabalho de coordenação do Bororo Lourenço:

“A segunda assembleia de caciques foi em Meruri, na Aldeia Boqueirão. Foi coordenada pelo Lourenço Rondon; tinha caciques até de fora de Mato Grosso, como os Kaiowá. Os Bororos prepararam muito bem o Baíto do Boqueirão, a recepção, cantos para os grupos indígenas de fora, cantos de cada grupo para demonstrar a cultura. O Lourenço fazia um resumo ao final de cada etapa” (OCHOA CAMARGO, 2016, p. 5).

A realização desta assembleia na Aldeia Meruri traz uma relevante contribuição para o fortalecimento da organização política Bororo.

A coordenação de Lourenço Rondon, pertencente ao clã *Baadojeba Cebegiwuge*, filho de Eugênio, foi muito positiva e bem acolhida pelos participantes. Ele e o seu pai, junto a outros líderes, chefiavam a Aldeia Meruri. Tinham sido escolhidos chefes ao modo tradicional, ou seja, por um consenso comunitário seguido do rito de investidura. Ele teve a palavra registrada em vários momentos. Vou transcrever alguns trechos.

Na abertura da assembleia ele falou:

“[...] Estamos aqui para mais uma reunião. [...] Estamos vendo que estas reuniões está dando certo, está despertando bastante interesse por nossa parte, índios. Está despertando também a Funai que é o órgão principal encarregado de nossas questões, de nossos problemas, de nossos interesses em geral. [...] Seria bom cada um apresentar o que estamos fazendo nas nossas aldeias, os problemas também, o que devemos fazer devemos discutir para acharmos uma solução para dirigir. [...] Cada um vai ter liberdade de falar, livre e espontâneo de dizer, pode se sentir em casa que ninguém vai reparar se alguém fala mal, fala bem, todos somos, sentimos irmãos aqui juntos” (Terceira Assembleia de Chefes Indígenas, 1975, p. 1).

Mais adiante, ele acolhe e apresenta o bispo Dom Tomás Balduino para os participantes:

“Eu primeiramente, quero apresentar a todos meus patrícios, tapirapé, guarani, Bororos, e todos que estão presentes. Quero apresentar nosso bispo D. Tomaz. Ele é presidente do CIMI. Ele é um dos que mais trabalha por nois, pela causa indígena. D. Tomaz, uma das figuras principais, nossos da Igreja que está em favor nosso e que muito faiz por nois” (Terceira Assembleia de Chefes Indígenas, 1975, p. 22).

Dando demonstrações de ser um bom coordenador, no meio da reunião, Lourenço pede uma mudança nos assuntos e chama a atenção para outros.

“Nessa reunião, vamos mudar um pouco de assunto. Já ouvimos muito problemas que cada um tem na sua própria área e já foram lançada muitas proposta de como devemos fazer, agir para ver se encontra algum resultado pra nois [...] Agora tem um problema aí, que eu quero fazer saber a todos [...] Na realidade é os missionário que tão tomando tudo isso a peito pra nosso serviço. Que eles estão pra nos defender. A Fundação só tá aí pra ganhar dinheiro e tá aí pra nome também. [...] Então foi acusado o nosso Pe. Egydio, esse que foi embora hoje e o Pe. Iasi, acho que muitos conhecem também e parece também o D. Pedro. São proibido e parece que o governo decretô a prisão pra eles quando eles entrassem nas áreas indígenas. Muito ridículo pra nois, nós pensamos que é uma coisa muito fora, porque não vi ainda motivo pra que eles tivessem essa pena de cadeia” (Terceira Assembleia de Chefes Indígenas, 1975, p. 35).

Mais adiante, nesta mesma fala, Lourenço incentiva todos a expressar os seus pensamentos e sentimentos, mesmo que fossem de crítica aos Padres:

“Vemos exemplo aí, a mulher Pareci, falou com tanta simplicidade aí. Acho que todos deveríamos ser assim também. Lançar aquilo que pensa, não tem vergonha nada, tem padre aqui, mas se for falar mal deles, pode falar mal deles, na cara deles aqui, porque se eles erram vão falar. Estamos aqui pra nós dialogar, né. Que todo mundo é humano. Quem quer falar pode falar” (IDEM).

Continuando a coordenação da reunião, quando não se sentiu seguro, Lourenço pediu orientação para Dom Tomás. Tratava-se do modo como concretamente chegar às terras dos Tapirapé e dos Xavante:

“Conforme sugestão de Dom Pedro, Dom Tomás, daquilo que nós falamos até agora. Por exemplo, o Manuel falou que queria uma solução pra poder ajudar os outros pessoal de outras áreas, por exemplo o Tapirapé. Alguém podia chegar lá, mesmo no caso de tocar um fazendeiro também. Como é que nós devemos chegar lá? E Diamantino, aquelas regiões também. Nós queria uma sugestão pra saber como chegar até lá nestes lugares” (IDEM, p. 46).

Lourenço dá encaminhamentos práticos para os trabalhos, organizando o pessoal:

“Amanhã, pela parte da manhã vai ter uma reunião privada. Só de índios mesmo. E depois, de tarde, podem participar, pra ver o que decidimos na nossa reunião. Nós vamos fazer uma reunião privada porque tem muita gente muito escondida ainda. Por hoje vamos encerrar” (IDEM, p. 53).

No último dia, antes da apresentação do relatório final, Lourenço, democraticamente, perguntou se alguém ainda desejava falar:

“Na conclusão, tem alguém que quer falar alguma coisa ainda? Depois que apresentar aqui o que foi falado hoje na reunião só nós e depois de apresentar isso aqui vamos encerrar a reunião porque o tempo já tá passando. Se tem algum missionário que quiser falar também ou alguns dos índios tá querendo dizer alguma coisa, porque quando eu apresentar isso aqui, é o encerramento” (IDEM, p. 55).

E, por fim, Lourenço leu o relatório final elaborado a partir da reunião exclusiva dos chefes indígenas e a assembleia chegou ao seu termo. A questão principal que aparece no relatório foi a da demarcação das terras.

Julgo relevante ainda destacar alguns pontos dos discursos dos demais chefes Bororo presentes na assembleia que foram registrados no grande relatório elaborado pelos missionários do CIMI.

Eugênio Rondon Aije Kuguri (Clã: Aroroe).

Falou em três momentos. Apresentou a situação da demarcação da terra como a primeira a ser resolvida. Falou da ganância dos não índios: *“A gente vê que o branco quer apoderar mesmo o restinho que o índio tem”*.

Falou sobre o apoio dos missionários de Meruri: *“Nós aqui somos sustentados só pelos padres salesianos. Nunca recebemos ajuda do governo”*.

Pregou a união com forma de enfrentar os desafios: *“Então acredito que nós temo que ajudar o outro, um ajudando o outro até o fim”*.

Colocou a questão da terra em consonância com a fé cristã: *“Nós temos que trabalhar para conquistar o que Deus nos deu” (IDEM, p. 3)*.

Falou sobre a ausência de ajuda da parte do governo: *“A questão do índio que é o brasileiro natural. Nunca tivemos ajuda. Acredito que nem um dos irmãos tiveram ajuda. Nunca recebi uma verbinha do governo do Estado, do País” (IDEM, p. 36)*.

Num terceiro momento, Eugênio falou agradecendo a presença de todos e reconheceu os sacrifícios que tiveram para chegar a Meruri para a assembleia. Constatou que houve progresso na compreensão dos temas, em relação às assembleias anteriores. Chamou a atenção para o protagonismo indígena:

“Nós precisamos de instruções de nós mesmos. Instrução de branco nós já temos suficiente. Bastante. Então agora temos que progredir com que nós temos na nossa tribo. Com a riqueza que nós temos na nossa tribo. A riqueza que tem outras tribos. E conforme for também, conforme a combinação de outra assembleia, se eu estiver vivo, faço questão de assistir” (IDEM, p. 60).

José Maria Manu Kurireu (Clã: Aroroe)

Faz o uso da palavra apenas uma vez. Exaltou a sintonia com os missionários e os seus ensinamentos:

“Agora eu faço voto, pra todos os índios, que fossem mais elevados, não nas indústrias, não em outros negócios, que isso acaba a tribo, mas eu desejava que todos praticassem tudo aquilo que nossos missionários nos ensinam” (IDEM, p. 29).

Pregou a ajuda de um povo para com o outro: *“Quero dizer que nós podemos ser de várias tribos, mas um tem que ajudar o outro”* (IDEM, p.29).

Reconheceu a questão da terra: *“Agora estamos lutando no problema da terra, e não é só aqui, não é só aqui, não”*.

Disse que já esteve em Dourados e viu que os indígenas de lá não tinham liberdade; por isso ressaltou que em Meruri havia liberdade: *“Óia, nós temos nossos missionários, mas eu posso dizer, somos livres, não somos cativos, nós saímos o dia que quiser, voltamos o dia que quiser”* (IDEM, p. 30).

Celso Cugui (Clã: Apiborege)

Sentiu-se tocado com a situação dos Guarani: *“[...] é coisa muito penosa pra certas aldeias e como justamente para as tribos do Sul; é uma pena para as tribos do Sul, como os Guarani”*.

Demonstrou indignação com as perseguições da Funai para com os missionários:

“Eu soube também que a Funai está querendo separar os índios, ou tirar dos missionários salesianos. São coisas que nós não aceitamos e não aceitaremos, nem Bororo, nem Xavante. E acho que toda a tribo não aceitaria essa opinião e os planos são muito rigorosos pra nós” (IDEM, p. 43).

João Batista Omeru (Clã: Iwagudu)

Este ancião resumiu a história do Brasil desde o descobrimento até o progresso que ele via no Brasil da época. Contudo, viu que a situação dos indígenas só tinha piorado:

“Que Brasil foi descoberto, assim dizem mais ou menos, já tinha habitante que era índio, que era nós. [...] Hoje o Brasil tá naquela altura, um progresso que é uma beleza. Uma beleza. De ano pra ano tá progredindo o Brasil. É sim. Mas, entretanto, coitados dos índios brasileiros estão sofrendo. Estão sofrendo. Quanto mais progresso do Brasil, os índios tá sofrendo” (IDEM, p. 44).

Pediu obediência aos chefes e mais união: *“De maneira que nós tem que obedecer nossos capitães, nossos chefes. Manda assim, tem que fazer assim. E andar mais comunidade entre outros”* (IDEM, p. 44).

Venceslau Buremodu (Clã: Kie)

Em vários pontos da fala deste chefe é possível notar uma crítica velada à interferência cultural missionária:

“Agora não tem nada como antepassado, não. A posição da nossa aldeia começa desde o nascente até o poente. Primeiro partido que são Tugarege. Depois Ecerae vai até no poente. Assim que é a posição da nossa aldeia. As casas tinham duas ou três carreiras atrás da outra, antigamente. Hoje não é mais assim. Hoje já somos poucos. [...] Os antigos conservavam a sua saúde, não fazia extravagância contra a saúde, por isso os antigos eram muito fortes, tinham resistência pra tudo, na força, na carreira [...]. Porque aquele tempo eram guerreiros, brigavam mesmo. Estranhavam com toda a gente estrangeira e por isso brigavam. E hoje não é mais assim porque aqui vieram os missionários, ensinando como devemos viver, pra ter amizade com todos. Antigamente não era assim. Nós defendíamos a nossa terra. Vinham esses brancos e nós brigávamos”.

Disse que, apesar de tudo, os Bororo estão conservando a cultura: *“Porque somos poucos, mas assim mesmo nós tamo conservando sempre a nossa dança, o nosso canto até o dia de hoje; toda a nossa cultura”* (IDEM, p. 60).

Nos trechos registrados da palavra destes chefes, tanto da primeira assembleia quanto da segunda, é possível destacar elementos constitutivos do poder Bororo, seja em sua forma tradicional, seja em sua forma adaptada às novas situações históricas da Aldeia Meruri.

Nestas reuniões eles tratavam com três públicos: a própria comunidade Bororo; os chefes indígenas de outras etnias; e os parceiros não índios que os

apoiavam. Era, portanto, uma situação diferenciada na comparação com a sua função tradicional de tratar somente com a própria comunidade.

Contudo, é possível ver que isso não constituiu um obstáculo. Eles já tinham incorporado os novos personagens da sociedade brasileira à sua vida social. Tratava-se de poderes em forma de apoio que chegavam para o enfrentamento de novos problemas. E eles se mostraram abertos e acolhedores para com estes novos sujeitos sociais, uns de longa data e outros mais recentes.

Origem clânica

Somente três dos chefes acima pertenciam à metade *Ecerae*, àquela responsável pelo fornecimento de chefes para a aldeia. O Lourenço, pertencente aos *Baadojeba Cebegiwuge*, era o único realmente e tradicionalmente chefe. Os outros dois da metade *Ecerae* (Raimundo e Venceslau) pertenciam ao clã *Kie*, aquele encarregado de fornecer chefes no caso de inexistência da parte dos *Baadojeba*. Contudo, a origem clânica parecia já ser uma questão modificada na aldeia Meruri, porque o chefe Eugênio, da metade *Tugarege*, permaneceu na função não só na data das assembleias, mas por longos anos, sendo lembrado com estima pelos Bororo atuais. Ele não tinha origem nos clãs dos chefes.

Mudança cultural

Nas palavras de Venceslau *Buremodu* apareceu a questão das influências missionárias provocadas no poder cultural. Ele lamentou as mudanças verificadas na falta de referência espacial da aldeia, na construção das casas em forma arruada, na disciplina corporal do Bororo. Sobretudo, lembrou o papel da guerra na cultura Bororo, substituído pelo ensinamento da amizade por parte dos missionários.

Poder da palavra

Todos demonstram fazer bom uso da palavra, o que indica que era uma prática constante na vida destes sete chefes. Realizavam esta função da chefia através do *Boadodu* ou em reuniões comunitárias. Alguns deles fizeram o uso da

palavra por um longo tempo. Coordenando a assembleia e tendo consciência da função do discurso, o Lourenço tem a preocupação de garantir o uso da palavra para todos os chefes participantes.

Prestígio dos chefes

É possível perceber pelos relatos que eram pessoas de prestígio, respeitadas e estimadas pela comunidade de Meruri. O João Batista falou da importância da obediência aos chefes. O Raimundo disse que quatro chefes coordenavam a aldeia, o que significa a continuidade do sistema dos *Boe Eimejerage* (conselho dos chefes) em Meruri.

Costume de reunir a comunidade

Os chefes principais, no caso do Eugênio e Lourenço demonstraram em suas palavras que costumavam reunir a comunidade Bororo e que pretendiam fazê-lo novamente depois das assembleias.

Protagonismo indígena

Tanto na primeira quanto na terceira assembleia houve momentos de reunião exclusiva dos chefes indígenas, para que prevalecessem as suas decisões, sem paternalismos. O Eugênio cobrou esse protagonismo em suas palavras, pedindo que cada etnia continuasse a luta do seu modo, em sua localidade.

Resistência cultural

Todos falaram com orgulho sobre a cultura Bororo, seja fazendo memória de tempos passados, seja da situação de resistência daquele momento histórico.

Religiosidade cristã

Alguns demonstraram sintonia religiosa pessoal com o catolicismo e revelaram aceitar uma fé monoteísta.

Generosidade

Demonstraram preocupação com os parentes do Paraíso (Pobojari) que estavam sendo trasladados de lá para Meruri.

Causa indígena

Demonstraram ter uma consciência de solidariedade diante da situação que perceberam ser comum a todos os participantes. Insistiram na necessidade da união.

“Índios mais elevados”

O José Maria foi o que mais demonstrou sintonia com os missionários de Meruri. Consequentemente, foi o que se referiu à sociedade moderna como a mais elevada.

Aceitação do apoio dos missionários

Todos os Bororo que falaram agradeceram o apoio dos missionários, fizeram elogios à dedicação deles e demonstraram preocupação com as perseguições sofridas pelos mesmos. Ficou clara a ideia de parceria no governo da aldeia e nos relacionamentos externos em busca de direitos.

Interpretação histórica

O João Batista fez uma interpretação da história brasileira na perspectiva indígena.

Aliança

Eles demonstraram que trabalhavam em sintonia com os missionários. Num contexto de Igreja pós-conciliar eles certamente percebiam o apoio de forma mais intensa. Esta sintonia remete à capacidade de constituir alianças até mesmo com poderes estranhos à própria sociedade, conforme se verifica nos *Bakaru* (mitos). É possível ver em suas palavras a continuidade do processo de simultaneidade.

Protagonismo

Aparece em várias expressões que em Meruri os chefes tinham autonomia, chegando a escolher, numa ocasião, quatro pessoas para agir diante das grandes demandas. Quatro chefes remete ao *Boe Eimejerage*, o conselho dos chefes que na aldeia tradicional tomavam decisões no Bororo ou no *Baimanagejewu*. Protagonismo será uma das características principais do Movimento Indígena, que estava sendo gestado nessa época.

Trabalho em conjunto

“*Só um não é bom pensar*”. A chefia teria que ser exercida em conjunto, com o apoio total da comunidade. A vontade do chefe tem que coincidir com a da comunidade. Não só Rousseau previu isso, mas vejo aqui o exercício do poder da pacificação.

A realização das assembleias de chefes indígenas foi um marco tanto para os povos indígenas quanto para a própria Igreja Católica. A partir delas, a Igreja se colocou junto aos povos indígenas, atuando em parceria, respeitando a dinâmica própria deles, considerando os seus saberes tradicionais, ao mesmo tempo orientando sobre os seus direitos numa sociedade adversa.

O fato de uma das assembleias ter sido realizada na Aldeia Meruri foi relevante para simbolizar a renovação eclesial e salesiana. Mais tarde, Meruri será também o local da realização de uma assembleia regional do CIMI, órgão indigenista carregado de profetismo cristão.

Mas isso não significa que a sintonia católica foi geral com a nova mentalidade. A princípio, os missionários salesianos buscaram entender o que estava se passando. Em seguida, muitos não comungaram mais com o rumo que a causa indígena estava tomando. Somente alguns permaneceram e continuaram, junto com o CIMI, os processos antropológicos e políticos de construir o protagonismo indígena.

Nesta época os coordenadores do CIMI viajaram para várias regiões brasileiras anunciando e incentivando os novos paradigmas eclesiais perante a situação dos povos indígenas. Levavam as novas posturas da antropologia e da Igreja. Esta assumia gradativamente os fundamentos e pressupostos da Teologia da Libertação.

Fim do internato

Em 1975, na Aldeia Meruri, não foram mais aceitas matrículas de alunos não índios, filhos de moradores dos arredores. As cidades da região já tinham condições de assumi-los em suas escolas. Em consequência, foi criada oficialmente, pelo Decreto Estadual 51/75, de 23/05/1975, a Escola Estadual Indígena Sagrado Coração de Jesus, destinada somente aos alunos Bororo da Aldeia Meruri.

Tradução cultural

Nesse período, é possível constatar que houve, ao longo de todo o processo colonizador, uma adaptação cultural dos Bororo aos costumes da chamada civilização e à religião católica. Há autores, como Cristina Pompa, que falam em tradução, ou seja, em ressignificação dinâmica de conteúdos simbólicos por parte dos indígenas e também por parte dos missionários (POMPA, 2001, p. 2). Esta autora esclarece o termo ao tratar sobre a linguagem no encontro entre jesuítas e Tupinambás, no século XVII. A tradução ter-se-ia dado não só no campo da linguagem, mas teria sido uma tradução do conjunto cultural:

“O trabalho de evangelização e o de aprendizado do cristianismo foram um contínuo movimento de mudanças rápidas e reajustes incessantes de sistemas simbólicos, de um de outro lado, para que

eles pudessem continuar a fazer sentido num mundo que não era mais o mesmo onde aqueles sistemas se formaram. Nunca houve, do lado indígena a aceitação passiva e a absorção indiscriminada da fé imposta pelos missionários, e tampouco houve um fenômeno de 'resistência' entendida como negação total da catequese e afirmação de seus costumes tradicionais ou 'volta' a eles. O que houve foi um processo de negociação ou, para dizer melhor, de 'tradução'; o que houve foi a escolha de estratégias para solucionar o problema, linguístico e cultural, de reconhecer no 'outro' elementos redutíveis ao mundo cultural do 'eu'" (POMPA, 2001, p. 90).

A Igreja Católica também vai nessa linha e atualmente fala em Diálogo Inter Religioso, o que seria uma partilha de saberes e costumes no encontro entre duas culturas diferentes, sem a intenção de uma modificar a outra.

11. TRAGÉDIA E MARTÍRIO EM MERURI

Uma prova concreta da nova mentalidade missionária foi o fato ocorrido em 1976, que ficou conhecido como Chacina de Meruri. Este fato pode ser comparado, em perfeita contraposição, ao da lamentável incineração do *Baimanagejewu*, ocorrido no início da presença missionária portadora da mentalidade colonialista.

Uma verificação detalhada dos fatos relativos à demarcação do território indígena Meruri mostra o quanto os Bororo foram deixados de lado numa questão de tão grande relevância para a sua sobrevivência cultural.

Ao longo sete décadas, um território que era seu por direito ancestral foi manipulado e reduzido por instituições externas. Com o avanço das forças governamentais e não governamentais, as suas terras foram colocadas sob a jurisdição de outro poder. Agora já não eram mais eles a delimitar e defender o seu território, mas outros poderes, considerados legais (não por eles) perante um direito bem diferente daquele da sociedade tradicional vista no primeiro capítulo.

Faço uso do resumo histórico elaborado pelo Pe. Walter Bini, superior salesiano, logo após a morte do Pe. Rodolfo e do Simão Bororo. Este relato foi publicado no Boletim do CIMI, em julho de 1976 e no Noticiário Especial MSMT, em setembro de 1976, com a finalidade de esclarecer, documentalmente, a questão do território.

Em 1901, o Pe Antônio Malan, superior dos salesianos de Mato Grosso, adquire e obtém título definitivo em seu nome (mais tarde adjudicado à Missão

Salesiana de Mato Grosso) de dois lotes de terra: Barreiro de Cima, ao norte, num total de 2.875 ha; e Boqueirão, ao sul, num total de 2.522 ha.

Em 1902, os salesianos se fixam nos Tachos, no lote Barreiro de cima.

Em 1918, o Presidente do Estado de Mato Grosso, Dom Francisco de Aquino Correia, concedeu o domínio de dois lotes de 25.000 ha cada um à Colônia Indígena fundada e mantida pela Missão Salesiana denominada Sagrado Coração de Jesus, para usufruto dos índios Bororo.

Em 1935, começam as invasões dos civilizados acobertados pela política mato-grossense daquela época, que desconhecia os direitos dos indígenas. As terras concedidas pelo Estado de Mato Grosso em 1918 foram sendo ocupadas pelos posseiros e fazendeiros, em grande parte.

Em 1959, diante dos conflitos surgidos na região de São Marcos, o governador João Ponce de Arruda ordenou um levantamento dos limites antigos das terras cedidas em 1918. Após a medição, resultaram dois títulos em nome de Colônia Sagrado Coração de Meruri para usufruto dos índios Bororo e Xavante, reduzindo-se as duas áreas (que eram de 25.000 ha cada uma) a um título de 16.031 ha e outro de cerca de 9.000 ha. O restante ficou para a 'pobreza', sendo fornecidos títulos também a posseiros.

Em 1960, havendo entre as duas áreas uma terra sem documentação, o Pe. Bruno Mariano a requereu em nome próprio, para facilitar a aquisição, e obteve título definitivo de 9.225 ha.

Em 1973, as lideranças Bororo de Meruri começaram a se mobilizar para a demarcação do seu território, especialmente o correspondente aos 50.000 ha obtidos em 1918. Diante dos insistentes pedidos dos Bororo e com o apoio da comunidade salesiana de Meruri, a FUNAI formou uma comissão composta por um agrimensor, um antropólogo, um advogado, o delegado da FUNAI de Cuiabá e o Pe. Rodolfo Lunkenbein, diretor da Missão Salesiana de Meruri. Esta comissão esteve em Meruri e preparou um mapa da futura reserva indígena. Após os trabalhos, o presidente da FUNAI emitiu um decreto dizendo que a referida área sempre foi dos índios Bororo e que os que a estavam ocupando eram invasores. Também os salesianos com isso perderam qualquer direito sobre as terras adquiridas. Junto ao mapa da reserva, o Pe. Rodolfo enviou ao presidente da FUNAI a lista dos fazendeiros e posseiros que estavam dentro dos novos limites a serem demarcados.

De 1973 a 1974, enquanto a FUNAI estudava os limites da reserva, os posseiros limítrofes em suas medições iam invadindo as terras em usufruto dos Bororo e da Missão Salesiana, criando frequentes atritos. Ao mesmo tempo os fazendeiros e posseiros uniam-se para impedir os estudos e o decreto que estabeleceria a nova reserva (requerida pelos índios Bororo), apoiados por alguns políticos mato-grossenses.

Em 1975, uma comissão mista FUNAI/INCRA veio a Meruri para fazer um levantamento sobre as pessoas que seriam prejudicadas com a criação da reserva indígena e propor-lhes o reassentamento em outras áreas da União. Mas, no geral, a comissão foi mal recebida e não lhe foi dado crédito.

De 1975 a 1976, ocorreram diversos atritos entre índios e civilizados, notadamente os que tinham bares na rodovia BR 070, dentro da área pleiteada pelos Bororo. Com isso aumentou a hostilidade dos moradores não índios para com os salesianos. Divulgava-se a ideia de que os missionários eram os únicos interessados em obter a demarcação de uma reserva da qual eles se tornariam os verdadeiros proprietários. Assim, os ressentimentos se foram concentrando sobre eles, notadamente sobre o diretor da Missão, Pe. Rodolfo Lunkenbein, o qual por sua vez não media esforços para assegurar a demarcação.

Nessa época, havia uma espécie de vila na aldeia Meruri, com a existência de uma pensão, um ponto de parada de uma linha de ônibus. Habitantes não índios encontravam-se espalhados pelo território em atividades de agricultura e pecuária. Os Bororo estavam correndo o risco de ficar sem o seu território tradicional. Desde a década anterior, diante das fortes mudanças culturais, as mulheres Bororo, numa espécie de decisão conjunta, não estavam gerando mais filhos, através da ingestão de remédios naturais abortivos. Assemelhava-se a uma decisão de autoextermínio.

A demarcação da terra indígena

Em julho de 1976, depois de muitos contatos e reivindicações junto às autoridades competentes, a FUNAI enviou a Meruri uma equipe de profissionais para proceder à demarcação tão sonhada.

No dia 15 de julho do mesmo ano, de manhã, os fazendeiros e políticos da região se reuniram, foram ao local onde a equipe colocava um dos marcos e

embargaram o serviço. Levaram a equipe e os equipamentos até a aldeia Meruri e se dirigiram diretamente à casa da Missão Salesiana. Era um grupo de mais de sessenta pessoas, em oito viaturas. O Pe. Rodolfo estava numa roça próxima, trabalhando junto a um grupo de Bororo. O Pe. Ochoa Camargo, que os recebeu, foi insultado e agredido. O Pe. Rodolfo foi chamado e veio prontamente.

Os fazendeiros estavam muito tensos e o clima foi de hostilidade também para com ele. Eles questionavam a demarcação, principalmente os que já tinham iniciado alguma benfeitoria na terra. O Pe. Rodolfo conseguiu conversar com eles e chegou a anotar o nome da maioria dos presentes, prometendo interceder por eles, caso tivessem algum direito. Mas manteve-se firme na posição de exigir a continuidade da demarcação da terra Bororo. Nesse momento, um grupo mais exaltado começou a injuriá-lo e a empurrá-lo. Os homens Bororo que estavam presentes, preocupados, vieram para perto dele, com a intenção de protegê-lo. Foi quando, após o terceiro toque da buzina de um veículo, teve início um grande tiroteio e o Pe. Rodolfo recebeu três tiros, morrendo em seguida. O Bororo Simão *Koge Ekudugodu* foi esfaqueado ao tentar defendê-lo. Quatro Bororo foram feridos à bala: Lourenço (o chefe da aldeia), José, Gabriel e Teresa (mãe do Simão). Durante o tiroteio, um dos empregados de uma fazenda que também viera, foi atingido e, até hoje, não se sabe quem foi o autor do disparo que o matou. Todo o grupo de fazendeiros e jagunços fugiu em debandada logo em seguida.

O Bororo Simão foi levado para o hospital da Missão, mas o seu estado era muito grave. Ele era muito estimado e procurado na aldeia por conhecer plantas medicinais e fazer remédios. Um avião foi chamado pelo rádio amador. O avião chegou e levou o corpo do Pe. Rodolfo, o Simão, que ainda estava vivo, e os demais feridos até Barra do Garças. O corpo do Pe. Rodolfo foi levado somente para realizar o laudo médico legal e o embalsamamento, em vista de uma possível transladação para a Alemanha. Durante a viagem o Simão Bororo faleceu.

Os salesianos, logo após a tragédia, fizeram contato pelo rádio amador com a sede da Missão Salesiana em Campo Grande, com a Polícia Militar e com o Exército. As forças militares e policiais de Barra do Garças chegaram a Meruri no mesmo dia. O diretor salesiano da Missão de São Marcos também veio e trouxe um grupo de Xavante para prestar solidariedade e proteção.

No dia seguinte, os corpos dos falecidos foram trazidos para Meruri. Os Bororo executaram de modo resumido os seus sentidos cantos de funeral. O Pe. Gonçalo Ochoa foi levado, por segurança, para o colégio salesiano de Cuiabá.

No dia 17 de julho os salesianos, via telefone e rádio, receberam a autorização da família do Pe. Rodolfo para que ele fosse sepultado na Aldeia Meruri. Na Missa de Exéquias estavam presentes: Dom Antônio Sarto (Bispo Diocesano de Barra do Garças), o Pe. Walter Bini (Superior Salesiano de Campo Grande), o General Ismarth de Oliveira Araújo (Presidente da FUNAI), Dom Tomás Balduino (Presidente do CIMI), dez sacerdotes e as Irmãs Salesianas.

A Chacina de Meruri abalou toda a região dos municípios vizinhos e teve também repercussão internacional. Como consequência imediata, com a proteção do exército, a demarcação foi retomada e concluída no mesmo ano, através do decreto 76.999/76. De julho até dezembro, todas as pessoas não índias que habitavam o território da reserva se retiraram sem grandes resistências. Em 1987, através do decreto 94.014/87, a área foi homologada. Posteriormente, foi registrada num cartório, em Barra do Garças. A área, totalmente legalizada, possui hoje 82.301 ha.

Em 1980, José Mário Guedes Miguez, advogado e um dos fazendeiros presentes no dia da tragédia de Meruri, escreveu um livro¹⁸. Nele o referido autor conta a história da sua tentativa de estabelecer uma propriedade na área indígena que foi demarcada. Ele e os seus amigos que prefaciam o livro sustentam uma suposta “verdade dos fatos”, segundo eles baseada em documentos. Ao longo da leitura o que se vê são documentos cartoriais que posteriormente revelaram a má fé ou imprudência do governo mato-grossense da época na cessão de títulos em cima de títulos anteriores do próprio governo. Fora desses documentos de intenção duvidosa, o autor apresenta outros, referentes às despesas que teve com a realização de benfeitorias na terra onde trabalhou temporariamente. Apresenta um relatório de 1911, de Rondon, no qual este teceu críticas aos salesianos da antiga Colônia dos Tachos. O ano de 1911 se distancia de 1976 num espaço temporal de seis décadas. Como poderia ser usado como “critério de verdade” para fatos tão distantes um do outro? Baseia-se em bibliografia da TFP, grupo ultraconservador e

¹⁸ O livro “Chacina do Meruri – a verdade dos fatos”, foi publicado em 1980, pela Editora A Gazeta Maçônica, em São Paulo.

capitalista do catolicismo e em periódicos de associações de fazendeiros mato-grossenses. Usa um depoimento de três Bororo que foram transportados pelos fazendeiros para a terra indígena Jarudori contra a demarcação. Mais tarde a FUNAI contestou a autenticidade desse depoimento. E todos eles retornaram para a Aldeia Meruri logo que a terra foi demarcada, provando a desinformação a que foram submetidos. Usa também a absolvição dos acusados pelas mortes do dia 15/07/1976 como comprovação da sua tese.

Para estabelecer a verdade dos fatos seria necessária a apresentação e análise rigorosa de documentos referentes às duas partes envolvidas, tanto da Missão Salesiana e Povo Bororo, quanto dos que sustentam a versão do autor. O autor só apresentou documentos de um lado da complexa questão e tirou conclusões nada científicas, muito menos justas. Ainda no livro, contraditoriamente, aparecem argumentações em favor dos direitos indígenas e, ao mesmo tempo, a veemente crítica à ação da FUNAI e dos missionários que realizavam justamente o cumprimento desses direitos. Para o autor, seriam válidas somente as soluções postuladas por ele e por alguns políticos e fazendeiros. Todo o livro exala uma mentalidade anticomunista e agressiva para com o Pe. Rodolfo, para com outros membros da Igreja Católica e para com a política indigenista da FUNAI.

Aliança e Poder Bororo

A tragédia de Meruri mostrou as consequências da nova opção feita por alguns membros da Igreja Católica após o Concílio Vaticano II. Os indígenas perceberam claramente isso, como vimos nas palavras dos chefes Bororo, nas assembleias realizadas.

As duas mortes, de um missionário e de um Bororo, unidos na mesma causa, ratificaram a aliança estabelecida desde os primeiros encontros. Se os Bororo tinham concordado com a permanência dos missionários em suas terras, mesmo a custo de tantas mudanças culturais, agora a união tinha se fortalecido ainda mais numa nova época de lutas em comum. O sangue derramado por ambos selou a aliança.

Para os missionários, o derramamento do sangue por causa do Evangelho é o ponto máximo da imitação do Mestre Jesus Cristo. Esse ato, porém, adquire

significado extraordinariamente novo para a Igreja Católica por ser um martírio que não aconteceu por “*odium fidei*” (ódio à fé) ou perseguição de outra confissão religiosa, como tinha acontecido em outros continentes. Dessa vez o martírio acontecia dentro do contexto latino-americano, quando a perseguição acontecia por parte de grupos sócio-políticos também de confissão católica, porém com outro entendimento da mensagem cristã. O martírio de ambos marca, portanto, o fortalecimento de um novo modo de ser Igreja, ou talvez, melhor dizendo, o jeito certo de ser Igreja na América Latina.

Para ao povo Bororo a morte de ambos trouxe inicialmente tristeza e medo, mas também trouxe a demonstração fundamental da fé cristã tão pregada para eles: o mistério inexplicável de que a partir do sofrimento vem a ressurreição. E esta veio concretamente para eles na demarcação do território em breve tempo. Uma vitória conseguida na aliança de duas culturas que se encontraram, tiveram seus encontros e desencontros e que agora fortaleciam a sua união numa causa comum.

Antropologicamente, a demarcação do território foi a garantia do usufruto exclusivo da natureza, a serviço de uma cultura em constante resistência. Para o poder Bororo, a demarcação trouxe a serenidade necessária para a escolha dos melhores métodos de exercer a chefia. Esta agora, com sempre novas influências do mundo externo, mas garantindo a sua autonomia. Da parte dos missionários para com os Bororo a autonomia estava garantida. E a aliança de sangue estava aí para comprovar. As diferenças culturais permaneceram. Mas elementos em comum foram aumentando.

Após a garantia do território, os nascimentos aumentaram em Meruri. Um mecanismo natural e simples rege a densidade demográfica: os Bororo só geram filhos quando percebem a real possibilidade de criá-los e de os verem se desenvolver (OCHOA CAMARGO).

Mori

Ainda antropologicamente falando é possível dizer que a morte do Pe. Rodolfo, entendida no longo processo de convivência missionária com os Bororo, pode ser o exemplo claro de uma prática cultural Bororo essencial nas ocasiões de morte: o *Mori* (vingança, equilíbrio).

Mori da Missão Salesiana colonialista pré-conciliar para com a sociedade Bororo. Se a prática missionária dos inícios foi a morte para determinados aspectos da cultura, agora a morte do Pe. Rodolfo compensa, equilibra e vinga, no seu esforço e doação da vida pela demarcação do território, apoiando as lideranças e fortalecendo o poder Bororo. *Mori* da Missão Salesiana, que ofereceu um novo couro de onça pela ofensa das interferências culturais. Dentro de um contexto de tão grandes ressignificações, a onça na verdade foi um peixe, o *Koge Ekureu* (peixe dourado, nome que o Pe. Rodolfo tinha recebido dos Bororo em sua nomeação). Coincidentemente, num dos mitos das façanhas do espírito *Meri*, este se transforma em *Koge Ekureu* (peixe dourado) para alimentar o seu irmão *Ari* que se encontrava enfraquecido, quase à morte.

Atualmente, a compreensão da morte do Pe. Rodolfo como *Mori* é compartilhada por um pequeno grupo que demonstra questionamentos quanto à permanência dos missionários em Meruri. Esta resistência surgiu notadamente depois da influência de alguns antropólogos com posturas acadêmicas anticlericais. De acordo com este grupo a morte do missionário foi apenas obrigação e compensação. Porém, nesse caso, *Mori*:

“[...] eles acham normal, não acham nada de extraordinário. ‘Ah! Estavam com nós tinham que dar a vida mesmo’. Então não há aquele reconhecimento que deviam ter e aí é onde se percebe que tem aquela divisão lá do início com Uke Wagu. [...]. [Veem] mais como uma obrigação, que, por exemplo, vamos enxergar, você sabe que tem *Mori*, eles enxergam isso quase que como um *Mori*. ‘Vocês roubaram nossa cultura, então como recompensa teve que acontecer isso’. Então acho que pra eles fica quites né, vamos dizer equilibrou” (AKIRIO BORORO, 2016, p. 17).

Mas além dos que pensam assim, a maioria concorda com a dinâmica do *Mori* sem proceder a uma leitura funcionalista da cultura dentro do processo histórico. A maioria vê o martírio de ambos como concretização da mensagem cristã.

CAPÍTULO 3 – O PODER BORORO ATUAL – Intercultural e Dinâmico – Endo e Exo Potencialidades (1977 a 2016)

Nesse terceiro capítulo pretendo analisar, sempre considerando o processo histórico, com foi e com está sendo o exercício do poder Bororo na Aldeia Meruri, desde a demarcação da terra (1976) até os dias atuais (2016).

Até agora descrevi o poder tradicional, verificado numa aldeia ideal, em forma circular, com a definição clara das metades exogâmicas, com suas reciprocidades e a atuação dos oito clãs. Mostrei o exercício do poder binário transversal inclusivo, com o papel das figuras de poder (*Bari*, *Aroe Etawarare* e *Boe Eimejera*). O exercício deste tipo de poder se dava na atuação do *Boe Eimejerage* (conselho dos chefes). Ficou caracterizado um poder distribuído no social, sem elevação daquele sobre este e, como conclusão a partir disso, a inexistência de poder quando comparado ao poder atuante no Estado Moderno.

Mostrei que o poder tradicional Bororo recebeu influências do mundo ocidental ao longo de dois séculos, no contato com os desbravadores que vieram para Mato Grosso a partir de 1719. Descrevi a chegada e instalação de uma colônia missionária junto aos Bororo, na região do Rio Barreiro, afluente do Rio Garças. Foi criada uma aldeia em moldes diferenciados e inéditos com a convivência estratégica entre indígenas e missionários que dura até hoje.

Nessa convivência desafiadora a antropologia encontrou a ainda encontra abundante material para identificar elementos em comum e contradições; para construir explicações sistêmicas ou considerar o caráter dinâmico da cultura. Destaquei a capacidade dos indígenas de explicar o seu real a partir de diferentes níveis epistemológicos. Apontei a durabilidade desta convivência como a capacidade dos Bororo de vivenciar o processo de simultaneidade, característica presente em sua cosmologia e prática cotidiana.

Ao longo do período analisado (1902-1976) destaquei as ressignificações processadas pelos Bororo frente ao mundo ocidentalizado; mundo portador da forma de poder concentrada, exercido de forma separada do conjunto da sociedade, gerador de desigualdades. Diante dos novos interlocutores os Bororo fizeram adaptações na sua forma de exercer a liderança. Houve modificações na grandes figuras de poder: *Bari*, *Aroe Etawarare* e *Boe Eimejera*.

Os missionários, por sua vez, também modificaram seus pressupostos na medida em que iam se colocando como sujeitos observadores e ativos na convivência. O encontro intercultural incorporou novos elementos ao pensamento positivista católico missionário da época. Possibilitou também a superação da lógica dualista entre o sagrado e o profano e o abandono da tentativa de substituição cultural. A maior modificação aconteceu após a realização do Concílio Vaticano II (1962-1965). Mesmo tendo sido uma resolução eclesial vinda da Europa, posso dizer que o Concílio foi influenciado pelo pensamento resultante dos inúmeros contatos e convivências de missionários com povos originários do mundo todo, em todo o período colonial. As novas abordagens católicas não foram influenciadas somente pelas novas abordagens da sociedade ocidental, mas também pelas novas abordagens advindas das sociedades originárias.

O corolário do processo de novas posturas missionárias analisadas no período estudado foi a luta em busca da demarcação do território, feita em conjunto com a sociedade Bororo, com a morte do Pe. Rodolfo e do indígena Simão. A aliança iniciada no primeiro contato e construída pelo processo de simultaneidade ressignificação foi reforçada com o signo do sangue derramado.

Em 1977, em Barbados, o Conselho Mundial de Igrejas, junto a antropólogos e os próprios indígenas, realizou a segunda conferência. Foi mais um acontecimento potencializador da nova mentalidade científica e eclesial. Nesta conferência foram denunciadas as situações de dominação dos povos indígenas.

A dominação foi verificada primeiramente como física, através dos diversos modos de espoliação dos territórios tradicionais indígenas, com o emprego sistemático de várias violências. Em segundo lugar como dominação econômica, através da exploração da mão de obra indígena e do comércio injusto para aquisição dos produtos artesanais e outros produzidos pelos mesmos (BARBADOS, 1977, p. 1).

Em segundo lugar, a conferência apontou a dominação cultural. Estas seriam as políticas indigenistas dos governos, efetivadas inclusive com a atuação das “missões religiosas”. Denunciou os “sistemas educativos formais” que ensinavam a superioridade do branco e a pretendida inferioridade dos indígenas. Denunciou o papel dos meios massivos de comunicação, os quais promoviam a

“des-interpretação” do processo de resistência indígena contra a dominação (BARBADOS, 1977, p. 2).

Num segundo momento, a conferência apontou caminhos para a resistência indígena. Foi assumido um objetivo geral: construir a “unidade da população indígena” para retomar o processo histórico e por fim à dominação. As estratégias para alcançar este objetivo foram: ter uma organização política própria do movimento de liberação; ter uma ideologia consistente e clara que estivesse acessível a todos os envolvidos; ter um método de trabalho capaz de mobilizar a maior quantidade possível da população indígena; ter um elemento aglutinador do início ao fim do processo; ter formas de comunicação interna que respeitassem os idiomas próprios, de modo a preservar os esquemas culturais básicos e os processos de educação locais; definir internamente as formas de apoio internacional (IDEM, p. 3-4).

A Conferência de Barbados II, em conjunto com a primeira, reforçou o apoio de entidades e organizações mundiais aos povos do chamado Quarto Mundo, no qual estão incluídos os povos originários, além de nações reconhecidas, mas ainda não independentes (casos do Tibete e Curdistão). Desencadeou ações de libertação em vários países ameríndios. No Brasil, reforçou a ideia de organização e unidade indígena, apesar da diversidade cultural. Foi um dos primeiros passos para a consciência de que todos os povos indígenas têm um passado e um presente em comum e que por isso podem ser chamados de “parentes”.

Este apoio é inseparável da escolha da ideologia marxista aplicada ao processo de colonização do mundo ocidental sobre os povos indígenas. O Conselho Mundial de Igrejas é taxado até hoje de ser esquerdista, envolvendo-se até mesmo na questão palestina. Tratava-se da tentativa de levar conscientização sobre as principais forças colonizadoras que atuaram no processo de dominação. O estudo dialético do processo histórico foi proposto para cada povo conhecer os mecanismos utilizados pelos colonizadores a partir das tradições históricas próprias.

A ferramenta marxista das entidades de apoio aplicada ao cristianismo encontrou boa recepção entre os povos indígenas no seu aspecto de percepção sobre a exploração econômica e na necessidade de organização de base para se contrapor à mesma. O discurso sobre justiça/injustiça, ricos/pobres,

opressores/oprimidos permitiu aos indígenas ver outra face do cristianismo que já conheciam.

Os novos pressupostos sobre os povos indígenas surgidos do Concílio Vaticano II e das duas conferências de Barbados chegaram de modo intenso na Aldeia Meruri através do CIMI. Este, depois de algumas turbulências com a troca da diretoria inicial, assumiu fervorosamente os ideais de organização dos povos indígenas para construir o seu próprio projeto de libertação. Os povos indígenas contatados foram motivados a assumir a sua história e a recuperar as forças culturais para se posicionar criticamente frente ao modelo de poder do Estado brasileiro.

No mesmo ano de 1977, na Terceira Assembleia do CIMI, em Rondonópolis, a memória dos mártires Rodolfo, Simão e João Bosco Burnier¹⁹ foi celebrada como estímulo à continuidade da luta junto aos povos indígenas:

“Consideramos como privilégio a graça de Deus o testemunho com que o nosso regional foi marcado, no sangue generoso de seus mártires, o índio Bororo Simão, os Padres Rodolfo e João Bosco e o acolhemos como sinal de compromisso e esperança” (Relatório de 28.04.1977, em Fátima de São Lourenço, p. 1).

Em 1978, na Aldeia Meruri, foi realizada a IV Assembleia do CIMI. Foi a oportunidade para uma profunda reflexão sobre o papel do missionário junto aos povos indígenas no novo contexto eclesial e antropológico. Numa conjuntura de mudança de perspectivas e de constatação realística sobre as suas consequências, os missionários tiveram a coragem de perguntar diretamente às lideranças Bororo o que significavam para eles as práticas do modelo antigo. Algumas lideranças já foram citadas por mim anteriormente, mas agora se trata de depoimentos mais livres que eles fizeram diante de parceiros. Destaco alguns depoimentos feitos pelos Bororo após uma longa reflexão sobre choque cultural por parte dos missionários.

VALDOMIRO, filho de mãe Bororo e pai branco. Na época, deveria ter aproximadamente 19 anos de idade.

¹⁹ O Pe. João Bosco Burnier, missionário jesuíta, foi assassinado em Ribeirão Cascalheira, em 1976, ao tentar socorrer uma mulher que estava sendo torturada na delegacia desta cidade. Tratava-se de uma armadilha para assassinar o bispo Dom Pedro Casaldáliga, defensor dos indígenas e oprimidos daquela violenta região mato-grossense. Percebe-se que 1976 foi um ano de violentas reações contra o novo modo de ser Igreja de alguns setores católicos.

As suas palavras revelam resignação quanto à mudança cultural. Ele a vê como irreversível, não restando aos Bororo senão o caminho de viver como civilizados. Convivi com o Valdomiro em Meruri por nove anos. Ele tinha o cargo de Chefe de Posto da FUNAI. Logo que deixou o cargo ele mudou-se para a cidade. Atualmente voltou a residir em Meruri. Lembro-me de ter escutado dele mais de uma vez a mesma ideia: a de que a cultura Bororo não duraria muito e logo todos estariam vivendo como os não índios da cidade. Ele atribui ao ensinamento dos missionários o que ele considera como perda da tradição cultural. A expressão “*nós somos índios sem cultura; não somos povo nenhum*” traduz um estado de alma em conflito de identidade, como o de alguém que se sente diferente perante o seu grupo, mas ao mesmo tempo com algo em comum com o mesmo.

“Hoje já não tem condições de voltar às tradições... Os jovens não querem mais saber da tradição. Não serve mais. É seguir como civilizado. Mesmo sentindo as consequências lamentáveis que nós sabemos. Não sei muito bem dos antepassados. Um choque, primeiro que levei, agora que estou sentindo ele. Naquela época que a missão deu estudo, queria me ensinar, mas deveria ter aprendido comigo. A missão mudou todo o meu procedimento, eu não pude ensinar nada e quase não há tempo para recuperação. Afinal, nós somos índios sem cultura. Não somos povo nenhum...” (Relatório da IV Assembleia Regional do CIMI, 1978, p. 5).

O Valdomiro aponta o erro da missão em apenas querer impor a sua visão de mundo, não se adaptando à cultura Bororo. É uma acusação contra o domínio cultural. Ele vê a “encarnação” como um processo mais respeitoso que os missionários deveriam seguir. Esta expressão foi muito usada na época e foi repetida muitas vezes na reunião da qual estamos tratando. Mesmo assim, para ele a cultura não tem mais recuperação.

“Quem for trabalhar com índio, nem deixa o índio ser índio... Não aprendendo com índio, só o índio tem que aprender com ele. As pessoas que vão trabalhar com índio devem se adaptar ao meio do índio. A encarnação, acharia que seria válida. Meu irmão que foi a Brasília teve [que] se adaptar ao brancos. Os índios não procuraram os brancos. Se os padres é que procuram, que eles é que se adaptem. Nesse ponto a missão falhou um pouco, vou ser bem claro. [...] Nós jovens é que podemos recuperar, com o apoio dos velhos. Mas do jeito que está, não tem mais jeito de recuperar nossa cultura. Condeno tudo isso, como uma civilização que a missão colocou dentro de nós” (IDEM, p. 8).

Os missionários desta assembleia do CIMI (não só salesianos) estavam tratando sobre o choque cultural sofrido por eles mesmos quando foram trabalhar com os povos indígenas. O Valdomiro mostrou que o choque cultural foi vivenciado mais fortemente por parte dos indígenas: *“Em relação à missão, quanto à mudança, foi muito violenta. Devia ser mais sensível. Houve choque cultural que todos sentimos. Não só eles [os missionários]”* (IDEM, p. 10).

Por último, ele demonstrou quase que indignação ao constatar que a missão demorou muito para reconhecer e valorizar a cultura Bororo: *“Por que é que só agora a Igreja aceita tudo isso?”* (IDEM, p. 5).

No geral, a palavra do Valdomiro, apesar de apropriada para responsabilizar os missionários pela mudança cultural imposta, revela o pensamento não índio dos arredores da Aldeia Meruri, baseado na ideia funcionalista de cultura. Esta abordagem vê a cultura como algo que funcionou somente no passado e que se “perdeu” nos encontros inter étnicos. Não considera que houve um processo de adaptação elaborado pelos indígenas diante das novas situações. Por isso, o pessimismo. Ao contrário, quando consideramos os Bororo como sujeitos dinâmicos, capazes de avaliar e ressignificar os acontecimentos, percebemos que o substrato cultural permanece.

EGÍDIO

A princípio, revelou a sua decepção diante das mudanças culturais, mas na sua fala ficou claro que nem tudo mudou: *“Não acreditamos mais em nada, nem em Deus, nem nas crenças antigas – acreditamos só de longe...”* (IDEM, p. 4).

Em seguida, fez um questionamento potente à tarefa universalizante da evangelização católica:

“Sobre a evangelização, não sei como é. Temos a nossa religião. Talvez poderia ser a mesma coisa. Se ele (Jesus Cristo) mandou anunciar a todo mundo... como posso abandonar a minha religião? Se já nasci dentro desta religião que Deus nos deu? Como é que Deus mandou para todos? Será que Deus esqueceu de nós?” (IDEM, p. 8).

O chefe Egídio atingiu o cerne da pregação evangélica católica. Diante da atuação da Igreja identificou uma contradição na ação do próprio Deus que lhes foi anunciado. Como Deus podia pedir que a religião Bororo, criada por ele mesmo, mudasse os seus conteúdos e a sua forma com a pregação missionária?

Ficou claro que a pregação católica antiga tinha preocupação em ganhar pessoas para a instituição e não para o sentido cristão, o qual já estava presente na cultura Bororo. O Reino de Deus pregado por Jesus Cristo já existia na sociedade indígena, verificada na busca de harmonia através de sua circularidade clânica. A nova mentalidade missionária anunciava Jesus Cristo como um aglutinador das expectativas humanas da cultura, sem determinar as suas formas de expressão.

EUGÊNIO RONDON

O depoimento deste chefe trouxe elementos que possibilitam analisar o poder na Aldeia Meruri. Falou da ação missionária católica na mudança cultural através da inserção de elementos exteriores à cultura, o que foi, segundo ele, uma tentativa de substituição.

“Deixamos o que era mito, tradição... A missão não proibiu desistir, mas impondo coisas novas, obrigou a desistir da tradição. [...] Os velhos tinham mais interesse, ensinavam, desde criança, cantos e tradições. Hoje perderam o interesse, estão tristes” (IDEM, p. 5).

Falou do engano que tiveram ao imaginar o modo de viver dos não índios como um modo de vida mais fácil. Relembro mais uma vez as intenções indígenas no fato crucial da deposição das armas, em 1886, na antiga Colônia Teresa Cristina. Naquela ocasião havia a ideia de que os não índios (governo, missionários) iriam sempre cuidar dos Bororo.

“Nós nos encostamos na civilização pensando que era bom, que era mais fácil. E hoje sofremos deficiências: acostumamos ao modo novo, ao alimento do branco, e é difícil adquirir tudo isso. Dinheiro. E é difícil voltar ao alimento dos antigos” (IDEM).

Referiu-se ao *Bari*, a maior expressão de poder da aldeia Bororo. O *Bari* servia ao *Bope*, força sobrenatural ligada aos dinamismos da natureza; este tinha

um papel regulador na aldeia. Naquela época, em Meruri atuava o *Bari* Cirilo, muito estimado e respeitado. Eugênio mostrou que o *Bari*, agora com o apoio dos missionários, podia atuar sem proibições e que os Bororo seguiam as duas religiões, as quais se complementavam.

“Nós tínhamos crenças, feiticeiros, benzedores. O Bari era para bem do povo. Agora Cirilo [era o Bari da época em Meruri] faz o serviço, não o faz escondidamente, não, faz na vista dos outros. Pede ao Bope que não viesse sofrimento, pouca fartura, doença, peste... sobre o nosso povoado. Pede para ficar forte na caçada. Nós o acompanhamos (ao Cirilo) rezando na Igreja. Continuamos com as duas religiões: da Igreja e a nossa. Continuamos na crença das plantas: são remédios. São criadas para serem remédios para nós. E fazem muito menos mal que o remédio da farmácia: não atacam coração nem a vista” (IDEM).

Eugênio volta a lamentar-se pela proibição das expressões religiosas ligadas à natureza. Lamenta a proibição da língua indígena na escola e a imposição da língua portuguesa. Isso mostra a dificuldade da convivência entre as duas culturas.

“Temos certos animais, aves, que são importantes... Dão sinais. Foi proibido acreditar. É superstição. A missão tentou ensinar. Aprendemos o português. E missão tirou-nos o que tínhamos de antigo costume... não admitiam (os missionários) que no estudo falassem bororo. Foi proibido. Aí, a tradição está acabando” (IDEM).

Num determinado momento, alguém da assembleia perguntou: “*Quando se modificou a forma do povoado, não houve reclamações?*” Eugênio respondeu: “*Não. Antes as casas estavam em círculo. Agora alinhadas. Mas não houve reclamação.*”

Esta resposta ainda hoje soa estranha, por se tratar da forma da aldeia, o primeiro elemento que mais ressalta aos olhos na sociedade Bororo, na qual praticamente inexistia o poder de forma absoluta. De fato, não encontrei na literatura missionária, nem nos depoimentos atuais dos Bororo explicações claras para aquilo que parece simplesmente concordância frente à forma diferente executada pelos missionários. Alguns chegaram a aventar motivos de ordem prática e funcional, como a encanação da água. Imagino que o motivo para a provável indiferença se deva ao fato dos Bororo nem sempre terem todas as aldeias em forma circular. A circularidade estava presente em muito maior intensidade no seu imaginário do que em sua planta física. Outro motivo pode ser o interesse em obter maior praticidade

ou conforto prometidos pelos missionários. Contudo, não posso minimizar os prejuízos que tal mudança trouxe, pois provocou confusão espacial com relação às reciprocidades clânicas.

Falando sobre mudanças no casamento Bororo, Eugênio mostrou a perda de poder por parte da mãe Bororo diante dos novos costumes e a consequente aquisição de poder por parte das jovens:

“Era assim: a mãe da menina tem que procurar o moço melhor para ser seu futuro genro. Procurava o rapaz que tem menos parentes. Agora, a mãe perdeu a voz. A mãe entregava a menina com 15 anos, ao futuro genro, para ele criar ela, até chegar a idade deles se unirem (se casarem)” (IDEM, p. 6).

O chefe Eugênio continuou a descrever situações de mudança cultural na religião Bororo em contraponto com a religião católica. A sua fala revelou por um lado aceitação dos novos costumes cristãos, mas por outro, revelou que ele vê isso com lamentação. Nas suas palavras finais desse trecho há até uma espécie de ironia para com a doutrina da Igreja:

“[...] Estou duvidoso que pista vou seguir, entre a nossa religião e a religião da Igreja. Nossa crença não tem confissão, não tem sacramento, temos cerimonia, para dar nome para criança. Também para a criança de hoje dá-se essa cerimônia: sempre de madrugada, ao sair do sol. Primeiro, (cerimônia) da tribo, depois, batismo da Igreja. Também ao moribundo... primeiro a nossa cerimônia, logo que a pessoa falece. Depois chamamos o padre para benzer o corpo, pedir missa. Já os novos preferem ser enterrados no cemitério, sem ter a nossa cerimônia... os que conservam a tradição podem ser enterrados no centro da aldeia (aqui em Meruri, não, não temos o centro... mas naquela aldeia, gesto indicador da direção, lá sim), depois de um mês, lavar o esqueleto, para despachar o finado na lagoa. A alma do finado vive nos ares, e vive em pássaro: arara... Aroe é invisível, (sorrindo): isso já colou com a doutrina da Igreja: vivem depois da morte” (IDEM).

Alguém da assembleia perguntou: *“E quanto à bebida?”*. Eugênio respondeu: *“Era vinho, de Acuri: tinha que ser guardado por três, quatro dias. Mas a cachaça é mais forte, é mais preferível”*. Nova pergunta da assembleia: *“Por quê?”*. Eugênio respondeu:

“Foi acostumado com o branco, a mesma coisa com o fumo: antigamente fumava uma folha, planta do mato. Só os velhos usavam, não permitem aos jovens fumar antes do tempo: para não

ficarem fracos! A bebida... ao mesmo tempo, era cerimônia. Eu bebo e as almas recebem a bebida através da minha boca. A mesma coisa também a canjica: eu como e através da minha boca as almas recebem o alimento” (IDEM).

No longo trecho a seguir, Eugênio voltou a dizer que se sentia confuso entre seguir as duas religiões. Fez alusão a alguns Bororo “que são fracos” e não sabem se situar diante desta encruzilhada existencial. Repetiu a tradição de vários costumes Bororo: nominação, casamento, remédios naturais, educação dos jovens, bebidas permitidas, ritos religiosos. Contrapôs o passado tradicional com o presente em mudança e destacou a influência de vários elementos trazidos pelos não índios. Usou por duas vezes expressões com o sentido de *“nosso costume era assim”*. Contudo, a sua fala deixou perceber que ele já elaborara uma síntese entre espiritualidade Bororo e espiritualidade cristã. Ou seja, usou a palavra Deus em sentido cristão, como criador, diferente da religião Bororo onde Deus aparece mais como organizador: *“Deus criou todas as coisas, todos os animais para o índio servir a Deus”*. Eugênio, em parte concordando com o jovem Valdomiro, pareceu não ver a possibilidade de conciliação entre a cultura tradicional de outros tempos com o que ele via no momento presente. Percebo a sua incerteza sobre os dois momentos culturais do seu povo. No fundo, vejo que ele oscila entre duas realidades que já se encontram em seu interior.

“Eu estou confusão. Queria fazer uma pergunta: qual a pista para nós tomar? Porque há duas estradas. Se vamos acompanhar a nossa religião ou a da Igreja. Quando foi ensinado, muita coisa era superstição. Os remédios, feiticeiros, animais sagrados, antes eram respeitados. Então, ficamos confusão: qual seria o mais verdadeiro? Há muitos Bororo que são fracos. Mas quem compreende um pouco a criatura, não ignora que Deus deu poder para elas. Nós usamos o remédio das plantas. Temos crenças, benzedores. Acreditamos que Deus colocou na natureza, para o índio, para o homem se aproveitar, da natureza. Deus criou todas as coisas, todos os animais para o índio servir a Deus. A Igreja entrou com energia, mas acredito que tudo para o bem. Para nós foi proibido acreditar nos feitiços, nas fábulas, todos os animais que são para utilidade dos homens, para nós foi proibido acreditar. Nós temos outros animais que pertencem ao demônio. Nós respeitamos esses animais. Agora, esse modernismo não respeita mais nada. Também isso está acabando, estamos sofrendo cada vez mais. Quando os nossos antepassados viviam nos matos, não precisavam do sal, rapadura, remédio... Tiveram tudo do mato, remédio de cobra e de arraia. Através dos tempos sofremos as doenças dos brancos. Os antepassados nunca

viviam só 50 anos, viviam 100, 120 e até 150 anos. Usavam fumo do mato que não era venenoso como do branco que tem nicotina. Tinham uma bebida que era feita do suco da palmeira babaçu. Não tinha as confusões que tem o branco. Os meninos respeitavam o avô, os mais velhos. O moço tinha grande respeito. Até que não se casasse, não saía do baíto, casa central. Nosso costume era assim. Hoje, a nossa natureza está estragada, contaminada. É difícil fazer casamento. A doença do branco entrou, nós rejeitamos nosso irmão. É tristeza para nós. Se não trocamos esse sistema, nossa tribo vai desaparecer em poucos anos. Quando os antepassados caçavam, pediam ajuda para um ser, e também para pescar. Nosso costume era assim. Quando morria um Bororo, a aldeia fora a fora, era de luto. Dentro de 30 dias. Em toda a aldeia ninguém brincava, nem ria com exagero, até que transportava para a lagoa ou rio. Temos o costume, no batizado, de dar o nome do mesmo clã da mãe. O branco leva o nome do pai. O nosso batismo é de manhã cedo, quando o sol levanta, e nunca durante o dia. A nossa tribo procedia assim, tinha suas crenças, seus deuses, sem conhecer Deus, até que chegaram os missionários” (IDEM, p. 7-8).

Após fazer um resumo histórico sobre a presença da missão salesiana em Meruri, Eugênio passou a falar sobre a importância da mesma para o povo Bororo. Segundo ele, a FUNAI não atendia e os indígenas já estavam acostumados a receber a assistência da missão. A presença desta também seria uma garantia de harmonia na aldeia diante da situação do alcoolismo. Seria esta uma transferência de poder? Vejo que de fato houve uma desestruturação social e realmente as lideranças indígenas não tinham como resolver. Ou seja, os problemas verificados não seriam solucionados somente pelo exercício do poder das lideranças. Seria necessário fazer funcionar o conjunto completo da sociedade: religião, política, economia, sociedade e ética. Com isso fica evidente que o processo de simultaneidade só aconteceu parcialmente, somente em algumas expressões culturais.

“A respeito da Missão e Bororo. Aqui não terá assistência da FUNAI. Ninguém quer vir aqui. Se não houver assistência aqui em Meruri, haverá uma revolução danada. Os Bororo estão receiosos porque estão debaixo da tutela, em muito abuso por causa do álcool. Será um inferno sem a missão, um vai matar o outro” (IDEM, p. 8).

Continuando a elencar os pontos positivos da missão, Eugênio constatou o recebimento de máquinas e até mesmo elogiou o polêmico pagamento do trabalho dos Bororo através de vales que substituíam o dinheiro.

“Nós temos muito presente. Todo presente vem do estrangeiro. Até o caminhão é do estrangeiro. Até agora não temos nada do Brasil, nenhuma máquina. [...] Não temos nada contra a missão, tudo está indo bem. Uma coisa que estou achando mais errado foi o negócio do dinheiro. Enquanto os Bororo ganhava vale (e não recebia dinheiro), não tinha abuso de álcool. Digo a verdade, a missão tinha razão de sustentar o vale. Agora que temos dinheiro nacional, estamos abusando. A bebida é o maior desgosto” (IDEM, p. 9).

Comparando o atendimento da missão com o da FUNAI, Eugênio falou que esta não atendia aos Bororo argumentando que eles já tinham a presença daquela. Reforçou a intenção de continuar a negociar com a missão as atividades de sustento da aldeia.

“Quando a gente foi em Brasília, fazer um pedido, a primeira coisa que o Cel. Joel disse foi: ‘a missão não dá conta de vocês?’ E nós não tínhamos pedido nada ainda. Então falamos: ‘não queremos mais conversa com o senhor’. Depois conversamos com o chefe da FUNAI. Fomos despachados logo, e viajamos no mesmo dia para Goiânia. Sábado já estávamos em casa. Convinha que a missão fornecesse um pouco de tudo, como vinha fazendo, porque a FUNAI não fornece nada mesmo. Sempre a missão nos forneceu. Até hoje queremos receber deles, comprar deles, da missão” (IDEM).

O conjunto de depoimentos visto acima permite perceber que foram dados com grande confiança e sinceridade por parte do jovem e dos dois chefes. Eles estavam participando da assembleia de missionários (não só salesianos) e foram ouvidos com grande consideração. Basta ver o cuidado com o registro de suas falas, o que me possibilitou estas análises. A palavra deles foi uma orientação para o futuro das atividades missionárias do CIMI por todo o Brasil na medida em que foi se expandindo.

Com os depoimentos vejo que o poder Bororo estava enfraquecido. O motivo era o enfraquecimento da dimensão sagrada. A palavra dos chefes mostrou que uma parcela da sociedade indígena não participava mais dos rituais. Na aldeia eram desenvolvidas atividades que não colocavam mais a vida espiritual tradicional no centro da sociedade.

Balandier fala que o enfraquecimento da autoridade no sistema colonizador acontece pela “*dessacralização parcial do poder*”. Este continua existindo e atuando, porém mais por referência ao poder estrangeiro do que por referência aos antigos

procedimentos rituais: *“Já não surge como tendo recebido a exclusiva consagração dos antepassados, das divindades...”*. Citando um caso verificado em Gana, Balandier diz que *“a degradação da adesão religiosa tradicional coincide com a perda de poder das autoridades políticas”* (BALANDIER, 1980, p. 165).

Nas entrevistas vi que de fato a religião cristã, associada a novos instrumentos e ferramentas, provocou a desconfiança dos Bororo com relação aos espíritos que o *Bari* invocava.

Entre os Bororo, ainda segundo Balandier, a dessacralização do poder aconteceu também porque a nova religião promoveu a *“quebra da unidade espiritual, da qual os soberanos ou chefes eram símbolos, e muitas vezes guardiães”* (IDEM). O prestígio dos xamãs e dos peritos em contar *Bakarudoge* (mitos) diminuiu perante a nova religião e os chefes atuais se sentiam confusos, como relataram nos depoimentos acima.

O enfraquecimento da dimensão sagrada tradicional fez surgir indígenas *leigos* que passaram a ser valorizados independentemente da procedência espiritual ou de feitos ligados à cultura. Foram novas figuras de poder, como continua surgindo até os dias atuais. É o caso que já enunciei, ainda na Colônia dos Tachos, com o advento de novas formas de trabalho e da valorização destas com os vales, mercadorias ou dinheiro.

Em 1979, a Igreja Católica da América Latina realizou a Conferência de Puebla, com o tema: *“Evangelificação no presente e no futuro da América Latina”*. Apesar das palavras doutrinárias do Papa João Paulo II na abertura, esta conferência continuou o sentido profético de Medellín (1968). A Igreja reforçou a sua *“opção preferencial pelos pobres”*, *“exigida pela escandalosa realidade dos desequilíbrios econômicos da América Latina”*, identificando os rostos sofredores do continente, entre eles o dos *“indígenas e afro-americanos segregados”*.

Assim, tiveram continuidade os ventos renovadores do Concílio Vaticano II como orientação para o exercício da liberdade e da criatividade dos missionários num contexto de forte injustiça social.

Analisando as decisões da parte superior da hierarquia católica constato que estas são determinantes para qualquer abordagem sobre a vida dos povos indígenas e com os Bororo de Meruri não foi diferente. Ainda mais por se tratar de

uma aldeia criada com a presença de indígenas e missionários (Sacerdotes, Irmãos e Irmãs).

1. A CRIAÇÃO DA ALDEIA JAKOREUGEIAU (lugar dos botos) OU GARÇAS (1977-1984)

A Aldeia Meruri foi povoada por indígenas Bororo que conviveram com os missionários desde os tempos da Colônia dos Tachos (1902-1923). Como já ficou demonstrado, esses Bororo tiveram a forte influência de outro modelo de sociedade e de religião. Apesar de vários modos de resistência, a maioria da população deixou de praticar os rituais culturais.

A partir de 1966, o então diretor da Missão Salesiana de Meruri, Pe. João Falco, buscou os Bororo que viviam na Aldeia *Pobojarí* (movimento da água) hoje transformada no distrito de Paraíso do Leste, pertencente ao município de Poxoréu. Foram buscados devido ao estado precário de saúde, principalmente por causa de uma epidemia de tuberculose e ao grave problema do alcoolismo. Alguns foram para outras reservas Bororo de Mato Grosso. Mas um grande grupo aceitou vir para Meruri e foi bem recebido pelos missionários. Eram Bororo tradicionais, conhecedores e praticantes regulares da cultura. Inicialmente habitaram a Aldeia Boqueirão, distante 10 km da sede Meruri, onde havia grandes roças com serviço orientado pelos missionários. Os Bororo de Meruri costumavam se referir a eles como “paraiseiros”.

Houve alguns estranhamentos por parte dos Bororo de Meruri para com este grupo chegado, pelo seu desconhecimento da religião cristã e dos costumes da chamada civilização, entre eles a alfabetização. E foram maiores ainda os estranhamentos dos Bororo chegantes ao perceber que os de Meruri conheciam e praticavam pouco a cultura tradicional.

Depois da demarcação do território, em 1976, este grupo de Bororo começou a perambular pelo sul do território, numa área próxima ao Rio Garças. Em comum acordo com os missionários instalaram uma pequena aldeia na margem Sul do Córrego Lageadinho. Mas este córrego tinha o seu volume muito aumentado no tempo das chuvas e a travessia se tornava difícil. Por isso, logo mudaram a aldeia para o outro lado do mesmo, para a parte interna do território e aí permaneceram até

1983. Foi então que o *Bari* Cirilo, baseado em sua experiência, sentiu a necessidade de construir a aldeia num lugar mais plano e com maior visibilidade do horizonte e do sol. Foi escolhido um novo lugar mais acima do Lageadinho. Porém, nesse novo lugar o problema era a falta de água, pois o córrego estava distante e situado abaixo de um grande barranco. A missão salesiana então foi determinante para resolver este problema. Os missionários puxaram a água da nascente do mesmo Córrego Lageadinho, situada a uma distância de 2,5 km. Com uma máquina patrola foi feito o sulco na terra e os Bororo instalaram os canos de 72 ml. A água chegou à aldeia por queda natural e o encanamento dura até hoje. Os missionários Mário Bordignon, Luís Wurstle, Franz Wurstle e Pe. Ochoa trabalharam para resolver o problema da água e em outros serviços de instalação da aldeia, a qual se encontra no mesmo lugar até hoje (BORDIGNON, 2015).

O nome da aldeia sempre foi Aldeia Garças, por causa da proximidade do rio com o mesmo nome, o qual marca a divisa Sul do território indígena. Na língua Bororo o nome é *Jakoreugeiau* (lugar dos botos), devido à presença destes animais no Rio Garças. Os *Jakoreuge* (botos) não são consumidos pelos Bororo por serem considerados como espíritos.

Quando se tratou de construir o *Baimanagejewu* (casa central), os missionários quiseram usar palhas na cobertura, por se tratar de uma aldeia tradicional, mas os chefes Bororo insistiram que fosse de zinco, devido a maior durabilidade. O recurso financeiro foi conseguido e assim foi feito, durando até hoje. Somente as paredes são de *Kodokora* (palhas trançadas), trabalho feito pelas mulheres.

As *Baidoge* (casas), foram construídas com madeira e palhas. E o mais importante, foram distribuídas em forma circular, garantindo a presença de todos os clãs. Do mesmo modo, o *Aije Muga* (casa do espírito *Aije*) e o *Mano Pá* (lugar do *Mano*). A aldeia estava materialmente e culturalmente completa.

O objetivo maior dos missionários no fortalecimento da Aldeia Garças era a ocupação do território, pois naquela região pessoas não índias praticavam às escondidas atividades garimpeiras em busca de diamantes. Da parte dos Bororo “paraiseiros” o objetivo era ter uma área distante da Aldeia Meruri, a qual tinha uma dinâmica mais próxima ao mundo não índio e composta por Bororo com costumes bem diferenciados dos seus.

Há interpretações polêmicas envolvendo a criação da Aldeia Garças. Bordignon discorda dos antropólogos que afirmam que a aldeia foi criada por um grupo Bororo que queria se ver livre da dominação missionária da Aldeia Meruri. Rebatendo esta abordagem, ele diz:

“Os antropólogos dizem, olha só, antropólogo não morava em Meruri e nós moramos em Meruri muitos anos e eu escutei os velhos. [Os antropólogos disseram] que o grupo dos tradicionais fugiu de Meruri; não foi nada disso. De comum acordo com os missionários Pe. Ochoa, Pe. Marinoni, que substituiu o Pe. Rodolfo, se resolveu ocupar a ponta Sul da área, porque havia muito garimpo lá na beira do Garças, os garimpos do Garças, famosos; havia perigo de invasão” (BORDIGNON, entrevista, 2015, p. 2).

Ao longo dos dez anos nos quais trabalhei em Meruri, percebi que alguns Bororo, em entrevistas a pesquisadores, afirmaram que a criação da aldeia teve como objetivo o afastamento da presença dos missionários, mesmo num contexto de valorização e de apoio às práticas culturais. Penso que estas afirmações corresponderam à verdade não por algum motivo de interferência direta e prejudicial dos missionários, mas pela hibridização de costumes lá presentes. Um ambiente no qual a interpretação da vida cerimonial não tinha mais a mesma aura sagrada. Na Aldeia Garças a cultura fluiria com maior naturalidade.

A criação da Aldeia Garças foi mais um passo na caminhada que missionários e Bororo deram para o fortalecimento da cultura indígena. Desde a chegada dos Bororo de *Pobojarí*, vários aspectos e expressões culturais foram reavivados. Vários Bororo, num período de dez anos, tiveram a oportunidade de participar de rituais detalhadamente executados, de relembrar mitos ou simplesmente conviver com parentes que expressavam mais intensamente a identidade Bororo. Vários chefes tradicionais estavam à disposição como nunca antes tinha acontecido.

A Aldeia Meruri nunca tinha ficado sem a presença de chefes tradicionais. Às claras ou às escondidas, eles cumpriam o seu papel. Mas a presença de um poder externo junto a eles provocava sempre inibições. A verdade havia em Meruri um modo muito modificado de sociedade, com o modelo do estado nacional penetrando cada vez mais.

A chegada dos Bororo “paraiseiros” não foi o primeiro encontro com Bororo tradicionais. Conservando ainda características de perambulação, mesmo em aldeias consideradas sedentárias, pessoas Bororo de Meruri, Sangradouro, Tadarimana, Jarudori, Gomes Carneiro e Perigara nunca deixaram de se visitar reciprocamente. O movimento de parentes viajando por ocasião de rituais, principalmente os *Itagadoge* (funerais), para participação em projetos ocasionais ou mesmo devido a rixas comunitárias foi sempre uma constante. De modo que elementos fundamentais da cultura tradicional sempre foram compartilhados, numa dinâmica de continuidade do Ser Bororo, mesmo com o inevitável contato intercultural.

O estabelecimento de uma população Bororo caracterizada pela vivência tradicional, acompanhada por chefes dotados de grande prestígio, numa área exclusiva e demarcada foi a oportunidade histórica para uma retomada cultural que foi muito bem aproveitada. Mesmo com a mudança radical de mentalidade dos missionários em sua posição quanto à cultura, foi importante que eles não residissem junto aos Bororo. Residiam no mesmo território, agora legalizado, mas deixando completa autonomia para a organização da vida indígena com suas dinâmicas próprias. É necessário frisar que os missionários dessa época, ao contrário dos antigos, preocupavam-se em fortalecer a vivência cultural dos Bororo.

Alguns chefes culturais que moravam em Meruri foram também se estabelecer na Aldeia Garças. Outros permaneceram em Meruri, colaborando, porém, nos rituais maiores. Mesmo que em ocasiões sazonais, alguns Bororo de outras aldeias também foram morar lá.

Os habitantes da Aldeia Garças costumavam afirmar a sua independência e autenticidade. Mas, na realidade, as duas aldeias tinham necessidade uma da outra no tocante à vivência cultural. Na Aldeia Garças se encontravam os grandes chefes, mas estes precisavam da participação dos Bororo de Meruri para compor principalmente os grandes rituais. A Aldeia Garças, então, se tornou uma complementação em relação à Aldeia Meruri, possibilitando acontecer a cultura em todo o território.

A criação da Aldeia Garças possibilitou também o fortalecimento das lideranças, ou seja, fortaleceu o poder Bororo, o qual eu entendo sempre como poder cultural, como a vivência das potencialidades de todas as dimensões desta

complexa cultura. Lá se desenvolveu o poder cultural, com a execução da maioria dos rituais. O *Boe Eimejera* ou cacique, inicialmente, foi o Raimundo Itogoga. Os principais *Boe Eimejerage* (aqui entendidos como chefes culturais) foram: José Carlos *Meriri Ekureu*, Luís *Kubiri, Tadugo*, Marcondes, Joãozinho, Manoel *Kerotuto*, Colbacchini *Kurujau*, Sérgio *Kewai*. A aldeia tinha também os dois *Baire*: Cirilo *Tarekuare* e Filipe *Kuruguga*. Nos primórdios da Aldeia Garças surgiu o *Aroe Etawarare* (xamã das almas) Helinho *Kurugugwe Eiga*, iniciado pelo chefe cultural *Kanajó*. Ele hoje continua desempenhando o papel de xamã até os dias atuais, sendo a principal referência em Meruri e requisitado para grandes rituais também em outros territórios Bororo.

Já na Aldeia Meruri se desenvolveu mais o poder político, ligado à defesa dos direitos indígenas através do conhecimento da legislação e das lutas do movimento indígena. Os dois grandes *Boe Eimejera* desta aldeia foram Coqueiro *Koge Eire*, *Kanajó*, Eugênio *Aije Kuri* e seu filho Lourenço Rondon. Na ocasião da demarcação se destacaram os jovens líderes José Rodrigues *Boiadowu* e Domingos Sávio Lopes *Tuborekía*, sendo que este último chegou a ser cacique por duas vezes. Os chefes de Meruri não tinham dificuldades em reconhecer a Aldeia Garças como lugar do poder cultural.

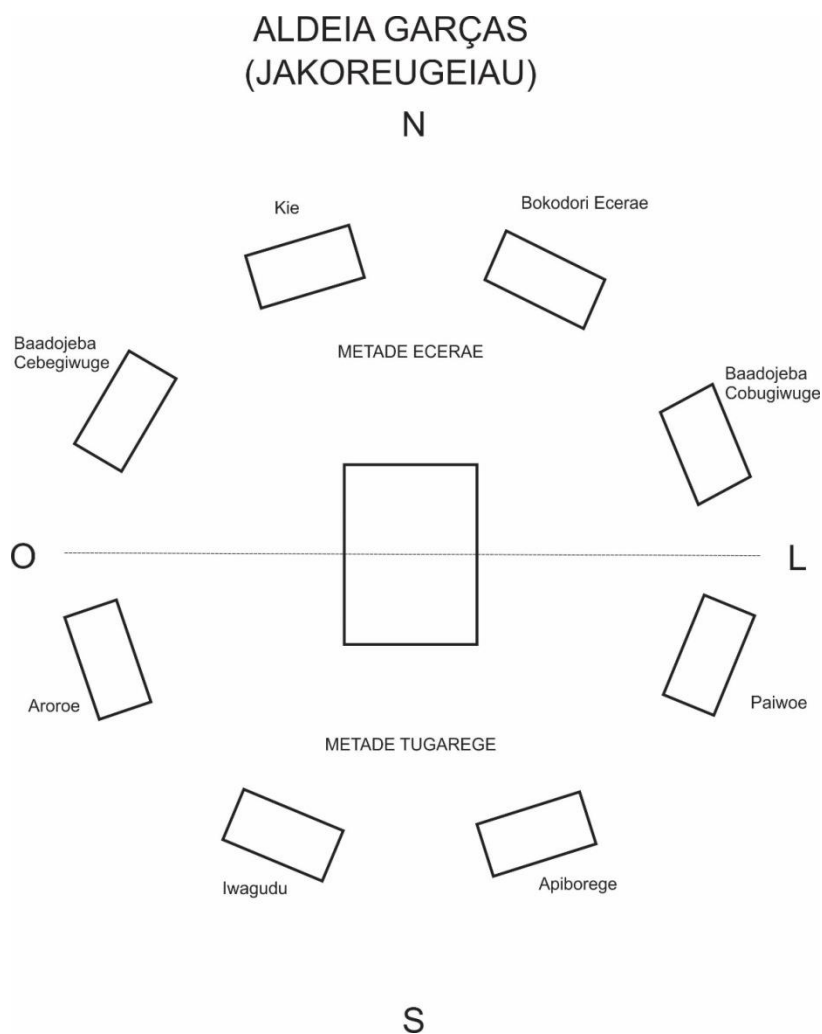
O envolvimento dos Bororo da Aldeia Garças na luta pela demarcação do território foi pequeno, sendo que as lideranças de Meruri, por serem alfabetizados e conhecerem as leis, tiveram um papel de protagonistas.

Entre os Bororo da Aldeia Garças também aconteceu o processo de simultaneidade. O principal grupo que a compôs, vindo da extinta Aldeia *Pobojarí*, possuía também um histórico de contato intercultural, verificado de modo diferente daquele de Meruri. Estes Bororo também tiveram que ressignificar a sua imagem e sua cultura no confronto pacífico ou violento com o mundo ocidental que culminou por tomar suas terras. Foi numa intensidade menor, mas também foi influenciado. Os elementos interculturais presentes na própria criação da aldeia (cobertura de zinco, água encanada, uso de máquinas, uso de veículos para os deslocamentos, etc.) a fizeram inevitavelmente uma aldeia Bororo portadora de elementos das duas sociedades.

Mais uma vez os Bororo, em seu processo histórico, se viram na situação de integrar duas ou mais realidades ao mesmo tempo. Para isso, contavam com a

fecunda mitologia onde o processo de representação os auxiliava, tornando-os um povo capacitado para quaisquer relacionamentos.

As casas da Aldeia Garças foram reconstruídas em 2005 com recursos da missão salesiana. O projeto manteve a estrutura original, com oito *Baidoge* (casas) correspondendo ao clãs. O piso foi construído de cimento. Os esteios foram de aroeira. As paredes foram feitas de Kodokora (palhas trançadas). Na cobertura foram utilizadas telhas ecológicas. Deste modo foram mantidos os principais aspectos culturais e atendidas situações modernas de praticidade. No entanto, destaco que os Bororo insistiram para que as casas fossem construídas inteiramente em alvenaria, como as de Meruri. Por motivos antropológicos foi buscada uma solução intermediária entre tradição e modernidade.



Aldeia Garças em 2016.

No final da década de 70 e início dos anos 80 a FUNAI realizou um grande projeto de roças mecanizadas no território Meruri. O mesmo foi realizado em Sangradouro e em Tadarimana.

Em Meruri o projeto foi bem recebido e executado com o apoio dos missionários. A produção principal foi a de arroz. Os Bororo, devido ao longo contato com os missionários, já tinham a experiência de trabalho regular em pequenas lavouras e não tiveram dificuldades em se organizar por grupos familiares sanguíneos e clânicos. O projeto durou apenas alguns anos, sendo cortada a verba. Conforme relato e avaliação de Bororo e missionários foi um tempo de fartura. Foi um caso de produção de excedente para o qual a mentalidade indígena não estava preparada e em breve tempo tudo foi consumido ou vendido sem preocupação com novas lavouras.

Serpa acompanhou e analisou a execução de projeto similar na Aldeia Tadarimana (município de Rondonópolis) e constatou que o mesmo, além de mal organizado e sem resultados satisfatórios, trouxe interferências prejudiciais àquela aldeia tradicional (SERPA, 1988, p. 2).

2. A CONSTRUÇÃO DO *BAIMANAGEJEWU* NA ALDEIA MERURI (1987)

Como já foi dito, a Aldeia Meruri tinha sido construída sem o *Baimanagejewu* ou *Baító* (casa central). Desde o seu início, os Bororo realizavam os seus rituais longe dos olhos dos missionários, em aldeias improvisadas com poucas *Baidoge* (casas), mas com a existência do *Bororo* (terreiro ritual). Algumas tinham o *Baító*, outras não. Onde havia, era construído de forma improvisada, garantindo, porém, a estrutura básica para ser um espaço de celebração da cosmologia cultural.

Conforme já descrevi, o movimento para manutenção dessa forma de poder indígena passou pelo estabelecimento de aldeias temporárias em vários pontos do território. De acordo com relatos dos Bororo, uma primeira aldeia alternativa foi construída próxima ao Córrego *Jerigige*, perto da barra deste com o Rio Barreiro. Num segundo momento os funerais foram realizados no campo de aviação, no lado Sul, distante apenas cerca de 500 m. da Aldeia Meruri. Nessas ocasiões os missionários já participavam dos rituais junto aos Bororo. Depois, passaram a ser

celebrados na casa situada no “canto” (encontro de duas fileiras de casas) direito da aldeia. Mais tarde foram realizados também em outras casas.

O funeral do Simão *Koge Ekudugodu*, assassinado pelos fazendeiros em julho de 1976, junto com o Pe. Rodolfo, foi realizado no mês de setembro deste ano, com todos os rituais, numa casa da fileira Sul da Aldeia Meruri.

Na década de 80 chegou a Meruri o Mestre Mário Bordignon, religioso salesiano e, então, teve início o processo de construção do *Baíto* na aldeia. Ele mesmo deu o depoimento sobre a sua participação nos trabalhos: *“Em relação ao Baíto central que está hoje presente, eu posso falar porque participei e vivi, convivi, participei junto com a liderança Bororo no trabalho de resgate cultural”* (BORDIGNON, 2015).

Bordignon aos poucos foi conhecendo a cultura Bororo com a colaboração dos anciãos Frederico Coqueiro *Koge Eire* e Antônio *Kanajó*. Este último mais tarde se tornou seu padrinho cultural e informante para várias publicações. Junto ao Pe. Ochoa e outros salesianos começou o trabalho de transformar a escola de Meruri em escola indígena diferenciada: lugar do aprendizado da própria cultura e do conhecimento científico do “branco”, cada vez mais exigido pelas famílias. A escola não atendia mais alunos não índios desde a tragédia de 1976. Com os anciãos os salesianos começaram também um trabalho de recuperação da arte plumária.

A presença dos missionários apoiando as expressões culturais chagaram ao ponto em que os Bororo pediram a construção do *Baíto*. Bordignon relata com detalhes:

“Mas, um dia, um grupo de anciãos, especificamente Kanajó, Coqueiro, Celso, Kuri, Pedro Tuopa, o velho Piodudo, o Tarcísio Piodudo [...], um grupo de anciãos falaram: ‘Mestre Mário, e o nosso Baíto?’ Eu falei: ‘Como, o nosso Baíto?’ ‘É, mas Bororo tem que ter Baíto no centro da aldeia’. Eu falei: ‘Eu sei, mas e daí?’ Não, nós queremos Baíto’. E eu falei: ‘Vocês querem mesmo?’ ‘Queremos’. ‘Bom, então como que vamos fazer?’” (BORDIGNON, 2015).

Os anciãos já tinham combinado entre eles e pensado em tudo. Aos missionários vinham pedir o apoio logístico das máquinas. Na narração de Bordignon eles já tinham pensado nos esteios de aroeira do Morro da Providência, nas palhas de Buriti da região do *Nabureiau* e nas taquaras encontradas próximas à Aldeia Garças. Coincidiu que naqueles dias o Mestre Luís encontrava-se com sua

equipe e máquinas na região. Foram retirados e trazidos os esteios de aroeira. Com um caminhão caçamba foram buscadas as palhas de Buriti. As taquaras usadas para fixar as palhas foram trazidas da Aldeia Garças (IDEM).

A construção foi efetivada pelos anciãos:

“Bom, aí os velhos e, pensando com a engenharia deles, bateram o primeiro esteio; com a corda puxaram para colocar os dois esteios principais das cumeeiras e depois o central, que é o centro cosmológico da cultura bororo, o esteio central do baíto, que é fundamental não somente arquitetonicamente, mas também culturalmente, espiritualmente e tudo o mais. Bom, isto aí é questão antropológica. E foi feito o baíto. A inauguração teria sido por volta de 87” (IDEM).

A partir da construção do *Baíto* vários rituais voltaram a ser realizados no centro da aldeia: *Boe Eiedodu* (nominação) *Mano* (corrida com grandes rodas de caetés) e outros.

Cerca de dois anos depois, os missionários conseguiram os recursos e o *Baíto* foi totalmente reconstruído em alvenaria, pois as palhas de Buriti apodreciam rapidamente e precisavam sempre ser trocadas. Na reconstrução em alvenaria não foi colocado o esteio central. Mas os Bororo o consideravam existindo sempre, de modo imaginário, cumprindo a sua função espiritual. A vida Bororo de fato é constituída de celebrações nas quais o mundo dos vivos entra em sintonia com o mundo sobrenatural, ao qual pertencem os espíritos e a almas dos falecidos. O esteio é uma das formas simbólicas desta mediação, mas esta pode ser efetivada também pela fumaça do cigarro e pelos cantos.

Em 1985 Bordignon coordenou o trabalho de construir assentos ao redor de todo o *Baíto*. Tratava-se de uma mureta contínua de cimento, de 45 cm de altura e de largura, junto às paredes, que permitiu a participação de grande número de pessoas sentadas no seu interior. No *Baíto* tradicional os Bororo sentavam-se em esteiras distribuídas no mesmo lugar da mureta, no chão. Mas os Bororo apreciaram muito a inovação feita no seu espaço mais sagrado da aldeia. No centro do *Baíto* os chefes culturais continuaram a se sentar no chão, em esteiras, para cantar ou fazer os seus discursos.

Mesmo possuindo o *Baíto* e o *Bororo* na Aldeia Meruri, os Bororo nunca quiseram realizar nela um ritual *Itaga* (funeral). As dimensões da aldeia, o

enfraquecimento da referência clânica, a falta de privacidade para certos rituais, a ausência de chefes capacitados e o ambiente social racionalizado constituem motivos suficientes para a preferência de todos pela Aldeia Garças. “*No Bororo central de Meruri [o funeral] nunca foi feito*” (EIBAJIWU, 2016).

No consenso social em torno da insuficiência de elementos para a realização do funeral na aldeia sede Meruri, revela-se o forte sentido de respeito que permaneceu pela mais sagrada expressão cultural Bororo. Os Bororo querem um ambiente adequado, culturalmente falando, para se sentirem unidos ao mundo sobrenatural. Para esta união são necessários os espaços naturais e sociais que se transformam em “zonas cinzentas” de passagem ou convívio temporário entre vivos, mortos, almas e espíritos em relação de sintonia através dos quais a comunidade se renova (DAVID, 1994, p. 95-96).

Por isso em Meruri no *Baító* só foram realizados rituais considerados mais simples e com menor probabilidade de serem cometidos erros, o que atrairia certamente castigos sobre os Bororo.

A construção do *Baító* em Meruri, após 60 anos de criação e cerca de 70 de contato entre Bororo e missionários teve significados determinantes para ambos os lados. Numa história de longa convivência, as grandes mudanças acontecem mediante um conjunto de pressupostos teóricos e de ações práticas em determinada época pelas duas partes envolvidas diante de uma nova conjuntura.

Depois do Vaticano II, a Igreja Católica, seja por motivos mais autênticos da encarnação do mistério cristão, seja por estratégias de reposicionamento perante a sociedade moderna, concentrou-se no empenho pelos direitos humanos, traduzido na aproximação concreta das classes minoritárias ou excluídas da sociedade brasileira. Em Meruri, a Igreja já se encontrava concretamente próxima aos indígenas. Era preciso somente mudar a concepção de superioridade existente perante a sociedade Bororo. Esta mudança aconteceu com relevância na percepção dos valores culturais indígenas e no apoio oferecido para a sua recuperação.

Mas permaneceram os objetivos primeiros de universalidade do catolicismo. Como já mencionei, o Concílio Vaticano II, apesar de promover grande abertura para o trabalho com as diversidades culturais, continuava buscando o ideal de unidade de todos os povos mediante a fé cristã: “*Quanto aos indivíduos, agrupamentos e povos,*

a esses só gradualmente os atinge e os penetra, e só assim os traz à plenitude católica” (AD GENTES, nº 6, p. 320).

Portanto, não é possível, mesmo para mim que pertenço à Igreja, determinar o alcance da mudança eclesial. Composta por instituições internas com muitas tendências, a Igreja não conseguiu fazer todos compreenderem a sua nova postura. O que se pode avaliar são determinados fatos, escolhidos dentre tantos, numa tentativa de chegar ao todo. Na presente dissertação busco justamente isto: analisar alguns fatos históricos em sua relação com o poder cultural Bororo.

Novaes afirma que os missionários não mais consideravam a cultura como portadora de poderes demoníacos, mas agora como lugar da manifestação do Reino de Deus. Porém, apesar disso, ainda não conseguiam ver a cultura como um sistema completo e autossuficiente. Citando documentos eclesiais, inclusive do CIMI, ela aponta que eles ainda viam os Bororo como uma sociedade necessitada de acréscimos (NOVAES, 1993, p. 206).

A doutrina católica, mesmo com a renovação conciliar, continuava a considerar todas as culturas do mundo como criação de um único Deus e, com a vinda de Jesus à terra, todas deveriam ser complementadas com os ensinamentos cristãos. Também a cultura Bororo. *“Para o novo modelo missionário, o desafio missiológico seria descobrir um Evangelho imanente e comum a todas as culturas” (SILVA, ARAÚJO, 2007, p. 172).*

Novaes viu a construção do *Baíto* como exemplo dessa mentalidade. Ou seja, mesmo concretamente valorizando a cultura, os missionários mantinham uma posição de superioridade de um jeito novo. Isso porque a Igreja ainda mantinha a convicção de ser portadora de uma verdade universal necessária para complementar as culturas. Era preciso não mais eliminar a cultura, mas apropriar-se dela, para após o processo de compreendê-la, dar-lhe o verdadeiro rumo que deveria tomar (IDEM).

Diante desta questão faço duas considerações. A primeira, é que o cristianismo realmente tem pretensões universais, variando, porém, o seu alcance de acordo com situações históricas concretas de cada época. A segunda, é que, mesmo em base a esta primeira consideração, a prática pós-conciliar não fez da universalidade o seu objetivo maior. Na verdade, mesmo em tempos anteriores ao concílio, os santos e santas (expoentes mais autênticos cristãos) não tiveram essa

preocupação, buscando mais propor o caminho cristão através do testemunho de serviço ao próximo, principalmente aos pobres. Aos poucos, os agentes de pastoral foram percebendo os limites, sobretudo institucionais, da religião católica. Foram percebendo também a inconveniência de buscar um consenso universal cristão ao descobrir cada vez mais a diversidade advinda daquele que a fé cristã prega como criador. O *“Pregai o Evangelho a toda criatura”* (Mt 28) de Jesus deve ser entendido como promover os valores e atitudes de profundo humanismo presentes em sua mensagem e não a conversão a uma única forma de vivência do sagrado.

É incorreta a interpretação de Novaes perante o empenho dos missionários em conhecer a cultura. Não foi somente para declará-la “portadora do Reino de Deus” (mesmo que figure nos documentos eclesiais) e com isso dirigir-lhe os rumos. Desde aquele tempo pós-conciliar e ainda hoje, a pregação do Evangelho se dá como uma proposta feita, tendo como base o testemunho, a solidariedade e o apoio na luta contra os efeitos da colonização. A atividade missionária consiste numa partilha de saberes, entre elas a espiritualidade. A complementaridade ou os acréscimos dos quais a autora fala como válidos para os dois lados do encontro intercultural.

Os textos do Vaticano II não podem ser lidos somente em chave doutrinária e fechada. Uma das suas grandes novidades foi permitir a reflexão, a construção teológica de acordo com o contexto sócio-político e isso trouxe um benefício para o trabalho com a diversidade cultural. Analiso que concretamente a atitude assumida pelos agentes católicos buscou caminhos para também influenciar os âmbitos mais altos da hierarquia. Os resultados foram sentidos no surgimento da Teologia da Libertação, com os consequentes desdobramentos para a Teologia Índia.

Para o povo Bororo, a construção pode ser interpretada concretamente dentro do processo de recuperação cultural, somada a outros acontecimentos que os surpreendiam perante os missionários, como por exemplo, a criação da Aldeia Garças e o apoio à escola diferenciada. Foi a possibilidade de tornar público aquilo que já vinham realizando às escondidas. Agora, podiam ser mais declarados, sem fazer tanto uso dos mecanismos de representação, embora houvesse ainda a necessidade de continuarem-no de outras formas. A convivência intercultural tornou-se mais leve em seu cotidiano e a construção de laços humanos aumentou.

Nos *Bakarudoge* (mitos) da sociedade Bororo aparece a ideia de reconstrução. O próprio mito da *Jakomea Pó* (grande inundação) fala de um recomeço de toda a sociedade. Este recomeço culminou na organização social que perdurou por gerações e continua sendo referência até hoje. O herói *Meriri Poro* reconstruiu a aldeia apesar de um contexto novo do mundo material que encontrou após a inundação. Ele e seus descendentes agiram enfrentando novos desafios, mas contando com uma base do que já conheciam da primeira sociedade que tinha desaparecido nas águas.

Após o “dilúvio” da ação missionária por várias décadas tentando substituir a cultura, os Bororo aproveitaram a oportunidade surgida e em Meruri reconstruíram o espaço sagrado do *Baító*, buscando com ele reconstruir o seu poder de se afirmar como uma cultura definida e diferenciada.

Também no *Bakaru* da aldeia mítica *Arua* aparece a ideia de mudança e reconstrução social. O chefe *Akaruio Bokodori*, com o canto e o toque do tambor, convocou grupos Bororo que a ele acorreram com presentes e homenagens. Os grupos chegaram até ele, estabeleceram as leis de reciprocidade e modificaram até mesmo as leis que regiam a escolha dos chefes (EB 2, 1969, p. 127-129). Posso dizer que, com relação a este *Bakaru* e os novos tempos em Meruri, os Bororo já tinham repetido esta tradição com base mítica ao aceitar novas formas de liderança com a chegada dos missionários.

E ainda considerando os *Bakarudoge*, nas três mortes seguidas de ressurreições do espírito *Ari* e uma do espírito *Meri*, vejo a ideia de recomeço, de reconstrução de costumes pessoais e sociais (IDEM, p. 1019ss).

Continuando a narrativa da atuação Bororo perante novos contextos eclesiais e sociais, foi relevante a participação dos mesmos na Assembleia Constituinte de 1988. A convite do CIMI, um grupo foi a Brasília para contribuir junto a outros povos pertencentes ao movimento indígena. O Paulo *Meri Ekureu*, liderança de Meruri, se destacou junto a outros líderes como Ailton *Krenak* e Raoni *Kaiapó*. A forte mobilização indígena resultou na elaboração e aprovação dos artigos 231 e 232 da Constituição Federal, os quais foram determinantes para o fortalecimento da causa indígena.

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988 houve uma mudança, ao menos escrita, na visão integracionista do Estado brasileiro com relação aos

povos indígenas. Ficou definido em lei que eles eram povos diferenciados com direito ao território ancestral anterior mesmo à criação do Estado brasileiro, à se expressar na própria língua, a viver segundo seus valores e tradições.

Com a nova Constituição Federal, terminou também a ideia de tutela para com os povos indígenas. A tutela, junto com a compreensão integracionista, considerava-os como seres inferiores sem capacidade de cidadania e por isso necessitados do governo para definir o presente e o futuro. A constituição estabeleceu a sua identidade civil, com direitos próprios assegurados.

Porém, era necessário continuar a luta pela efetiva implementação destas leis, o que ainda não foi feito completamente até os dias atuais.

É necessário destacar que nessa época a comunidade de Meruri já elegia seus chefes através de eleição, fazendo uso do processo verificado nas cidades vizinhas. A exemplo de outros povos indígenas foi assimilada a palavra cacique para designar o eleito. No processo, sempre interno, alguns candidatos ao cargo se apresentavam e faziam suas propostas. Outros candidatos poderiam ser apresentados pela comunidade. O *Baító* passou a ter uma nova função: lá era colocada a urna onde os Bororo depositavam o voto secreto, escrito, na pessoa de sua preferência. O José Rodrigues *Boiadowu* foi o primeiro cacique eleito por votação.

As razões para a preferência por este novo modo de escolher seus chefes são encontradas no decorrer do processo de enfraquecimento dos chefes tradicionais e na aproximação cada vez maior do mundo não índio. Apesar do conflito da demarcação do território, os contatos com a população ao redor tinham se intensificado com novos tipos de padrões, além dos já trazidos pelos missionários.

A partir do ano 2000 os salesianos deixaram o atendimento da saúde dos Bororo. Aos poucos os indígenas foram assumindo o protagonismo também nessa área.

3. CRIAÇÃO DO CENTRO DE CULTURA PE. RODOLFO LUNKENBEIN (2001).

Cerca de quinze anos após a construção do *Baító* na Aldeia Meruri um novo fato, seguido de um grande projeto, veio solidificar o processo de recuperação

cultural com o envolvimento direto de missionários e Bororo. Foi a criação de um centro de cultura montado na aldeia, nos ambientes da missão e conservado por Bororo especificamente contratados para a manutenção. Esteve à frente deste monumental trabalho a Professora Aivone Carvalho Brandão, originária da UNIVAP, do Vale do Paraíba, que trabalhava com a Missioni Don Bosco, organismo da Congregação Salesiana, na Itália.

Para entender a criação do centro de cultura é preciso retornar no tempo dentro da história da ação missionária católica. Durante os anos 1925-1926, os missionários salesianos enviaram para a Itália cerca de 600 objetos culturais Bororo. Atendiam a um apelo do Papa Pio XI, em vista da realização de uma grande exposição missionária em Roma por ocasião do Jubileu de 1925. Esse jubileu, com o título “Ano Santo da Pacificação e da Paz”, celebrava a reconciliação entre a Igreja e o Estado Italiano e a ele foi associado um significado missionário. A exposição foi realizada no Vaticano. Depois desta, a congregação salesiana realizou outra em Turim, cidade onde o grande acervo Bororo, junto a objetos de regiões missionárias de outros continentes, foi guardado num enorme museu-depósito em Valdocco, cidade de Turim (CARVALHO, 2006, p. 30).

Durante a Segunda Guerra Mundial o acervo foi transferido para Castel Nuovo, região de Asti, onde hoje funciona atualmente o *Museo Missionario Etnologico Colle Don Bosco*. Castel Nuovo foi o lugar onde Dom Bosco, fundador dos salesianos, nasceu e viveu. Hoje é um grande complexo de estruturas construídas junto à Basílica Don Bosco. O museu é dedicado ao Cardeal Giovanni Cagliero, o chefe da primeira expedição missionária que a congregação enviou para a Patagônia e Terra do Fogo em 1875 (IDEM, p. 29).

O núcleo central e mais antigo do museu é composto pelos objetos da América do Sul, justamente por ter sido a primeira terra de missão. Em 1984 o museu foi reconstruído. Em 1988, por ocasião do centenário da morte de Dom Bosco, uma nova exposição foi organizada, já no novo espaço (IDEM, p. 31).

No ano jubilar cristão de 2000, o museu passou a ser organizado por outros critérios, mais de acordo com a ciência museológica que possibilitava maior valorização simbólica às coleções de objetos. A Professora Aivone fazia parte da equipe responsável por estas mudanças, sendo a encarregada do acervo do Brasil

(IDEM, p. 31 e Nota 2, à p. 47). Ela mesma informa, em sua tese de doutorado, o surgimento da ideia que tanto iria beneficiar a cultura Bororo da Aldeia Meruri:

“Durante o trabalho de restauro das coleções para a classificação do acervo da reserva técnica e organização da nova exposição, o que ocorreu concomitantemente à preparação da documentação fotográfica e científica dos objetos bororo, surgiu a ideia de duplicar as fotos para que pudessem ser trazidas ao Brasil, a fim de testar as possibilidades de um trabalho de comunicação entre o Museu do Colle e a aldeia bororo de Meruri, onde vivem ainda hoje os descendentes dos primeiros donos daqueles objetos” (IDEM, p. 37, grifos meus).

Teve início então um intercâmbio entre o Museu do *Colle Don Bosco* e a Aldeia Meruri, curiosamente no âmbito da mesma congregação religiosa, mas distantes não só pela geografia, como principalmente pela situação histórica.

As duplicatas das fotografias foram trazidas para o Brasil e usadas para a realização de oficinas culturais destinadas aos alunos da escola, abertas também para a participação de quem o desejasse. Os anciãos e anciãs foram requisitados e, a partir das fotografias, realizaram um mecanismo de memória e reconstrução. Houve grande participação e interesse. Entre os anos de 1999 a 2001, foram organizadas oficinas de tecelagem, de cestaria, de chocalhos, de plumária, de arcos e flechas.

A professora destaca que, considerando o longo processo de encontro intercultural, havia dúvidas quanto ao interesse que as oficinas iriam suscitar na comunidade Bororo. Mas ela mesma afirma que o sinal maior foi ver na Igreja o Cristo pintado belamente com feições Bororo, adornado com os emblemas dos grandes chefes (IDEM, p. 38).

Em 2001, aproveitando alguns ambientes da missão salesiana, foi inaugurado o Centro de Cultura Pe. Rodolfo Lunkenbein, em homenagem aos 25 anos do seu martírio. Foi evitada a palavra “museu”, pelo fato de este referir-se geralmente a uma exposição de objetos do passado. Era preciso mostrar que se tratava de uma cultura viva, apesar de necessitar ser reconstruída em suas expressões materiais. O centro era composto pela salas: Biblioteca Simão Bororo, Sala de Expressão de Cultura *Koge Ekureu*, Sala Frederico Coqueiro e Salão Multiuso.

A Sala de Expressão de Cultura *Koge Ekureu*, após ampla conversa, foi inteiramente organizada como a reproduzir a aldeia na forma circular original. Mesmo a sala sendo quase quadrada, foi possível dispor nela, em forma circular, oito mostruários de madeira, representando cada um dos oito clãs, distribuídos de acordo com a posição real da aldeia, ou seja, de acordo com os pontos cardeais. Cada mostruário clânico foi revestido de palhas e abrigou os seus objetos próprios, reconstruídos nas oficinas, tendo como referência as fotografias trazidos do *Colle Don Bosco*. Pareciam vitrines “à espera do olhar bororo de qualquer um dos clãs, que lhes dessem vida por meio da imagem concreta dos objetos de sua primazia, que poderiam ser refeitos...” (IDEM, p. 60).

No centro da sala, do piso até o teto, foi colocado um esteio de aroeira, símbolo da união entre o mundo dos vivos e os espíritos e almas do mundo superior. Nele foi pendurado, do lado Leste, um *Pana* (instrumento musical de sopro), representando o herói mítico *Itubore*, chefe deste lado no reino das almas. Do lado Oeste do esteio foi pendurado um *Ika* (instrumento musical de sopro), representando o herói mítico *Bakororo*, chefe deste lado no reino das almas. Num ponto um pouco acima dos instrumentos foi colocado um *Pariko* (cocar de penas de arara), representando beleza conjugada com autoridade.

Ainda ao redor do esteio central foram colocadas, na parte inferior, quatro toras de madeira sustentando uma vitrine octogonal de vidro, destinada aos oito objetos²⁰ devolvidos pelo Museu do *Colle Don Bosco*. Estes objetos tinham sido levados em 1925 para a Itália. Os Bororo, embora não houvesse necessidade, retribuíram ao Museu do *Colle* com um *Bokodori Inogi*, confeccionado por eles, semelhante ao repatriado.

O centro de cultura tornou-se uma referência cultural na aldeia. Os Bororo passaram a ter um espaço portador de uma memória dinâmica, aquela que não somente remete a uma vivência passada, mas faz acontecer a atualização da mesma nos intrincados fatos do presente. Os objetos construídos pelas próprias pessoas Bororo despertaram nelas conhecimentos e vivências adormecidas. Foram

²⁰ Os objetos culturais são: *Aigo Buregi* (coroa feita com garras da onça parda), *Baragara* (furador feito com ponta de osso), *Powari Mori* (instrumento de sopro feito com uma cabacinha), *Bokodori Inogi* (colar feito com unhas de tatu canastra), *Ae* (cordel de cabelos humanos), *Bá* (estojo peniano), *Baragara Orogu* (espécie de punhal feito com o osso do veado campeiro) e *Adugo Ika* (pequeno arco).

a oportunidade para a manifestação da identidade e potencialidades que nunca morrem. A professora Aivone explica os efeitos da instalação do centro de cultura:

“O intercâmbio de objetos entre a aldeia de Meruri e o Museu do Colle fez emergir dos objetos étnicos a sua face oculta, a que transcende sua mera condição utilitária para revelar o seu lado mágico e memorial, capaz de fazer emergir do passado um presente cheio de esperança. Os Bororo descobriram nas oficinas as vozes ancestrais, que os estimularam a desenvolver a autoconfiança, a autoestima e a vontade de viver” (IDEM, p. 211).

Alguns anciãos da Aldeia Garças emitiram críticas à instalação do centro de cultura. Diziam que o verdadeiro centro de cultura se encontrava na Aldeia Garças e não em Meruri. Porém, aceitavam com satisfação fazer uso dos belos objetos confeccionados no centro de cultura. Estas críticas foram acolhidas a partir do processo histórico vivenciado por estes dois grupos indígenas e se revelaram como importantes para o reposicionamento das estratégias de reconstrução no delicado diálogo intercultural.

A criação do centro de cultura seguiu a dinâmica da transdisciplinaridade pregada por Berni, pois admitiu contribuições da História, da Antropologia, da Museologia, da Arte e mesmo da Economia.

Outra fase do projeto, a partir de 2002, foi a recuperação das reciprocidades clânicas, através da reforma das casas. Lembrando a história da aldeia, ficou constatado que a mesma tinha sido construída fora dos padrões culturais. Na criação da aldeia, em 1923, as casas tinham sido construídas com madeira e palhas, o que exigia constantes reformas anuais. Na década de 50, foram construídas em alvenaria, mantendo o mesmo formato, naquela época, formando um L. Em 2002, consequentemente, as casas encontravam-se em forte estado de desgaste, deterioradas, constituindo até em perigo para as famílias.

Uma pesquisa realizada na aldeia revelou que não seria possível reconstruir as casas dando-lhe o formato circular original em forma circular. Devido a hábitos adquiridos, relações de vizinhança e benfeitorias feitas ao longo do tempo, a comunidade Bororo optou por manter a mesma disposição das casas em forma arruada, naquele ano já quase completando a forma de um grande retângulo. O custo do projeto também seria mais que dobrado se a opção fosse proceder à construção de uma nova aldeia no lugar da antiga (IDEM, p. 155).

Porém, o motivo principal, além do econômico, foi a desigualdade verificada no número de pessoas que compunham os clãs existentes. Alguns clãs eram numerosos, como os *Baadojeba*, *Apiborege*, *Iwagudu* e *Paiwoe*. Outros contavam com poucas pessoas, como no caso dos *Kie* e *Aroroe*. O projeto então foi definido e executado somente como reforma das casas existentes, com alguns trabalhos ao modo de mutirões clânicos. Uma equipe de profissionais não índios foi contratada para o trabalho principal e grupos clânicos atuaram em forma de apoio. Foi a união de um benefício material e humano unido a um benefício cultural, dando continuidade aos objetivos de reconstrução cultural (IDEM, p. 156).

Em 2004, noutra fase do projeto, cinco Bororo participaram de uma exposição temática denominada “*Io Sono Bororo*”, a convite do *Museo delle Culture del Mondo Castello D’Albertis*, em Gênova, na Itália. A mesma Professora Aivone coordenou os trabalhos. Tratou-se de um evento no qual os Bororo deveriam organizar e apresentar a exposição dos objetos culturais produzidos no centro de cultura de Meruri, falando sobre os dinamismos culturais vivenciados na aldeia. Porém, a comunidade Bororo recusou-se a permitir que os objetos fossem levados para a Itália. A solução encontrada foi realizar novas oficinas e confeccionar novos objetos com a finalidade exclusiva de expô-los em Gênova.

Junto com as oficinas de confecção de novos objetos, foram realizadas as oficinas de textos e desenhos com os temas arte e educação. Destas novas oficinas participaram como monitores alunos da UNIVAP.

Concluídas estas atividades, o grupo viajou para Gênova, acompanhado por três salesianos. Visitaram o *Museu do Colle Don Bosco*, onde se emocionaram diante de tantos objetos e fotos que tinham sido levados de sua aldeia há quase 80 anos atrás. A Professora Aivone fala sobre outras atividades do grupo em Gênova:

“Em Gênova, eles se revelaram, dando entrevistas, promovendo laboratórios de criatividade com as escolas locais, ensinando seus cantos e suas danças, guiando os visitantes no percurso da mostra, visitando museus e monumentos, questionando sobre o genovês Cristóvão Colombo, o descobrimento da América e a colonização” (IDEM, p. 218).

No entanto, um dos pontos mais altos da viagem à Europa, foi a visita que a professora, acompanhada pelos professores Kleber *Meritororeu* e Gerson *Enogureu*,

fez ao célebre antropólogo Claude Lévi-Strauss, no *Collège de France*, em Paris. A professora relata:

“Depois de muito conversar com os Bororo, emocionado, o velho antropólogo recebeu das mãos de Gerson Enogureu, um colar de unhas de tatu canastra chamado bokodóri e a homenagem preparada sob a forma de canto, ao som do bapu kurireu, executada por Kleber com a ajuda de Gerson” (IDEM, p. 221).

Por ocasião de todas estas atividades promovidas e coordenadas pela Professora Aivone, com o patrocínio da Congregação Salesiana em âmbito de Europa, a UCDB (Universidade Católica Dom Bosco), sediada em Campo Grande (MS), aproximou-se mais do trabalho missionário salesiano, seja entre os Bororo, seja entre os Xavante. Isso resultou na futura contratação da professora para os quadros da universidade, culminando com a sua nomeação para o Museu das Culturas Dom Bosco, instalado na mesma cidade. Novos projetos foram executados entre Bororo e Xavante.

Canevacci tece fortes críticas aos projetos de recuperação cultural da Missão Salesiana sob a coordenação da Professora Aivone. No seu livro “A Linha de Pó”, ele questiona a sua profissionalidade dizendo: “...na sua dedicação aos bororos realizou sua mudança existencial e uma profissionalidade indecisa” (CANEVACCI, 2012, p. 11).

Este autor, apesar de propor oportunas reflexões sobre a colonização e os métodos da antropologia, parece-me mais inclinado em demonstrar sua profunda rejeição ao catolicismo, não lhe deixando nenhuma oportunidade para se posicionar perante o seu agir histórico e promover autênticas retomadas. E isso não constrói atitudes de diálogo, imprescindíveis diante de tão complexas situações já marcadas pelo processo histórico, diante do qual fica difícil identificar inocentes. Principalmente diante das grandes instituições, às quais cientistas e religiosos todos pertencemos.

A meu ver o referido autor se contradiz ao, por um lado, criticar as construções teóricas das várias correntes antropológicas e ao mesmo tempo demonstrar apego ao mais puro funcionalismo. Este fica evidente na crítica aos enunciados teóricos dos antropólogos e nas suas comparações simplistas entre a cultura Bororo do passado e a do presente, sem as devidas contextualizações e sem considerar os sujeitos ativos nela dinamicamente envolvidos. O encaminhamento

apresentado por ele para a libertação dos Bororo da suposta dominação *neo-colonial* dos salesianos após o Vaticano II não vai além de uma conceituação de autorrepresentação cultural através da imagem digital coletada por um indígena. Qual é o poder político real que pode vir da imagem digital de um ritual, quando o capitalismo já o faz há tempos com outras finalidades? Como ela pode impedir o avanço da bancada ruralista do congresso nacional?

É estranha a sua longa e mordaz crítica ao livro “Jogo de Espelhos” da autora Sylvia Caiuby Novaes, da USP. Ele cita trechos descontextualizados deste livro e tira conclusões indevidas. Esta autora, num primeiro momento, reconhece a mudança de postura missionária após o Vaticano II, mas em seguida coloca uma questão de polêmica e discordância para com os mesmos ao tratar sobre a universalidade do catolicismo que permaneceu nos documentos conciliares. Para ela os missionários, com suas pretensões universais, se colocaram diante de uma nova “contradição insolúvel” (NOVAES, 1993, p. 203). O que fica evidente é que Canevacci, somente por perceber uma atitude positiva (mesmo que questionada) da autora com relação aos missionários, já se sente inclinado a desmerecê-la.

A profissionalidade antropológica da Professora Aivone, independente da instituição financiadora, se evidencia no foco que deu ao momento presente da cultura Bororo, percebendo sua extraordinária capacidade de reconstrução e ressignificação. Um povo que aproveitou a oportunidade oferecida para se debruçar sobre si mesmo e se posicionar com autonomia dentro de um processo de aliança. Sob a coordenação de uma antropóloga da Missão Salesiana, não só as pessoas Bororo voltaram a “falar” sobre sua cultura, mas até mesmo os objetos (CARVALHO, 2006, p. 32-37).

A crítica de Canevacci me coloca perante a questão do poder Bororo. Este autor não consegue enxergar a aliança construída entre Bororo e missionários. Para ele tudo o que provém da Missão Salesiana é visto como opressão sobre a cultura indígena, mesmo nos tempos atuais, quando as relações são de simetria. Em nossos dias os Bororo jamais aceitariam relações de dominação (diferentes daquelas as quais todos estamos subordinados, sendo a maior de todas o sistema capitalista). Os Bororo apreciam seguir um líder que comungue com seus anseios interiores. De modo que líderes missionários ou líderes indígenas são seguidos com

naturalidade quando se asseguram de que a sua identidade pessoal e social estão sendo respeitadas.

Entre os anos 2003 e 2004, o líder Bororo Paulo *Meri Ekureu* conseguiu apoio financeiro do Ministério da Cultura para um projeto que previa a construção de uma aldeia alternativa próxima à aldeia sede Meruri. A aldeia teria o nome de *Meri Ore Eda* (Morada dos Filhos do Sol).

Antes de tratar especificamente sobre este projeto, quero apresentar este líder Bororo. *Meri Ekureu* estudou desde pequeno na escola de Meruri até a 4ª série e depois foi mandado pelos missionários para o internato não índio de Alto Araguaia, onde permaneceu por um ano. Depois foi, de forma independente, para Goiânia e em seguida para Brasília. Lá encontrou-se com outras lideranças indígenas que na época começavam a buscar seus direitos na capital federal. Em 1980, participou da criação da UNI, uma das primeiras organizações indígenas, junto ao líder Marcos Terena (BORDIGNON, 2015).

Meri Ekureu tinha consciência e preocupação com a questão das terras Bororo ainda não demarcadas ou com irregularidades e com o problema do alcoolismo. Certa vez, sendo chamado ao território Bororo de Perigara, junto às lideranças locais e com o apoio da FUNAI, compôs uma equipe de vigilância das fronteiras do mesmo, pois havia sério perigo de invasão. Coordenou uma assembleia em Córrego Grande, onde a demarcação não estava completa. Teve participação destacada na Assembleia Constituinte, à frente de um grupo Bororo. No final da década de 80, a convite do CIMI do Regional Rondônia, assessorou com proveito uma assembleia de chefes indígenas, a exemplo das duas realizadas em Meruri, conseguindo animar os seus parentes para a luta organizada (IDEM).

Retornando a Meruri, continuou mantendo relações com entidades governamentais e não governamentais de apoio, coordenando projetos temporários e várias viagens com a comunidade Bororo para os Jogos Indígenas na cidade litorânea de Bertioga (SP).

Em 2004, junto à ONG denominada IDETI, conseguiu a aprovação do projeto mencionado acima. Um Xavante e algumas pessoas não indígenas compunham o referido instituto. Tratava-se da construção de uma aldeia alternativa, sob o argumento de que a Aldeia Meruri não favorecia mais a prática da cultura tradicional. Lembro-me de ter visto rapidamente o texto do projeto. Na parte dos

objetivos constava que na Aldeia Meruri “a Igreja era o centro de tudo” e isso justificava a construção. Ou seja, aparecia bem clara a menção à Missão Salesiana como desestruturadora da cultura. Porém, isso não consistiu em animosidades entre nós e o relacionamento continuou normal. Em algumas ocasiões *Meri Ekureu* pediu o apoio de máquinas da missão e nos convidou a todos para a inauguração. O projeto previa a construção das casas clânicas de madeira e palhas e o Baíto no centro. Previa também a construção, à parte, de salas de apoio, auditório, depósitos, com a instalação de energia elétrica e água encanada. Seria realmente um espaço de vivência cultural tradicional, mas contando com estruturas modernas, inclusive computador.

Embora sendo citada negativamente, a Missão Salesiana procurou apoiar o projeto, por perceber que ele se encontrava em sintonia com o seu próprio propósito de reconstrução cultural. Nessa época o projeto coordenado pela Professora Aivone estava na fase final de reforma das casas sob o regime de mutirões clânicos.

Porém, eu percebia que o projeto encabeçado por *Meri Ekureu*, não envolvia a maioria da comunidade Bororo, mas somente os seus familiares consanguíneos e um pequeno grupo de simpatizantes. Alguns Bororo me disseram que outros projetos conseguidos anteriormente por ele não tinham resultado em nada. Os anciãos da Aldeia Garças também não apoiavam e duvidavam da realização do projeto. Um ancião chegou a se referir debochadamente ao projeto, ironizando o nome da futura aldeia. Ao invés de dizer-me que a aldeia se chamaria *Meri Ore Eda* (Morada dos Filhos do Sol), disse que se chamaria *Bope Ore Eda* (Morada dos Filhos do Demônio). Os anciãos envolvidos pertenciam a outras aldeias, fora de Meruri. Era perceptível que a Aldeia Garças não queria o surgimento da nova aldeia, num movimento de oposição de quem não admitia concorrentes no posto de ser a referência tradicional.

Na Semana dos Povos Indígenas de 2004, o cantor Gilberto Gil, que naquela época era o Ministro da Cultura, acompanhado pelo artista Sérgio Mamberti, veio pessoalmente inaugurar o início do projeto. Foi um grande acontecimento, devido à afluência de jornalistas de São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília, Cuiabá, Campo Grande e muitos outros centros urbanos, como também a grande presença de autoridades políticas, antropólogos e universitários. Lideranças Xavante da região

também vieram. O Ministro Gilberto Gil visitou a Aldeia Meruri e nela o Centro de Cultura Pe. Rodolfo Lunkenbein.

Algumas semanas depois da midiática inauguração, teve início a primeira construção da Aldeia *Meri Ore Eda*. E esta construção foi justamente a casa central da aldeia, o *Báito* ou *Baimanagejewu*. Um grupo de anciãos, adultos e jovens, com o apoio de profissionais não índios, construiu um *Báito* de grandes proporções e muito vistoso, em madeira e palhas, em forma tradicional.

Porém, depois desta primeira obra, o que se viu foi um período de grande desorientação por parte de *Meri Ekureu*, líder e idealizador do projeto. Ele apareceu na aldeia com uma caminhonete usada e voltou a embriagar-se. Viajava para várias cidades da região e envolveu-se num acidente em Rondonópolis, chegando a ser preso por algumas semanas nesta cidade. Ao mesmo tempo as pessoas que compunham a ONG IDETI desapareceram. A construção da aldeia *Meri Ore Eda* foi abandonada. Seguiu-se um período de muitos comentários e especulações entre os Bororo, principalmente os não envolvidos no projeto, que eram a maioria.

Passado algum tempo, e retornando ao consumo de bebida alcoólica, *Meri Ekureu* contraiu grave doença que o deixou inerte numa cama, em sua casa, na Aldeia Meruri. Recebeu constante e dedicado acompanhamento espiritual do ancião missionário Pe. Ochoa, a quem ele muito estimava, mas logo veio a falecer. A sua esposa, da etnia Rikbaktsa, retornou para seu povo levando os dois filhos nascidos da união com *Meri Ekureu*.

Após a sua morte, os seus parentes sanguíneos tentaram continuar a formação da aldeia, mas, sem recursos, limitaram-se a erguer algumas casas de palha para servir de abrigo temporário. Fizeram pequenas roças no espaço aberto. Como forma de apoio, a Missão Salesiana perfurou um poço artesiano no local, visando ocupar aquele lado do território. Os Bororo usaram por vários anos o grande *Báito* como moradia provisória e retornavam sempre para Meruri. Infelizmente, em 2010, no período da seca, os Xavante de São Marcos, realizando uma caçada com fogo próximo à Aldeia *Meri Ore Eda*, imprudentemente provocaram a incineração completa do mesmo, para tristeza e decepção dos Bororo da família de *Meri Ekureu*.

Meri Ekureu foi um chefe Bororo com as marcas bem definidas do encontro intercultural. Conviveu com os missionários e outros *Braedoge* (não índios) em atitudes de parceria e de discordância, de resistência cultural e de intercâmbios.

Akirio Bororo foi contemporâneo de *Meri Ekureu*, embora mais jovem. Falou dele falou com admiração, reconhecendo sua capacidade de liderança:

“No meu tempo tinha o Paulinho Meri Ekureu. Este era um grande líder e até hoje nas conferências, nos encontros sempre é lembrado; um grande líder do meu tempo; teve um significado não só dentro da aldeia, como fora da aldeia também, porque os próprios Xavante respeitavam muito ele. Você vê que ele tinha uma liderança muito grande, muito forte” (AKIRIO BORORO, 2015, p. 16).

A Aldeia Meruri, logo que morreram seus chefes tradicionais, sendo o último deles o Lourenço Rondon, num período de quase 15 anos, passou pela atuação de vários Caciques, os quais, embora adultos, eram considerados “mais novos”. Duas mulheres também foram eleitas nesse período. Foi um tempo da atuação de um poder com pouco respaldo comunitário. Os líderes não eram vistos como pessoas de prestígio. As comparações saudosistas com líderes do passado eram constantes. Esses líderes “mais novos” demonstravam insegurança e percebiam a falta do apoio comunitário. Consequentemente, não conseguiam reunir a comunidade em torno de projetos, nem de enfrentamento aos problemas sociais. Alguns tinham conhecimento da cultura tradicional, mas outros a conheciam pouco.

Vi a atuação desses líderes e a reação da comunidade de vários modos.

Primeiro, eu vi que as expectativas da comunidade para com seus chefes era em vista das necessidades básicas, principalmente buscando melhorias no atendimento de saúde. Nessa época a Missão Salesiana já tinha deixado este atendimento, apoiando o surgimento de agentes de saúde indígenas e as reivindicações junto aos órgãos de governo. Queriam o cacique empenhado na manutenção das máquinas e meios de transporte. Desejavam até mesmo o desenvolvimento material e moderno da aldeia, nos moldes da sociedade não índia. Para mim estava sempre presente a ideia de que esses benefícios materiais deveriam ser distribuídos igualmente para todos, não seguindo mais o modo de distribuição das reciprocidades clânicas. Vejo presente a ideia da partilha cristã e da sociedade não índia como ideal vislumbrado, porém sempre impossível. Nesse sentido, a cobrança e a fiscalização eram intensas e sempre havia reclamações de que em determinados casos teria havido injustiça.

Segundo, é que diante disso, a comunidade esperava dos chefes o mesmo que parecia estar no seu inconsciente desde o fato da deposição das armas na antiga Colônia Teresa Cristina em 1886, ainda antes da chegada dos missionários. A comunidade tinha elaborado um novo conceito de chefe. Ele agora deveria ser semelhante aos chefes “brancos” e conseqüentemente deveria cuidar de todos os habitantes, tornando a vida Bororo mais fácil, como aparece até mesmo na palavra do chefe tradicional Egídio, na Terceira Assembleia do CIMI, realizada em Meruri.

Terceiro, vi que a comunidade mantinha a ideia de chefe generoso, pacificador e portador da palavra, conforme entendimento de Clastres, visto no primeiro capítulo desta dissertação. As duas primeiras funções deveriam ser executadas nos mesmo moldes. Mas a função de portador da palavra tinha um alcance mais limitado. A comunidade, devido ao fato destes chefes serem pessoas “mais novas”, não eram obedecidos quando este poder da palavra era exercido para fazer correções. A comunidade não as aceitava. Um dos motivos era devido também àquilo que eles viam como incoerências praticadas pelos mesmos.

Quarto, vejo que os chefes tinham objetivos ao modo dos não índios, buscando benefícios junto à prefeitura, à FUNAI e a outros órgãos, geralmente sem sucessos. Devido a isso eram vistos como ineficientes. Não incentivavam a prática cultural por desconhecimento. Internamente, sem o apoio da comunidade devido à falta de prestígio, detinham pouco poder e logo eram substituídos. A substituição geralmente se dava por algum ilícito praticado (venda irregular de madeira, apropriação indébita de algum recurso financeiro, bebedeira) ou desistência do mesmo, a chamada “entrega do cargo”.

Vi que a sociedade Bororo encontrava-se confusa com a nova situação. Por um lado, os chefes tradicionais já tinham desaparecido. Por outro, os missionários, mesmo continuando com diversas formas de apoio, exigiam que eles mesmos assumissem sua organização política.

Contudo, mesmo com a desorientação social, o poder se manifestava de outros modos. Balandier fala que quanto maior for a desagregação social, mais necessário se faz a ação do poder, da autoridade (BALANDIER, 1980, p. 43).

Esta constatação, mesmo carregada de lógica, não encontrou correspondência entre os Bororo. Entre eles jamais surgiu um poder autoritário. As tentativas de imitação do poder não índio, embora parecessem modernas e

desejadas, não se sustentaram. Eles jamais apoiaram uma pessoa ou instituição detentora de um poder separado dos seus interesses sociais. E como a demanda de problemas sociais aumentou demasiadamente, os caciques não conseguiram a eles fazer frente e por isso tornaram-se figuras frágeis. Se mesmo no tempo em que os chefes tinham prestígio, o seu poder já era limitado, ainda mais agora, com chefes “mais novos” e sem prestígio. Apareceu um modo de poder que tentava atender aos anseios de preservar a liberdade da comunidade, ao mesmo tempo em que via a necessidade imperiosa de nela intervir, devido a tantas situações internas e externas.

A falta de sintonia entre comunidade e novos chefes ficou evidente por ocasião do projeto de criação de peixes, de 2007 a 2010. O projeto foi conseguido por iniciativa de pessoas simpatizantes dos povos indígenas e dos salesianos que trabalhavam na Secretaria de Aquicultura e Pesca, ligada ao respectivo ministério governamental. O objetivo principal era fazer uma experiência piloto de incentivo à criação de peixes em território indígena e que esta se tornasse modelo para outros povos como fonte de alimentação e recursos comunitários. A Missão Salesiana apoiou com a disponibilidade de hospedagem e alimentação para as equipes envolvidas.

A primeira fase do projeto consistiu em várias capacitações teóricas sobre a criação de peixes, ao mesmo tempo em que os tanques iam sendo construídos ao longo do antigo rego que fazia funcionar a pequena usina hidrelétrica, já desativada. Cerca de trinta Bororo iniciaram a capacitação. Foram construídos sete grandes tanques, sendo um deles no espaço da Aldeia *Meri Ore Eda*.

Por dois anos o Ministério da Pesca forneceu os alevinos e a ração destinada ao crescimento dos peixes. Mas, com o passar do tempo, a maioria dos Bororo desistiu do projeto, permanecendo somente duas famílias de laços sanguíneos participando das capacitações e realizando os trabalhos. Uma das famílias recebia um salário do caixa da comunidade para observar, cuidar e alimentar os peixes. A Missão Salesiana deu mais uma colaboração, construindo uma pequena casa para depósito e um poço artesiano, ambos próximos aos tanques.

Não me foi possível identificar com clareza os motivos da desistência da maioria dos Bororo. Uma hipótese seria o sentido comunitário do projeto, com sua

finalidade de distribuição social. Experiências anteriores de projetos comunitários, tais como a criação de gado, não tiveram a capacidade de mobilizar realmente a comunidade. É provável que os Bororo não tenham vislumbrado uma produção suficiente para toda a comunidade e concluído que o trabalho exigido não compensasse. Outra hipótese poderia ser aventada pelo desconhecimento do real montante de recursos aprovados para o projeto, o que teria provocado desconfianças.

Porém, o que ficou mais evidente foi a dificuldade de coordenação e motivação para com o projeto por parte da atual liderança da aldeia. Não foi buscado um encaminhamento para repor as desistências, o que provocou desânimo comunitário. A atitude dos missionários foi de não interferir, limitando-se a palavras de encorajamento no sentido de aproveitarem a oportunidade oferecida para uma possível solução ao problema da alimentação. Mesmo assim, continuava saltando aos olhos a desproporção entre a dimensão das estruturas do projeto e o reduzido envolvimento da comunidade. O que aparecia, por um lado, é que duas famílias eram as proprietárias do mesmo. E, por outro, que a comunidade hesitava em dar seu apoio, porque não sentia que o projeto lhe pertencia, apesar de todos os objetivos terem sido colocados nas primeiras reuniões de lançamento do mesmo.

Faltou o trabalho de animação e incentivo de uma liderança portadora de prestígio e poder, com capacidade de animação. A comunidade revelou ser portadora de um elemento determinante da organização política Bororo: o da necessidade de ser conduzida por um chefe escolhido por verdadeiro consenso social. Nesse sentido, as palavras de um Bororo residente em Meruri são esclarecedoras:

“A única coisa de mal dos salesianos foi [...] de amansar mais do que devia, porque o povo Bororo hoje não sabe fazer uma coisa sozinho, uma roça, um projeto. Ele tem medo de arriscar, de errar. Num mutirão hoje, logo se pergunta: Quem vai liderar?” (ADUGODOGE EIGA, 2016).

Nessas palavras aparece também a influência dos missionários com o seu trabalho catequizador e civilizador. São reveladoras também da atuação do processo de transferência de poder no imaginário Bororo, como já aventado

anteriormente. A ideia de que a aliança foi feita com a condição de que os novos amigos cuidassem dos Bororo e providenciassem o seu sustento.

O projeto de criação de peixes, apesar dos contratempos, chegou ao seu auge com a despesca ou “colheita” nos grandes tanques. Para esse dia as lideranças da aldeia conseguiram criar um sentido comunitário. Este aconteceu visivelmente no trabalho anterior de confecção, por parte das famílias, dos *Kododoge* (cestas), destinadas a transportar os peixes do local dos tanques para as suas casas. O dia da abundante “colheita”, em 2010, foi festivo para toda a aldeia, devido também à presença de autoridades do Ministério da Pesca.

A ideia de aproveitamento ao máximo daquilo que o parceiro não índio (governamental ou missionário) podia proporcionar ficou mais uma vez bem evidente. Para esse dia entraram em ação não somente a chefia, mas também outras figuras de poder comunitário, tais como os chefes de canto e as mulheres, autoridades das *Baidoge* (casas).

O que ocorreu não foi um simples oportunismo, como à primeira vista poderia parecer. Mas foi o resultado de fortes influências trazidas para o seio de uma sociedade que tinha um modo peculiar de organização política e de auto sustentação. A quebra do sistema de reciprocidades clânicas, a mudança do conceito de família clânica para o de família sanguínea, a inserção da ideia de produção pessoal, a ideia de trabalho remunerado e, sobretudo, a mudança radical no modo de escolha dos chefes. Contudo, a comunidade continuou a sua vivência, ressignificando mais esta prática cultural: a pescaria como alimento e como símbolo da real situação dos seus frágeis poderes.

Em 2009, infelizmente através de uma nova tragédia, a comunidade Bororo de Meruri viria demonstrar a força de suas tradições. Para maior compreensão vou retornar alguns anos antes, quando, ainda no conjunto dos projetos de reconstrução cultural, a comunidade Bororo tinha se animado para a realização do ritual *Kê* (morcego). A Missão Salesiana, através do centro de cultura, apoiou. Este ritual é considerado um “ritual forte” e, portanto, perigoso, ou seja, portador de uma complexidade sagrada, envolvendo espíritos com os quais não se pode brincar, nem cometer erros. Alguns Bororo alertaram para os riscos implicados, mas outros, em grande número, concordaram com a sua realização, inclusive um ancião, chefe cultural. Foi realizado no *Baíto* da Aldeia Meruri.

Nos dias seguintes e por muito tempo comentários preocupados narravam que o ritual não tinha sido bem executado. Alguns Bororo teriam dançado sem ter consciência do que faziam ou em clima de diversão. O ancião chefe cultural teria usado o *Jorubo* (remédio vegetal) somente em si e ficado “imune”, mas não teria alertado os outros participantes para a necessidade de também se protegerem. Outros Bororo diziam que o ritual *Kê* só deveria ser realizado durante o ciclo do *Itaga* (funeral) e que o certo seria realizá-lo na Aldeia Garças, lugar mais apropriado. Em Meruri nunca tinha sido realizado. Enfim, tratava-se de um ritual perigoso que não deveria ter sido incluído no processo de reconstrução cultural da Aldeia Meruri.

Cerca de um mês depois, num Domingo, como já tinha acontecido tantas vezes antes, a equipe titular de futebol da Aldeia Meruri foi participar de um torneio na vizinha cidade de Novo São Joaquim, distante 130 km. O veículo utilizado foi o velho caminhão 11-13 Mercedes Benz, em estado precário de conservação, pertencente à comunidade. Além dos jogadores, homens, mulheres e crianças lotaram o caminhão, perfazendo um total de 51 pessoas na carroceria, sentadas nas beiradas ou no assoalho de madeira. O caminhão, desde a saída, apresentava defeito no sistema de freio. Alguns Bororo me contaram, tempos depois, que o motorista indígena estava semiembriagado. Nestas condições e ignorando as normas elementares de prudência, todos estavam dispostos a ter um alegre dia de esportes e passeio.

E assim, pela Rodovia MT 110, somente cascalhada, a alegre comitiva dirigiu-se para a cidade de Novo São Joaquim. No Km 16, numa curva elevada, o caminhão apresentou falha completa no sistema de freios. O motorista perdeu o controle e o mesmo capotou várias vezes ao longo da estrada, jogando as pessoas para fora ou esmagando as que permaneceram debaixo dele, e terminou a sua trajetória desgovernada com as rodas para cima. Morreram imediatamente seis Bororo: os adultos Maria Gorete *Barubo Bororo*, Laura Vicuña *Imecebado*, Rafael *Kugo Toro*, Renildes Inácia *Marido Ekureudo*; a adolescente Deise Raiane *Bataro* e Mirela Lopes *Marido Ekureudo*, criança de um ano, filha de Renildes Inácia. Trinta e seis Bororo ficaram feridos, entre eles dois em estado grave. Viajantes que passavam na rodovia socorreram alguns feridos e avisaram as autoridades do município de Novo São Joaquim. Foi grande a solidariedade no socorro às vítimas. Apesar do contexto conflituoso verificado no processo de demarcação, os Bororo

continuavam sendo estimados. Os corpos das vítimas fatais e dos feridos foram levados para Barra do Garças.

Em Meruri, à medida em que as notícias foram chegando, como já era costume, a aldeia colocou-se de luto, em profundo silêncio. Um dia após a tragédia, no início da noite, os corpos dos mortos foram levados para a Aldeia Meruri. Na chegada dos veículos fúnebres contratados pela FUNASA, o silêncio foi quebrado por lancinantes gritos vindos de diversas direções das casas dos parentes das vítimas. Os caixões foram colocados em bancos de madeira no centro do *Baíto* (casa central). Todos, missionários e indígenas para lá se dirigiram para prantear os parentes sanguíneos, clânicos ou simplesmente amigos. Lembro-me que todos choramos a grande perda daquelas vidas por quase uma hora. Houve pessoas que se escarificaram, derramando gotas de sangue sobre os corpos irreconhecíveis dentro dos caixões. Forte era a imagem de *Adugodoge Eiga*, que chorava diante de dois caixões: o de sua esposa *Marido Ekureudo* e o de sua filha Mirela, de apenas um ano de idade. Após o choro coletivo, alguns anciãos entoaram cantos fúnebres da tradição Bororo por toda a noite. No dia seguinte, as famílias decidiram não realizar o *Itaga* (funeral) no modo tradicional e, assim, após a celebração da Missa, os corpos foram sepultados no cemitério cristão da aldeia.

Eu poderia continuar descrevendo muitos outros desdobramentos desta tragédia, a qual vivenciei junto com a comunidade Bororo. Mas a questão principal que brotou dela e que quero destacar foi o significado que os Bororo lhe deram. Foi impressionante escutar a explicação das causas do acidente. Na opinião de grande maioria, as causas do acidente não se encontravam nas precárias condições de conservação do caminhão, mas nos efeitos do ritual *Kê* realizado de forma incorreta, com o comportamento indevido de alguns Bororo. Para eles não restavam dúvidas de que teria sido um castigo dos espíritos envolvidos no ritual. Do mesmo modo como a ingestão de comida proibida, reservada somente ao *Bari* (xamã), provocava consequências pessoais e até sociais, o ritual *Kê* mal executado teria provocado a tragédia na mesma medida. Foi impressionante ver indígenas completamente alfabetizados, inclusive professores com curso superior, concordarem convictos com a explicação espiritual que tomou conta de toda a aldeia. Era uma perfeita explicação de causa e efeito, não na lógica racional do princípio de identidade, mas num outro tipo de lógica. Teve início uma onda de comentários negativos para com o

ancião que tinha dirigido o ritual e ele, sentindo o clima comunitário desfavorável, mudou-se com sua família para outro território Bororo.

Até os dias atuais permanece esta explicação para a tragédia do dia 14 de junho de 2009 na Aldeia Meruri. Trata-se de um exemplo claro para a corroboração dos níveis epistemológicos de Wilber e Nicolescu citados por Berni em sua preocupação de conhecimento integral daquilo que se pode entender como o real indígena (BERNI, 2010, p. 300). Os Bororo demonstraram possuir mais de um modo de compreender o real. O primeiro foi o racional, aprendido na longa convivência com os missionários. Eles desenvolveram a capacidade de raciocinar logicamente, inclusive de modo abstrato. O segundo foi o espiritual, próprio e originário de sua longa tradição cultural, no qual a vida material se funde com o mundo sobrenatural. Neste modo de ler o real os Bororo se utilizaram de um outro tipo de lógica, a que admite a ação dos espíritos a interferir em suas vidas, conforme um modelo imaginário construído através de inúmeras gerações.

A tragédia do dia 14 de junho me mostrou que os Bororo mantinham com determinação certas religiosas próprias em seu imaginário, apesar de tantos anos de convivência com o catolicismo. Se, por um lado, os espíritos cristãos eram fortes, por outro lado, os espíritos Bororo continuavam a provocar respeito e medo, atestando que um substrato deles continuava a determinar o conjunto da sociedade. Conforme escutei de um Bororo universitário, a tragédia com o caminhão mostrou que os enunciados da cultura Bororo são de fato verdade e precisam ser respeitadas. Ou como me disse recentemente um adulto: se uma pessoa Bororo cometer uma infração cultural grave, certamente sofrerá as consequências pelo fato de ser Bororo; não adianta falar que as leis são coisas do passado, pois será castigada do mesmo jeito. Eu indaguei ainda se os Bororo responsabilizaram a Missão Salesiana por ter apoiado o ritual Kê. Eles responderam que a Missão não foi culpada; somente a comunidade Bororo se sente culpada, por ter dançado de modo indevido; por ter conhecimento da gravidade da questão e mesmo assim ter cometido os erros. Com isso ficou evidente que os Bororo consideram a espiritualidade dos missionários como exclusivamente racional, sem atingir os níveis fora do material.

4. PROBLEMAS DE TERRAS COM OS VIZINHOS XAVANTES

Conforme já descrevi, um grande grupo de Xavante veio para Meruri em 1957, procurando proteção e novo território para se estabelecer. Os Bororo, atendendo pedido dos missionários, aceitaram doar uma parte do seu território para os Xavante. Assim, um lote de 25.000 ha foi doado e surgiu o território indígena São Marcos.

Em 1976, com a tragédia de Meruri, foram demarcadas oficialmente as terras dos Bororo e dos Xavante, Meruri e São Marcos. Ambos os povos participaram do processo de demarcação, de comum acordo com os limites. Os Bororo permitiram que os Xavante caçassem em suas terras, principalmente os animais pertencentes ao *Bope* que eles não consomem: anta, veado, capivara, etc. Os dois povos conviveram sem problemas durante 30 anos, sempre atendidos pela Missão Salesiana nas duas reservas.

Mas, a partir de 2005, fatos novos vieram abalar o aparente bom entendimento. Os Xavante começaram a construir aldeias além dos limites do território São Marcos, dentro do território Bororo. Tudo começou com a queima da ponte do Córrego Fundo. Esta tinha sido construída pelos missionários na estrada que ligava as duas reservas indígenas por um caminho mais curto. Por esta estrada e esta ponte os Xavante de São Marcos transitavam dentro da reserva Bororo para chegar até a rodovia BR-70, em direção às cidades vizinhas. Antes da ponte ser queimada eles obtiveram do governo estadual a construção de uma estrada alternativa, através de algumas fazendas, tornando a saída para a cidade mais facilitada porque o caminho ficou mais curto. O governo estadual, irresponsavelmente, construiu a nova estrada, inclusive com uma ponte sobre o Córrego Barreiro, passando por outro trecho da reserva Bororo. Para a construção desta estrada alternativa os Bororo não foram consultados. Tudo foi negociado e executado em brevíssimo tempo. Ou seja, o povo Bororo teve cortada a antiga passagem que dava acesso aos limites de sua área com a reserva São Marcos e ainda viram uma estrada ser construída num outro ponto de sua reserva. Em resumo, os Xavante estavam anexando à sua reserva a grande área Bororo compreendida entre o Córrego Fundo e os limites entre os dois povos. Algum tempo

depois, construíram uma aldeia bem estruturada, chamada Jesus de Nazaré, próxima à nova ponte construída pelo governo, dentro do território Bororo.

Os Xavante sempre negaram oficialmente a autoria deles na queima da ponte do Córrego Fundo, mas há fortes indícios de que realmente foram eles. Não se trata de provas concretas ou testemunhas oculares. Mas uma testemunha, que no caso foi o próprio autor desta dissertação, traz elementos significativos registrados inclusive na crônica de Meruri, no dia 11 de setembro de 2005:

“Dia 11/09. Domingo. O Pe. Eloir foi [...] à Aldeia São Marcos para combinar detalhes do Encontro de Missionários, a realizar-se no próximo dia 14 naquela comunidade. Quando estava indo para São Marcos o Pe. Eloir encontrou o Xavante Mariano próximo à ponte do Córrego Fundo, com um caminhão Mercedes, na companhia de algumas mulheres e jovens Xavantes. O Pe. Eloir parou o carro e conversou brevemente com o Mariano. Este disse [que] estava tirando algumas palhas, o que realmente foi constatado: o caminhão, parado à beira da estrada, tinha uma porção de palhas em sua carroceria. As mulheres e jovens estavam espalhados pelo cerrado, mas não distantes. Isto aconteceu por volta das 10h30 da manhã. Quando voltava de São Marcos, por volta das 14h00, o Pe. Eloir encontrou novamente o grupo de Xavantes, liderado pelo Mariano; ele dirigia o caminhão, já quase entrando na ponte, do lado de Meruri, em direção a São Marcos. Ele então cedeu a passagem na ponte ao Pe. Eloir, o qual passou primeiro e o cumprimentou com um aceno de mão. O Pe. Eloir notou que tinham posto fogo no mato ao redor da ponte; o fogo estava há uns trinta metros da mesma. O Pe. Eloir continuou o seu caminho em direção a Meruri” (Crônica de Meruri, volume 2005-2011, p. 195v).

No dia seguinte, 12 de setembro de 2005, chegou a Meruri a notícia sobre a queima da ponte do Córrego Fundo. Na crônica desta missão foi registrado o seguinte:

“12/09 – De manhã chegou em Meruri a notícia, através de um motoqueiro desconhecido, vindo do lado de São Marcos, de que a ponte do Córrego Fundo estava queimando. Não foi possível, para nós missionários, falar com este motoqueiro. A comunidade bororo encheu-se de preocupação com este fato, pois essa ponte é a ligação com uma grande parte da reserva. Com a destruição desta ponte fica mais difícil fiscalizar as terras que fazem limite com os xavante, justamente os que estão construindo aldeias dentro da reserva bororo. Quem terá feito tal ato? O grupo que o Pe. Eloir encontrou ontem próximo à ponte? Algum desconhecido? A mando de quem? Com quais interesses? [...] Era uma ponte velha, mas resistente e sólida, com pilares de aroeira. Só poderia ser queimada se realmente alguém a ela ateasse fogo” (IDEM, p. 196).

A justificativa que os Xavante davam para estas ações radicais contra o Povo Bororo remontava aos anos de 1957 e 1958, quando chegaram à Aldeia Meruri em condições precárias e foram recebidos pelos missionários. Eles ocuparam temporariamente a região próxima ao Córrego Fundo, antes da criação do território indígena São Marcos. Nesta região chagaram a sepultar os seus mortos e a existência do cemitério passou a ser um atestado para a posse daquela terra. Trata-se, então, de um motivo espiritual da cultura Xavante, unido a uma eficiente atitude estratégica.

Porém, o motivo principal da invasão dos Xavante ao território Bororo encontra-se em nível bastante material. A reserva São Marcos, criada oficialmente em 1976 em cima de território Bororo, tinha atingido grandes proporções, seja em construções, seja em população. São Marcos tinha as dimensões de uma metrópole indígena, com uma população de cerca de 1.000 pessoas. Diante dessa realidade surgiram sérios conflitos internos, principalmente entre lideranças expressivas e determinadas. Desde alguns anos anteriores à queima da ponte, eles já se encontravam divididos em dois grandes grupos, com ameaças constantes de ambas as partes, inclusive com o fato de um homicídio. A presença pacificadora dos missionários salesianos amenizou os conflitos. Segundo escutei do Cacique Xavante Aniceto, a melhor solução encontrada para o conflito seria a divisão da grande aldeia São Marcos. Foi o que se verificou em breve, com a intermediação dos missionários. Este mesmo cacique, com numeroso grupo, construiu uma nova aldeia sede, denominada Guadalupe, em homenagem à Virgem Maria manifestada ao indígena Juan Diego no México. A localização desta aldeia deu-se justamente sobre uma linha seca do limite com a reserva Bororo, tendo uma parte da antiga estrada passando ao seu lado, ligando, alguns quilômetros adiante, à nova estrada construída pelo governo estadual.

A situação resultante de todo este processo de remanejamento dos Xavante trouxe com consequência para os Bororo a queima da ponte do Córrego Fundo para impedir o acesso à sua área além deste; a presença de uma grande aldeia em cima do limite das duas reservas; a construção da aldeia Jesus de Nazaré totalmente dentro do território Bororo; e o surgimento de várias aldeias Xavante próximas à aldeia sede Guadalupe; algumas destas se deram dentro do território Bororo, mas

só subsistiram temporariamente, restando somente a aldeia Jesus de Nazaré, que continua até hoje.

Logo que souberam da queima da ponte, os Bororo ficaram revoltados. Começaram também a culpar a Missão Salesiana por ter favorecido, em 1958, a criação da reserva São Marcos em cima dos seus territórios. Lembro-me de ter participado de reuniões comunitárias em Meruri nas quais ouvi com veemência estas reclamações.

Depois das reclamações iniciais as lideranças chegaram à conclusão de que deveriam buscar o apoio das autoridades institucionais, ou seja, o poder da legislação brasileira. Sentindo-se cidadãos de portadores de direito, com base na Constituição Federal de 1988, apelaram para as leis dos não índios em vista da garantia do seu território. Do mesmo modo que os Xavante falavam, usando o direito, que a terra pertencia à União, os Bororo, usando também o direito, buscavam fundamentar que a terra era da União, mas para usufruto de um povo específico.

Na ocasião, em meio a tantos comentários, alguns Bororo falavam em queimar a nova ponte construída pelo governo estadual, como retaliação à queima da ponte do Córrego Fundo, a qual até hoje continua sendo vista por eles como ação dos Xavante. Ouvi apenas do Bororo Agnaldo a ideia exposta acima de queimar a nova ponte construída sobre o Córrego Fundo, próxima à Aldeia Jesus de Nazaré. Constatei a existência de medo na Aldeia Meruri. Comentários dizendo que em breve os Xavante invadiriam a aldeia como nos tempos idos, roubando as mulheres e os bens materiais. As lideranças não foram pessoalmente conversar com as lideranças Xavante. A maioria dos Bororo de Meruri optou por usar outro tipo de “armas”. As que tinham adquirido ao longo da convivência com os missionários e com a civilização ocidental: o recurso ao direito e à legislação do Estado Brasileiro.

Nesse ponto vejo mais uma vez as consequências das interferências ocidentais na cultura Bororo. Desde a deposição das armas na antiga Colônia Teresa Cristina e passando pela ação pacificadora dos missionários, os Bororo deixaram de ser decididos e firmes diante dos obstáculos ou perigos. Não se trata de esperar deles a prática da guerra, como nos primeiros tempos dos bandeirantes, mas de terem a coragem de enfrentar os Xavante demonstrando também destemor na defesa do seu território.

Seguindo esta opção, as lideranças Bororo fizeram várias viagens a Barra do Garças, a Cuiabá e a Brasília, pedindo providências junto à FUNAI, Polícia Federal, Ministério Público e políticos. Em todas estas instituições exigiram a retirada imediata dos Xavante do seu território. Argumentavam, sobretudo, em base às leis territoriais indígenas existentes, todas elaboradas pelos não índios. Receberam como resposta por parte das autoridades que os seus pedidos seriam atendidos em breve. E esta resposta veio realmente em breve. A FUNAI contratou uma empresa agrimensora para realizar o reavivamento dos limites do território de Meruri. Seria a comprovação de que os Xavante estavam em situação irregular, pois os limites eram oficiais. Porém, logo no início os Xavante embargaram o serviço e a empresa, sem garantias de segurança, o interrompeu. Estava bem claro que os Xavante da reserva São Marcos questionavam os limites estabelecidos em 1976 e queriam mudá-los.

Destoando da maioria, o líder Paulo *Meri Ekureu* me disse certa vez que viagens a Brasília não adiantariam. Segundo ele seria necessária a paralização da BR 070, que passa dentro da reserva, e a exigência de que as autoridades viessem pessoalmente solucionar o problema. Embora ele próprio não tenha se mobilizado para isso, foi relevante perceber uma intenção carregada de determinação por parte de um líder.

A partir dessa atitude de endurecimento dos Xavante, as autoridades passaram a se esquivar do sério problema, porém, continuando a fazer promessas. As lideranças Bororo retornavam a Meruri e informavam a comunidade sobre o resultado das viagens. Todos esperavam a concretização das promessas, mas estas nunca vieram. Mas a legislação brasileira não contempla situações como esta. A invasão de terras a partir do (mau) exemplo de São Marcos poderia se estender para outros povos mais numerosos em relação a outros com pouca população.

Os Bororo continuaram a insistir junto às autoridades brasileiras. Conseguiram da SEDUC/MT a garantia de que não construiriam escolas nas aldeias invasoras. Mas não conseguiram igual garantia por diante da FUNASA, a qual, por pressão dos Xavante, construiu uma grande estrutura de caixas d'água no centro da Aldeia Jesus de Nazaré. A FUNAI, por sua vez, transitava entre as reivindicações dos Bororo e as dos Xavante, sem determinação para ações concretas que mediassem o conflito territorial.

Os missionários salesianos também não se envolveram na questão, preferindo não contrariar os indígenas com os quais trabalhavam, incentivando-os na busca dos seus direitos. A razão para esta atitude foi sábia no sentido de estimular o protagonismo indígenas, sobretudo dos Bororo. Decisões passadas tomadas pelos missionários revelaram-se de enorme prejuízo para ambos os povos.

Vejo então que toda a questão territorial originada com a queima da ponte do Córrego Fundo levou os Bororo a se posicionarem perante um problema vindo de fora. Além de sentirem o problema interno das influências culturais externas, agora se deparavam com uma ameaça vinda de outro povo indígena e justamente a tirar parte do território tão duramente conquistado com a demarcação de 1976.

O poder dentro da aldeia continuou igual nas relações entre comunidade e cacique, mas com a séria exigência da primeira para que o segundo resolvesse, sozinho, a questão. Como se tratava de um período com caciques sem grande relevância pessoal e cultural, a comunidade não se mobilizou e não pensou em outra solução a não ser aquela que deveria vir dos *Braedoge* (brancos). Como na execução do projeto de criação dos peixes, a comunidade não se envolveu, nem apoiando, nem se unindo para a busca de soluções. Por seu lado, as lideranças não conseguiram mobilizar a comunidade para um trabalho de resistência em conjunto.

O enfraquecimento das figuras de poder ao longo da história da aldeia revelou-se concretamente na dificuldade em criar consensos de estratégias. A única estratégia verificada foi a de buscar solução em instituições externas à cultura. Se na aldeia tradicional os chefes, conforme Clastres, não tinham poder, agora, na aldeia em reconstrução, os chefes tinham ainda menos poder, ao ponto de se sentirem impotentes perante tanta demanda. Colocados no cargo de liderança ao molde dos não índios, os caciques deveriam, na visão da comunidade, também ao molde destes, exercer um poder que não possuíam, pois a comunidade queria continuar soberana. Porém, esta soberania não existia mais de modo completo, pois faltavam vários elementos aglutinadores, tais como, a prática das reciprocidades clânicas, a ação do *Bari* (xamã), a ação dos *Boe Eimejerage* (conselho dos chefes clânicos), o desempenho dos padrinhos e, principalmente, faltava a ação de um *Boe Eimejera* (chefe) significativo.

5. PARTICIPAÇÃO NO MOVIMENTO INDÍGENA E OUTRAS FORMAS DE LUTAS JUNTO AOS MOVIMENTOS SOCIAIS.

O Movimento Indígena, enquanto resistência ao processo de colonização, remonta ao século XVI, com a chegada dos conquistadores portugueses ao Brasil. Durante cinco séculos grupos indígenas se revoltaram contra os movimentos civilizatórios que buscavam a sua escravidão, o seu extermínio ou a sua integração. Assim é que no século XVI aconteceram expressivas mobilizações indígenas, como a Confederação dos Tamoios e no século XVII a Confederação Kariri.

Porém, somente no século XX, a partir da década de 70, a organização indígena tomou um novo rumo, adquirindo as características atuais de protagonismo, consciência coletiva e cidadã, aceitando o apoio de entidades. As razões para a demora desta organização é compreensível diante das grandes dimensões geográficas do país, da diversidade linguística entre os povos, das rivalidades inter étnicas, e das políticas indigenistas contraditórias (BICALHO, 2011, p. 09).

Acontecimentos da história recente vieram fortalecer a aglutinação dos povos indígenas, com a participação dos Bororo. Entre eles a Assembleia Nacional Constituinte, com a conquista da especificidade e direitos indígenas nos artigos 231 e 232 da atual Constituição Federal; a comemoração oficial dos 500 anos do Brasil, ocasião da discordância indígena perante a história contada; e o Acampamento Terra Livre, realizado anualmente em Brasília, espaço privilegiado de conscientização política e organização interétnica. Um ponto em comum entre os dois períodos foi a defesa dos seus territórios diante da ganância capitalista.

No início do novo milênio os indígenas passaram da posição de serem apenas alvos das políticas públicas para uma fase mais participativa e propositiva diante do Estado (IDEM, p. 5).

Conforme expus acima, a Aldeia Meruri esteve presente e atuante na gênese da criação do Movimento Indígena, com a coordenação e participação *in loco* nas primeiras Assembleias de Chefes Indígenas, logo após a criação do CIMI, organismo vinculado à Igreja Católica.

Porém, apesar de ter contribuído para a criação do Movimento Indígena, percebo que o povo Bororo o entendeu e o seguiu “ao seu jeito”. Do mesmo modo

como a noção de sociedade “civilizada” ensinada pelos missionários foi absorvida mediante pressupostos culturais próprios, também os conceitos exigidos pela nova forma de luta passaram por este filtro e resultou num modo específico de militância. O abandono da prática da guerra contra os *Kaiamodoge* (inimigos) ou os *Braedoge* (não índios), desde a chegada dos missionários, levou-os a uma adaptação pacificadora perante estes adversários. Agora, a ideia de confronto, mesmo não violento, parecia deixá-los confusos devido aos ensinamentos cristãos.

Os Bororo experimentaram a força da mobilização na ocasião da demarcação do território Meruri, com as mortes do Pe. Rodolfo e do Simão. Mas, mesmo nessa situação fundamental de defesa da terra, alguns foram cooptados temporariamente por fazendeiros mediante promessas. As ressignificações feitas no sistema de poder clânico ao longo do processo de colonização trouxeram a ideia de individualidade, em prejuízo da coesão social. Unirem-se a outros povos indígenas, alguns sendo inimigos históricos, exigiu um longo processo de assimilação da nova forma de luta contra a investida dos *Braedoge*.

A noção de mobilização supõe um processo de aprendizagem, fato que se verifica tanto para os povos indígenas, quanto para as classes populares não indígenas. De modo que os Bororo entenderam a linguagem do Movimento Indígena, mas tiveram dificuldades em traduzir o enfrentamento na prática. Os obstáculos que encontram estão localizados na complexidade dos elementos sócio-políticos envolvidos nas questões. Participaram de eventos como o Fórum Social Mundial de Belém, o Intereclesial das CEBs em Rondônia e de vários Acampamentos Terra Livre em Brasília. Mas as lideranças, justamente pela diminuição atual do seu prestígio, não conseguiram uma atuação eficaz.

O Movimento Indígena trouxe para os Bororo uma visão real do significado do mundo não índio. Ao longo do processo histórico, os *Braedoge*, inicialmente, invadiram com violência os seus territórios; diante da sua resistência, num segundo momento, propuseram uma aliança, levando-os à deposição das armas (em 1886, na Colônia Militar Teresa Cristina); e num terceiro momento continuaram a invasão dos territórios amparados por uma legislação injusta, levando os Bororo a se integrarem na união indígena nacional que surgia. No terceiro momento tiveram um diferencial para o enfrentamento: o apoio dos missionários.

Atualmente as lideranças Bororo continuam participando de mobilizações em âmbito municipal, estadual e nacional. Quando retornam destes eventos, animados pelos ideais da luta em comum, geralmente esbarram na comunidade que lhes faz perceber que ela só se mobilizará ao seu modo, ao seu ritmo. Ou então até que surja um chefe de prestígio que a arraste como nos tempos da aldeia tradicional. Mais uma vez percebo que a comunidade continua soberana e poderosa; que não dará passos que a levem a perder a garantia e a estabilidade vivenciadas atualmente na aldeia com a presença dos missionários.

Com isso não quero dizer que a comunidade Bororo de Meruri esteja fugindo de dar a sua contribuição ao Movimento Indígena. Ao seu modo e somente depois de avaliação coletiva, em determinadas situações, somou forças junto a outros povos indígenas. O bloqueio de uma rodovia contra a PEC 215, relatado pela mulher Bororo *Okoge Ekureudo*, em 2012, traduz um pouco da mobilização Bororo:

“Alguns dias antes, o cacique distribuiu uma folha para toda a comunidade Bororo, a qual explicava sobre a necessidade de lutar contra a PEC. Eu não entendi direito, mas que aceitei, pensando em passar uns dias na casa do meu filho que estuda em Cuiabá e passear um pouco. Lá, tivemos algumas reuniões com a coordenação do protesto, composta por indígenas Pareci, Nambiquara e Rikbaktsa. Depois, sem eu entender direito, fomos de ônibus alugado, para um ponto da BR 163, na Serra de São Vicente. Neste ponto, ficamos fazendo bloqueio na rodovia por cinco dias. As etnias indígenas se revezavam na guarita, bloqueando a rodovia. Deixavam passar os veículos apenas por uma hora durante todo o dia. Em alguns dias, os Bororos cumpriram o seu turno depois da meia noite. Os bororos adultos e anciãos que participaram foram: o casal ancião Frederico Barreto Okoge Atugo e Santa dos Anjos, o ancião Landrico, o Nilo e eu. A maioria dos outros eram jovens, perfazendo um total de cerca de vinte Bororo. Ao todo, os indígenas ali reunidos, na rodovia, de várias etnias, eram cerca de 200. Eu senti muito medo de ser morta nos momentos de maior tensão com os caminhoneiros. Eu pensei comigo mesma que queria morrer na aldeia Meruri e não naquele lugar. Disse que preferia morrer nas mãos dos Kaiamodoge, do que morrer naquela estrada. Num dos dias, eu escutei o canto do Macau (Cancan, pássaro mau agourento) e fiquei ainda mais preocupada. Pedi aos outros Bororos que rezassem muito, porque eu pedia a Deus para que tudo aquilo que estávamos fazendo fosse coisa abençoada por Ele. Muitas vezes, quando os indígenas liberavam a rodovia por uma hora, alguns motoristas passavam em alta velocidade, xingando-nos, por exemplo, falando: ‘Vai trabalhar, índio vagabundo!’ [...] Os líderes indígenas do movimento faziam as negociações com os caminhoneiros. Um líder dos caminhoneiros disse que apoiaria a luta contra a PEC se nós liberássemos a rodovia. [...] No último dia,

alguns representantes do governo vieram de carro e também de helicóptero aonde nós estávamos. Entregaram um texto, que foi lido pelas lideranças para todos os indígenas do bloqueio. Houve muita discussão. [...] Algumas lideranças não estavam concordando com as propostas apresentadas. Mas, depois eles cederam e então decidiram encerrar o bloqueio. Eu me alegrei com a decisão e percebi que a maioria também sentiu o mesmo, porque já estavam muito cansados. [...] Todos começaram a preparar as suas coisas e ninguém nem se preocupou com o jantar daquele dia, tal a vontade de ir embora. A Polícia Federal guiou a nossa caravana de ônibus até a capital Cuiabá, para que não fôssemos agredidos por algum motorista Braedo” (OKOGE EKUREUDO, 2015, p. 1-2).

A participação Bororo no Movimento Indígena reforça a própria identidade, promove o surgimento de novas lideranças e permite a compreensão atualizada sobre o funcionamento da sociedade não indígena. É uma parceria que faz a aldeia se ampliar além dos seus limites geográficos. A unidade clânica passa a contar com outros parceiros. A coesão indígena se dá, então, não somente pelas demandas políticas, mas por um princípio comum entre eles, a espiritualidade, que advém de uma mesma raiz epistemológica, a de ler a realidade a partir da dimensão sagrada. Com tudo isso, os Bororo, enquanto povo diferenciado, adquire maior poder perante si mesmo e perante a sociedade externa tantas vezes adversa.

6. AUTONOMIA CULTURAL NO PROCESSO DE ENCONTRO INTERCULTURAL.

Neste último ponto do Capítulo III trato do poder tal qual ele se manifesta concretamente na Aldeia Meruri. A abundante pesquisa através de entrevistas, conversas informais e observação direta me levaram a determinadas constatações, não fechadas, pois o tema é complexo e vasto, mas abertas a observações e novas contribuições.

Depois de 114 anos de convivência com os missionários salesianos, com seus processos de desconstrução e reconstrução, três dinâmicas se evidenciam nesta aldeia: autorrepresentação, simultaneidade e transferência.

Conforme afirma Novaes, os Bororo, ao se depararem como o outro dos missionários, mudaram a sua própria imagem, ou seja, num mecanismo sociológico próprio, adaptaram a sua imagem perante os novos sujeitos culturais. Isso pode ser visto nas características dos *Braedoge* que assumiram para si. Este mecanismo já

estava presente na sua cultura tradicional, o de se autorrepresentarem, de assumirem papéis exteriores a si mesmos em inúmeros rituais. Já era normal na aldeia uma pessoa maquiar a sua imagem em vista da representação de outra pessoa, geralmente falecida, ou em vista de trazer à realidade um herói mítico (NOVAES, 1996, p. 12).

Quase como consequência desta primeira dinâmica, surgiu a segunda. A simultaneidade consistia na vivência de duas identidades ao mesmo tempo: a própria e a outra que a pessoa Bororo representava. Ela se dava em curtos períodos de tempo (duração dos rituais) e também no cotidiano da vida. Com a chegada dos missionários, a simultaneidade aflorou nas novas relações sociais criadas (IDEM).

A terceira dinâmica mostra o mecanismo cultural de transferir prestígio, direitos e até poder para outra pessoa ou grupo, em vista do equilíbrio social. No primeiro capítulo mostrei, no relato de um *Bakaru* (mito) sobre o herói ancestral *Baitogogo*, que este transferiu o poder de escolher os chefes, prerrogativa exclusiva do seu clã *Aroroe*, metade *Tugarege*, para o clã *Baadojeba*, pertencente à outra metade, *Ecerae*. Ao longo do processo histórico, a transferência de poder aconteceu em relação aos militares, sobretudo a Rondon e, ultimamente, aos missionários e à legislação brasileira. A vital necessidade de serem conduzidos por um chefe que expresse a vontade comunitária os levou a entregarem a resolução de determinados obstáculos a lideranças do mundo não índio. Escutei vários relatos informais sobre um Irmão Salesiano bondoso, da década de 50, que os animava para o trabalho na roça e era sempre atendido. Recentemente, foi impressionante observar os Bororo da tradicional Aldeia Garças escolherem um seminarista salesiano como garantidor da ordem num *Itaga* (funeral), para que o mesmo pudesse ser concluído. Muitos Bororos estavam se embriagando e isso prejudicava a execução dos rituais, causando desânimo entre os interessados. O referido seminarista possuía grandes dons de liderança e era muito estimado por todos. Devido a sua aceitação como líder temporário, foi possível ser obedecido nas regras que colocou numa reunião comunitária no *Baíto*.

Com relação ao poder, estas três dinâmicas se repetiram, pois este não é desligado do conjunto social. A autorrepresentação aconteceu com os chefes modificando seu estilo de coordenar na medida em que os contatos foram se intensificando, chegando ao momento atual, no qual o sistema de escolha é

semelhante ao dos *Braedoge* (não índios). Porém, ao mesmo tempo, as características tradicionais permanecem: a generosidade, a pacificação, o discurso, o misticismo. Em outras dimensões da vida social os Bororo também mudaram sua imagem cada vez mais em conformidade com os modismos urbanos. A simultaneidade reside na aceitação de poderes internos e externos à aldeia, construindo a rede social. Inicialmente verificada em relação ao poder missionário, a simultaneidade se revela hoje na necessidade de complementação do poder externo, o poder das autoridades do Estado Brasileiro. E a transferência acontece em sintonia com as outras duas dinâmicas, nas situações de limite ou ausência de um líder próprio.

A complementação do poder interno com aquele advindo da legislação não índia acontece nos raros casos de crimes cometidos. Para estes casos a sociedade Bororo atual exige a punição segundo as leis do Estado, com a consequente prisão no sistema penitenciário das cidades. Na aldeia tradicional a punição se dava através do *Poguro* (vergonha) que a pessoa sentia ao se ver infratora das normas sociais. Os chefes tradicionais eram os encarregados de corrigir as pessoas fazendo uso deste sentimento cultural. Como acenei no primeiro capítulo, diante da palavra de um legítimo chefe, os infratores chegavam a se mudar da aldeia em que residiam. O poder e o prestígio da palavra dos chefes pode ser visto num caso verificado em Meruri, algumas décadas atrás:

“O Cacique Lourenço tinha poder porque o povo o respeitava. Lembro que o Bororo A machucou o Bororo B gravemente na cabeça. Ambos estavam bêbados. O Lourenço fez uma reunião comunitária sobre esse fato. Muitos vieram e decidiram expulsar o Bororo A da aldeia. Chamaram o mesmo aqui no salão da missão e o Lourenço falou para ele que infelizmente ele teria que sair da aldeia. Dizia: - É porque você é mais novo e machucou um ancião que não tem forças; você é muito nervoso e se fez assim com um velho, você pode fazer de novo com outra pessoa. Falou assim diante da comunidade, com ele presente. Deram um prazo de um ano para ele ficar fora e depois voltar. A família do Bororo B concordou com isso. Ele foi para uma aldeia de outra reserva Bororo; depois de um ano vinha aqui só para visitar os seus parentes” (EIGA, 2016, p. 4. A substituição dos nomes por Bororo A e Bororo B foi adotada para não causar constrangimentos para as referidas pessoas ou seus familiares).

Segundo *Eiga*, muitos da Aldeia Meruri são contra trazer a polícia para corrigir quem comete erros.

“[As lideranças atuais] deveriam fazer como o Lourenço fez, porque nós temos nossos modos internos de corrigir, de dar uma lição. O Bororo A não sofreu um castigo no corpo, mas continuou Bororo, só que fora da aldeia, para não fazer de novo aqui” (IDEM).

Mas isto não está se verificando. Ultimamente, diante dos casos graves de crimes a busca pela polícia da cidade tem se repetido. Mesmo que os atuais caciques procedessem como o Lourenço, não seriam obedecidos, pois tanto os infratores, quanto os seus familiares não concordariam com a sentença e diriam que se trataria de perseguição e, portanto, injustiça. Nem mesmo a tradicional Aldeia Garças possui mais esta prerrogativa de poder de punição por parte dos chefes. Num homicídio lá acontecido, o chefe chegou a dar uma punição interna para o infrator e o manteve na aldeia. Mas a família da vítima (que reside em outra reserva tradicional) não concordou com a punição e o denunciou à polícia. A investigação está em curso.

As figuras tradicionais de poder se encontram nas seguintes situações:

Bari (xamã dos espíritos). É uma figura que não existe mais. Os últimos escolhidos pelos espíritos para esta função, em Meruri, foram o Cirilo e o Filipe, muito lembrados por todos. Depois dele, nenhum outro recebeu o chamado dos espíritos. Algumas pessoas com dons de benzer doentes, ter sonhos misteriosos ou fazer previsões o substituem parcialmente. Mas estas não têm o poder de executar as funções principais do *Bari*: a de curar as doenças, a de fazer previsões e a de purificar os alimentos pertencentes ao Bope, os quais continuam sob a severa proibição de serem ingeridos. É o caso das carnes dos animais: *Kie* (anta), *Pobogo* (veado campeiro) e *Barogo* (capivara), entre outros. Uma das razões que se pode aventar para a ausência de *Bari* na aldeia atual pode ser o forte processo de racionalização imposto à aldeia, com suas explicações científicas para os casos pertencentes ao mistério. Outra razão seria a fragilidade espiritual da pessoa Bororo atual, mais ligada às necessidades materiais num território com uma natureza que não lhe fala muito. Causa perplexidade ver que também nas atuais aldeias das reservas fora de Meruri, onde não há a influência de missionários, a figura do *Bari* já não mais existe e penso que seja pelos mesmos motivos.

Aroe Etawarare (xamã das almas dos Bororo falecidos). No atual território de Meruri há apenas um Bororo com as características desse xamã. Ele reside na Aldeia Garças e transita para a Aldeia Meruri e outras fora da reserva. No momento ele se tornou a maior autoridade cultural, sendo chamado para todos os rituais. Nos funerais ele exerce o seu múnus maior: o de chamar a alma do falecido para fumar o cigarro e beber a água, no interior do *Bai Ía* (tenda provisória construída dentro do *Baító*). É a pessoa de maior poder cultural da aldeia, sendo muito respeitado e admirado. Os Bororo costumam dizer que ele desempenha a sua função com humildade, sem autoritarismo, ou seja, como um autêntico chefe tradicional. Ao conduzir um ritual, ele entra numa espécie de transe, sem atitudes forçadas, fazendo ver que realmente vivencia o sagrado. Antes ou depois dos rituais, ele costuma fazer uma ligação dos mesmos com alguns aspectos do cristianismo.

Boe Eimejera (chefe principal). Esta figura de poder passou por profundas mudanças no seu papel ao longo do processo histórico, conforme demonstrado acima. Em Meruri pude observar que, ultimamente, sempre há caciques, mas nem sempre há *Boe Eimejera*. Os últimos com capacidade aglutinadora perante a comunidade foram: Eugênio, Raimundo, Atílio e Lourenço. Depois destes vieram chefes mais jovens, sem o conhecimento cultural necessário para conduzir a comunidade. Diante dessa situação posso dizer que o poder para um chefe Bororo significa conhecimento. Se os jovens não assimilaram o conhecimento dos mais velhos, conseqüentemente não têm poder. Pude observar que os caciques tiveram mandatos curtos e tumultuados, com constantes reclamações da comunidade. Alguns demonstraram atitudes de compromisso e responsabilidade diante dos desafios, mas estas evocavam mais as atribuições de um administrador do que o tão almejado prestígio que convence sem imposição ou apelos dramáticos e moralizantes.

Portanto, conforme visto acima, as três maiores figuras de poder da cultura Bororo passaram por adaptações ao mundo *Braedo* que levaram à diminuição do prestígio das mesmas, com a conseqüente ausência de referência para o conjunto da sociedade. A principal delas foi extinta; a segunda em importância permanece com limites e a terceira, mais limitada ainda, devido a um hiato cultural, resultado de obstáculos à sua transmissão e a influências do mundo externo.

Boe Eimejerage (conselho dos chefes clânicos). O desempenho do conselho de chefes está diretamente ligado à existência dos oito clãs, distribuídos nas duas metades exogâmicas. A referência clânica encontra-se modificada. A disposição das *Baidoge* (casas) em Meruri, diferente da forma circular, trouxe dificuldades, com a necessidade de grandes adaptações para a manutenção do complexo sistema de reciprocidades. No momento há uma disparidade numérica na composição dos clãs. Há clãs numerosos, como os *Apiborege*, *Iwagudo* e *Baadojeba*; e clãs quase extintos, como os *Kie* e *Aroroe*. Ao mesmo tempo, há também uma disparidade entre as faixas etárias da aldeia. A população atual traz um quadro de grande quantidade de pessoas na faixa de 0 a 20 anos; uma diminuição acentuada na faixa dos 21 a 40 anos e uma diminuição drástica na faixa dos 41 anos em diante. Diante desta situação, são poucos os adultos ou anciãos chefes de clãs. As tradicionais reuniões diárias dos mesmos no *Bororo* (pátio) ou no *Baíto* (casa central) há muito tempo deixaram de ser feitas. Não há mais o costume nem mesmo de nomear estes chefes. Contudo, apesar da situação descrita, o conselho dos chefes continua existindo de modo bastante limitado. Ele acontece com predominância nas ocasiões de organização dos rituais e muito menos por motivos políticos externos. Nas ocasiões dos rituais geralmente a escola reúne os poucos anciãos e adultos detentores de conhecimento cultural para tomar as decisões, estas quase sempre bem adaptadas. Para os grandes problemas de ordem política surgidos na aldeia, toda a comunidade é chamada a participar, dar sua opinião e buscar soluções.

Considerando toda a situação, procuro, a seguir, demonstrar como se manifesta atualmente o exercício do poder na Aldeia Meruri, com todas as forças e influências.

Internamente, o poder está compreendido nas seguintes instâncias:

PODER OFICIAL

Em 2016, está sendo desempenhado pelo Cacique, um ancião escolhido por votação, ao modo dos *Braedoge* (não índios), mas investido no cargo ao modo tradicional, como há muito tempo não acontecia em Meruri. Esta investidura diferenciada mostra o grau de prestígio que ele possui e a confiança da comunidade nele depositada. O jovem *Bokodoregaru* fala sobre as qualidades deste chefe:

“O Kuri, mesmo depois de certa idade, se vê na obrigação de tentar alguma coisa, ajudar o povo, junto com o povo achar dias melhores. Ele é filho do Coqueiro; ele traz várias características dos líderes antigos e é em cima desses mesmos valores que a minha mãe fala que o chefe não tem dor, não tem fome, não tem sede. E é isso que o Kuri tem: essa disposição para ser o chefe” (BOKODOREGARU, 2016, p. 6).

O cacique constituiu uma comissão para ajudá-lo a liderar, formada por representantes de diversos grupos comunitários. *Bokodoregaru* fala sobre a composição da comissão:

“Ele também tem um pouco de conhecimento do mundo atual e vê que não é possível coordenar a aldeia só como antigamente. Por isso chamou pessoas para compor uma equipe com representantes da escola; da [Associação Comunitária] CIBAE; um operador de máquinas e conhecedor de direitos indígenas; os [três] caciques das aldeinhas; os estudantes que atuam fora; um articulador da massa jovem; a vice-presidente da CIBAE; uma enfermeira; o chefe do Conselho Local de Saúde; o chefe de cultura; o vice cacique; um jovem, porque opera bem o computador para divulgar os feitos da nova gestão nas redes sociais, principalmente no Face book; o vereador da aldeia; um encarregado da comunicação nos alto-falantes e de recolher as taxas do caminhão” (IDEM).

A comissão ocupa o lugar do antigo conselho dos chefes. A única função realmente tradicional é a do chefe cultural. As outras correspondem a instituições trazidas de fora para a organização comunitária de uma aldeia diferenciada. Não há representantes específicos de cada clã; a predominância é a dos poderes formais existentes.

OUTROS PODERES

Trata-se de um conjunto de forças e influências comunitárias além do poder oficial. Distingo estes poderes em endoculturais e exoculturais.

PODERES ENDOCULTURAIS

Aroe Etujedoge (mães das almas). São as mulheres escolhidas em cada *Itaga* (funeral) para confeccionar o *Aroe Powari* (instrumento de sopro sagrado, feito com uma cabacinha) e cumprir os deveres rituais de chorar o morto. O comportamento da *Aroe Etuje* é fundamental para uma realização séria e respeitosa do funeral. Em Meruri há várias destas mulheres e são muito consideradas em todas as situações. Elas continuam sendo mães das almas para sempre. Ultimamente, algumas mulheres jovens estão sendo escolhidas para esta função, o que as leva naturalmente a buscar orientação com as mulheres anciãs.

CLÃS

Apesar da aldeia não estar mais organizada em forma clânica, estes continuam no imaginário Bororo, determinando ações, comportamentos, uniões matrimoniais e outras reciprocidades. A propósito Eibajiwu afirma:

Os clãs continuam funcionando muito bem. Se chamar Baadojeba, logo eles se juntam. E de outros clãs também. Para as Nomações conversam e chegam à conclusão do nome. Para realizar as danças, caçadas, pescarias. Pessoas do mesmo clã vão pescar juntas. As pessoas perguntam: - De qual clã é você? Todos têm consciência de seu clã. Os pais dizem: - Você tem que pescar é junto com este e não com aquele. O centro de cultura trouxe esta consciência (EIBAJIWU, 2016, p. 8).

Não constatei nenhum tipo de opressão de pessoas dos clãs mais numerosos sobre pessoas dos clãs menos numerosos, o que revela a ideia sistêmica de complementação e não de competição.

CASAIS DE PRESTÍGIO

Como traço da influência cristã, casais com longa união matrimonial são bem vistos pela sociedade e suas ideias bem consideradas. Há alguns casais unidos sacramentalmente segundo o catolicismo, mas a maioria tem a união regida pelos vínculos tradicionais. O prestígio é verificado em ambos os casos. A troca de cônjuge acontece mais com as novas gerações, verificando-se a união duradoura

depois da idade adulta. Essa dinâmica trouxe valorização da família sanguínea, com fortes laços sentimentais, em lugar da família clânica.

ANCIÃOS E ANCIÃS

Estes pertencem a uma geração que recebeu toda a influência dos dois períodos missionários (antes e depois do Concílio Vaticano II) e, por isso, detêm conhecimento limitado da tradição cultural. Unem as duas espiritualidades, com adaptações em cada uma conforme as suas experiências existenciais. Há demonstração de respeito para com eles (as), sendo procurados pelos mais jovens como guardiães de um saber, mesmo modificado.

HOMENS

São maioria na aldeia e, como manda a tradição, são os mais escolhidos para as principais funções de liderança. Há relações de complementaridade entre homens e mulheres. Na observação direta constatei até casos de insegurança e sujeição de alguns homens para com algumas mulheres.

MULHERES

Por se tratar de uma sociedade matrilinear, possuem um prestígio que transita entre a natureza, por gerarem a vida, e a cultura, pelos códigos sociais ancestralmente estabelecidos. O poder das mulheres se manifesta na determinação em suas ideias e ações. Há um grupo de mulheres influentes devido ao conhecimento cultural, ao cumprimento dos seus deveres, ao comportamento adequado. Permanece a tradição de serem as donas das *Baidoge* (casas), embora não tenham o poder. São chamadas para decidir certas situações familiares. São a garantia da transmissão da língua Bororo. No longo período de minha observação, vi que duas mulheres deram sua contribuição como cacicas. Concluindo sua apreciação sobre a posição social da mulher Bororo, Baldus diz: “É verdade que o sexo feminino é considerado muito diferente do masculino, mas em geral não é considerado nem inferior nem superior a ele” (BALDUS, p. 91).

JOVENS

São muito numerosos e reservados. Exigem sempre que alguém os lidere em trabalhos ou diversões. Após o processo de reconstrução cultural geralmente buscam o aprendizado sobre a própria cultura, escutando os chefes ou anciãos. Não percebo nenhum conflito de gerações no sentido de alguma busca de poder por parte deles. A convivência com os anciãos é respeitosa. Os jovens exercem influência na aldeia por serem um grupo numeroso, sendo normal ver a insistência deles em vista dos seus planos esportivos ou de entretenimento. Quando aglutinados em torno de um líder, demonstram sensibilidade social e política. Ao seu modo compõem forças em defesa do meio ambiente e da sociedade, como recentemente aconteceu numa auditoria pública realizada em Barra do Garças contra a construção de usinas hidrelétricas no Rio Garças. A maioria dos que lotaram um ônibus em direção a esta cidade era composta de jovens. E jovens que demonstravam consciência de pertença cultural ao povo Bororo. Em âmbito macro os jovens expressam a dinâmica entre a tradição e o movimento. Eles influenciam e até pressionam a sociedade Bororo com a assimilação de novas tecnologias da sociedade externa.

LIDERANÇAS ESPONTÂNEAS

Dentre os jovens e adultos, alguns começam a dar sinais de possuir capacidades de liderança, tais como, facilidade de comunicação pessoal e em público, arregimentação de outros jovens, comportamento responsável, preocupação com a conjuntura indígena e interesse pela cultura. Eibajiwu, líder comunitário e cultural, fala da sua iniciativa:

“Organizei um ritual de Maguro (pescaria). Queria animar o povo. Durou dois dias. Sem invocação de Aroedoge [espíritos ou almas]. Teve somente um canto de pescaria com o Helinho. Para a cultura Bororo basta dar uma acordadinha. É só dar uma chacoalhada que a cultura está dentro de cada um” (EIBAJIWU, 2016, p. 7).

PODERES EXOCULTURAIS

MISSÃO SALESIANA

Em primeiro lugar, esta instituição religiosa exerce uma parcela do poder sagrado. Este se dá pela simultaneidade da espiritualidade Bororo e cristã vivenciada em mais de um século. Foi aceita a ideia de um Deus Criador de todas as culturas e que respeita as suas diversas expressões, inclusive a ação do *Bope* (força dinâmica tanto do bem quanto do mal). Há a crença no poder dos Padres como intermediários entre Deus e as pessoas, proporcionando força espiritual, coragem, sabedoria, curas, milagres. O papel intercessor dos santos e santas católicos recentemente foi reforçado com a abertura oficial da canonização do Mártir Simão Bororo por parte da congregação salesiana. A religião, em sua dupla manifestação, possui uma função ética: é divulgadora, estimuladora e, em parte, controladora do comportamento pessoal e social. Em segundo lugar, a Missão Salesiana tem um papel mobilizador, no sentido político, tanto interno quanto externo. Através do CIMI, ela viabiliza a participação da comunidade em vista das demandas do Movimento Indígena. Os inúmeros significados de poder da presença da Missão Salesiana em Meruri são corroborados pelo apoio material através de estruturas internas e externas à disposição da comunidade indígena.

FUNAI

Detém um poder limitado perante a sociedade Bororo devido às contradições no desempenho de suas funções governamentais. Estas contradições são resultado das decisões tomadas em altas esferas políticas que ainda consideram os povos indígenas como obstáculos ao desenvolvimento capitalista. Os presidentes deste órgão são escolhidos dentro de partidos políticos que compõem a base aliada dos governos nacionais e não buscam sintonia com os objetivos da causa indígena atual. Os Bororo costumam se referir pejorativamente à FUNAI, por exemplo, dizendo que todas as estruturas e benefícios da aldeia foram conseguidos pela Missão Salesiana e não por ela. Geralmente há situação de conflitos entre os CTLs (Coordenadores Técnicos Locais. Antigos “Chefes de Posto”) e comunidade Bororo. Ultimamente, em Brasília, foi aberta uma CPI (Comissão Parlamentar de

Inquérito) para investigar irregularidades neste órgão, mas segundo o CIMI, trata-se de uma forma de enfraquecê-la ainda mais e colocá-la sob os interesses da bancada ruralista do congresso. A presença da FUNAI se dá através do CTL (às vezes Bororo, às vezes *Braedo*) e de alguns funcionários indígenas. Estes últimos não detêm poder por serem funcionários deste órgão, mas por serem assalariados.

SESAI

Na aldeia é composta pelo coordenador local e por enfermeiros indígenas. Os enfermeiros *Braedoge* (não índios) trabalham por períodos de tempo determinados e retornam para suas casas nas cidades. Alguns conseguem estabelecer boa sintonia com a comunidade através da competência, dedicação e amabilidade; outros não conseguem e logo são substituídos. Os enfermeiros Bororo são pessoas de prestígio, tanto profissional quanto cultural e têm poder de influência. A instituição SESAI não possui poder devido às lacunas deixadas no atendimento da saúde indígena.

ESCOLA

Desde o ano de 1903 até o ano de 2011 a escola esteve sob a direção dos missionários. A partir de 2012, passou a ser dirigida pelos próprios Bororo. Há professores interessados na sua especificidade indígena, buscando torná-la motivadora de atividades culturais, sobretudo os rituais ligados aos ciclos da natureza, tais como: *Mano* (planta espiritual), *Kuiada Paru* (festa do milho), *Maguru* (pescaria ou caçada) e outros. Mas a comunidade exige que a direção e os professores garantam o ensinamento científico ocidental dos *Braedoge*. Continua ainda uma forte comparação entre a atual escola dirigida pelos Bororo com aquela outrora dirigida pelos missionários, em detrimento da primeira. Uma grande dificuldade se encontra no aspecto burocrático digital exigido pela SEDUC/MT para o gerenciamento das verbas e do desempenho escolar. Mesmo sendo avançados em informática, sérios atrasos nas prestações de contas se verificam, com tendência a diminuir, por se tratar de um curto período de tempo com a direção indígena. O poder da escola acontece na influência que os pensamentos e as personalidades

dos professores imprimem nas novas gerações. Alguns com objetivos de escola diferenciada e outros sem esforços nesta direção. Contudo, somente pelo fato de terem direção e professores autóctones, isto já constitui uma garantia de especificidade indígena.

GRUPOS ESPORTIVOS

Por ser constituída por maioria jovem, a aldeia possui várias equipes de futebol organizadas; algumas com nomes culturais e outras com nomes dos principais times brasileiros. Ao longo do ano organizam vários campeonatos e torneios. Costumam participar de torneios nas cidades vizinhas, conforme a disponibilidade de transporte. Também participam dos Jogos Indígenas, geralmente realizados em Bertioga (SP). Por ser um conjunto de numerosos jogos, movimentam a aldeia com alegria e animação. Por isso estes jogos constituem também constantes pressões sobre os chefes para terem seus pedidos atendidos.

BOLICHEIROS

A aldeia possui cerca de cinco famílias que comercializam bebida alcoólica. Adquirem o produto, geralmente o mais barato, nas cidades e o revendem por um preço maior na aldeia, conseguindo o lucro. Alguns Bororo consomem a bebida alcoólica com moderação, mas outros são dependentes e se prejudicam sempre mais. Os bolicheiros são muito criticados pela comunidade por favorecerem a fraqueza de vários conterrâneos. Mas é interessante observar que os mesmos já constituíram uma espécie de poder na aldeia. Primeiramente porque são muito determinados em justificar-se perante as críticas. Geralmente apelam para outros problemas não resolvidos da comunidade e dizem que não podem ser responsabilizados sozinhos. Dizem também que não obrigam ninguém a comprar a bebida alcoólica deles e que todos possuem liberdade para decidir o que querem. Em segundo lugar, passaram a ter poder pelo aspecto financeiro que lhes traz status social. Agem com um forte grau de representação entre duas atitudes sociais: a que sofre recriações e a que concorda com outras normas. Vejo o alcoolismo como uma presença da desordem dentro da ordem, na concepção de Balandier (1997). O

alcoolismo, com incidência de vício ou não, parece complementar as relações sociais no seu aspecto de movimento e questionamento irracional dos poderes presentes na aldeia. Parece que os embriagados, embora prejudiquem a saúde, sintonizam, de modo exagerado, um outro nível epistemológico onde buscam compensação para uma história de perdas e violências, inclusive no mundo atual, perante o qual se sentem perplexos.

COMERCIANTES

São os Bororo que não comercializam bebida alcoólica por consciência formada contra esta. Preferem comercializar somente gêneros alimentícios e produtos de necessidade básica. Igualmente têm poder por disporem de capital inicial a partir dos seus salários para esta atividade. Chegam a reter cartões de benefícios (Bolsa Família, aposentadoria) e de contas correntes, exigindo a informação das senhas como garantia dos pagamentos. Os Bororo que não possuem capital, muitas vezes têm que se submeter.

ASSALARIADOS

É o caso de professores, funcionários da escola, da Missão Salesiana, da Prefeitura Municipal, da FUNAI, da SESAI. Não exercem atividades comerciantes, mas possuem poder pela capacidade de compra de produtos básicos e até de supérfluos. Uma família independente no seu sustento não necessita de sempre obedecer ao chefe da aldeia e pode agir diferentemente do estabelecido.

Externamente também há poderes que atuam influenciando, modificando, apoiando ou prejudicando a sociedade Bororo.

CAPITALISMO

O sistema capitalista, através das grandes corporações e da financeirização, está dominando todas as dimensões da vida social dos povos: econômica, política, social, cultural, religiosa, ética, educacional. As suas influências na Aldeia Meruri são notadas e sentidas na modificação dos conceitos de pessoa, de sociedade e de

poder. O forte apelo ao consumismo e ao individualismo cria pessoas sem preocupação pela outra, enfraquecendo os laços clânicos e sagrados. Figuras de poder baseadas na tradição cultural são substituídas por figuras de possuidores de bens materiais. O “ter” passa a valer mais do que o “ser” pessoal e do outro. Além de impor o seu modo materialista de viver, o capitalismo também se apresenta como uma ameaça aos povos indígenas pela ganância em vista das riquezas naturais dos seus territórios.

POLÍTICA PARTIDÁRIA

Os Bororo são muito procurados pelos candidatos a prefeito e a vereadores do município de General Carneiro na época das eleições. O sistema político partidário brasileiro encontra-se corrompido e necessitado de profunda reconstrução e tem se revelado inconveniente para a sociedade Bororo. A atuação desta forma de poder da sociedade brasileira é superficial, sem compreensão da diferença cultural. Os candidatos não propõem um projeto amplo de auto sustentação. Geralmente oferecem benefícios materiais imediatistas que deseducam a busca por soluções comunitárias. Na eleição de 2012 foi eleito um vereador Bororo. Houve um consenso comunitário anterior para apoiá-lo. Mas, conversando com ele, vi que se encontra frustrado com os resultados alcançados. Os projetos que ele idealizou para a aldeia não foram aprovados e ainda teve dificuldades com a prestação de contas da campanha, feita pelo seu partido, o que quase o levou a ser cassado. Conseguiu apenas alguns benefícios nas áreas do transporte e dos esportes. Na eleição de 2016, a comunidade não conseguiu chegar a um consenso. Três Bororo se candidataram e, como consequência, nenhum foi eleito.

FAZENDEIROS

Estão presentes no entorno da reserva. Não exercem pressão sobre a aldeia. Há um caso de cessão indevida de parte do território para a pastagem do gado de um fazendeiro. A remuneração deste acordo tem causado problemas internos. Há também casos de Bororo que presta serviços braçais temporários para alguns fazendeiros.

GRANDES PROJETOS

São projetos elaborados por autoridades governamentais ou da iniciativa privada com a finalidade de explorar os recursos naturais do território. Não visam os interesses da comunidade Bororo, mas somente os objetivos econômicos de expansão do grande capital. Como exemplo, cito a construção da BR 070, que corta a reserva. Outros grandes projetos foram oferecidos em anos anteriores, entre eles o REED. Este projeto surgiu após o Protocolo de Quioto, assumido pelas nações em 1999 com finalidade de reduzir a emissão dos gases que agravam o efeito estufa no planeta. Algumas lideranças de Meruri se interessaram, pois havia a promessa de contrapartida financeira para a comprovação de área de cerrado conservada. Mas, após orientações do CIMI, o projeto foi descartado devido às grandes exigências feitas, o que levaria os Bororo a praticamente “perder” uma área territorial, da qual não poderiam se aproveitar de nenhum modo. Recentemente, surgiu a ameaça de um grande projeto de construção de hidrelétricas no Rio Garças, divisa Sul da reserva com fazendas. Trata-se da empresa UHE Boaventura, com experiência de construção de hidrelétricas em sete Estados brasileiros. A comunidade Bororo tem se posicionado com alto grau de consciência contra este grande projeto que impactará intensamente o seu território. Numa audiência pública em Barra do Garças, missionários e Bororo estiveram presentes junto a ribeirinhos, pescadores e produtores rurais. Na ocasião, *Boro Makuda*, bacharel em Direito e mestrando em Antropologia defendeu a posição contrária da Aldeia Meruri, argumentando, sobretudo para os significados sagrados do *Pobo* (água) e do *Jakoreugeiau* (Rio Garças). Este projeto chega à aldeia com grande poder de recursos financeiros e será necessária a mobilização constante, tanto material quanto ideológica.

MEIOS DE COMUNICAÇÃO

Com a instalação da energia elétrica através do Programa Luz para Todos aumentou no território o uso dos meios de comunicação social, com múltiplas informações de costumes sociais do mundo urbano. Primeiramente veio a televisão. Antes desta, na Aldeia Garças, havia o costume noturno de a comunidade reunir-se

junto aos anciãos para escutar e aprender os *Bakarudoge* (mitos). Com a chegada da televisão, começaram a assistir às novelas ou os esportes. Lembro-me de uma criança de apenas cinco anos que descrevia com detalhes a figura e os gestos do Homem Aranha. Depois da televisão chegou a internet. Tanto na escola quanto na missão é possível acessar toda a rede. Estes eficientes meios de comunicação colocam as novas gerações em contato direto com outros modelos de sociedade sem a devida preparação, provocando saltos quantitativos ou qualitativos para a formação pessoal e a composição social, acelerando ainda mais o processo de mudança. Exercem um poder fascinante sobre as crianças e jovens, em detrimento dos ensinamentos familiares e clânicos. Por outro lado, estes meios trazem também o poder da possibilidade de conhecimentos e de instrumentos de luta por seus direitos. Como também de divulgação dos seus anseios, de comunicação com parceiros externos e de visibilidade das suas expressões culturais.

UNIVERSIDADES

A história da Aldeia Meruri, devido à presença centenária de missionários junto aos Bororo provoca um grande interesse acadêmico por parte das universidades. A aldeia já se acostumou com a presença de pesquisadores que analisam as consequências do contato inter étnico. As universidades empoderam a comunidade com a valorização de sua rica cultura, com a divulgação da sua história, sobretudo de resistências, com a sistematização e interpretação do seu mundo cosmológico e colaboram em vista dos seus processos de luta e defesa de direitos.

UNIVERSITÁRIOS

Além dos professores, formados pela UNEMAT e UCDB, outros Bororo aproveitaram os programas de inclusão acadêmica do governo para frequentar cursos superiores. Em Cuiabá e Rondonópolis e UFMT acolhe os estudantes. Em Campo Grande (MS) a UCDB os acolhe e acompanha. Estes novos Bororo graduados mantêm forte sintonia com a aldeia, colocando-se a serviço das suas necessidades. Como também não perdem, mas acrescentam novos saberes ao saber tradicional. Conversando com alguns, percebi que conservam a espiritualidade mística, de forte ligação com o mundo sobrenatural, ao mesmo tempo em que

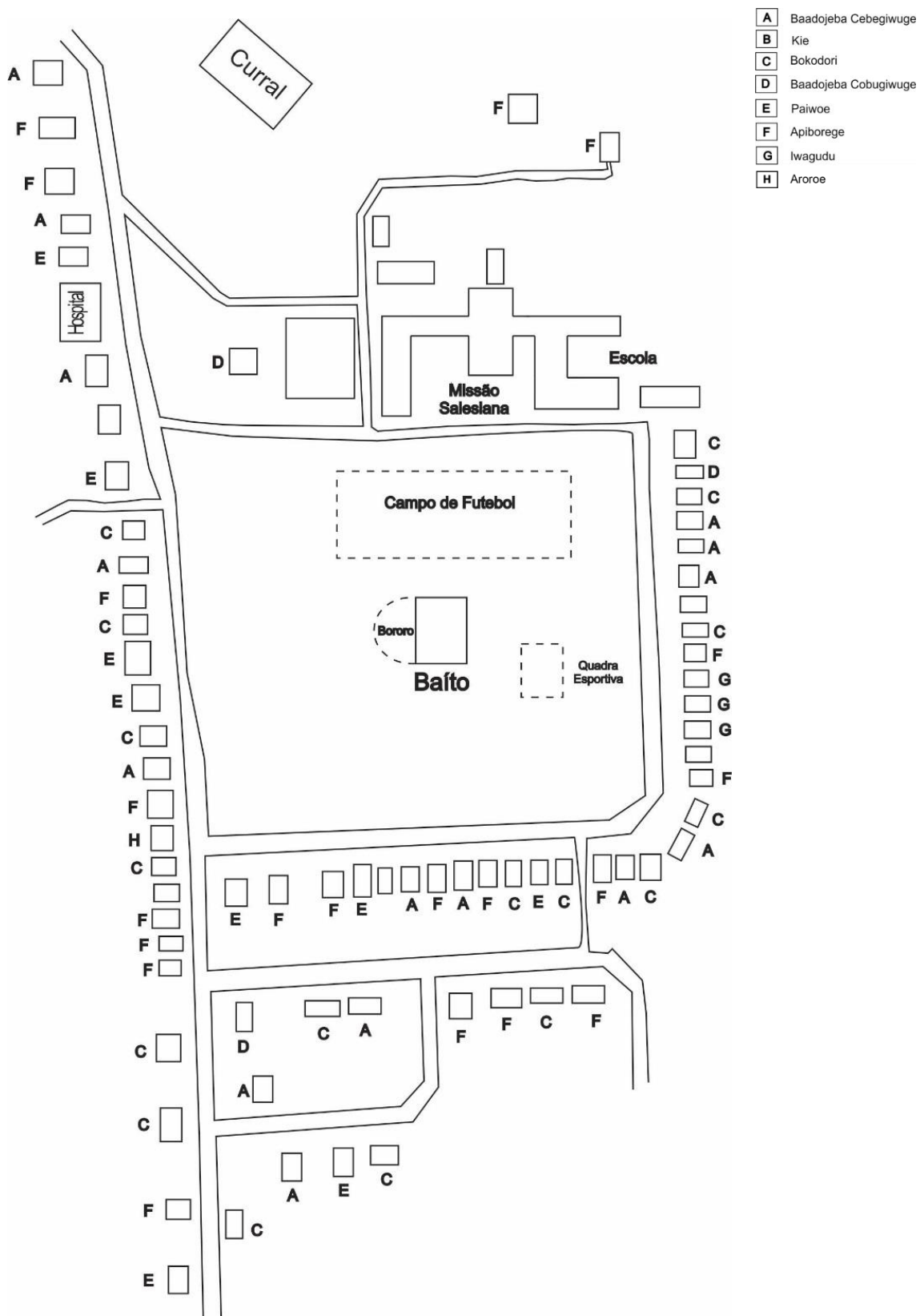
discursam com competência sobre o mundo científico e lógico ocidental. Quanto mais entram em contato com o conhecimento dos *Braedoge*, mais reforçam e aprofundam a sua própria identidade cultural.

Após toda esta descrição e interpretação das formas de poder vejo que a sociedade Bororo continua a maior detentora do poder, de modo análogo e não semelhante, à sociedade tradicional. Tanto os poderes internos quanto os externos são limitados e jamais se sobrepõem aos anseios do conjunto social. Mesmo com as grandes adaptações feitas ao longo do processo histórico continua havendo um consenso social real composto por teorias e práticas que conduzem a comunidade num considerável equilíbrio de forças. A sociedade Bororo atualmente é fragmentada, devido aos próprios dinamismos internos e às inúmeras influências externas. Há muitas opiniões e visões diferentes no endosocial para o momento presente e para o futuro. Ideias diferentes para o enfrentamento dos problemas internos e externos. Todos lutam por participação, direitos e melhores condições de vida. Bonfil Batalla fala em níveis culturais diferentes que podem se formar em seu interior. Seriam as subculturas ou ideologias étnicas no seio de uma sociedade que desencadeiam as diferentes maneiras de pertença e participação (BONFIL BATALLA, 1988, p. 44).

Mas, mesmo com a presença e ação destas subculturas, há:

“um núcleo mínimo de valores compartilhados ou complementares, que estabelece uma concepção do mundo básica e comum e se expressa em certas normas que tornam possível a convivência, mesmo com conflitos” (IDEM).

No caso da sociedade Bororo o elemento que permanece, que permite a cultura se manifestar em qualquer situação histórica é a dimensão sagrada. Esta, a exemplo do que diz Berni (2010), é o amálgama que permeia todos os níveis de realidade da compreensão indígena do real. A comunidade Bororo, consciente ou inconscientemente, define consensos, alguns temporários e outros de longa duração. Para a definição desses consensos atuam poderes sociais aparentes e ocultos, materiais e místicos.



A Aldeia Meruri em 2016. Classificação das casas por clãs

Desenho adaptado a partir da p. 160 do livro "O Museu na Aldeia – Comunicação e transculturalismo no diálogo museu e aldeia", de Aivone Carvalho. UCDB. Campo Grande, 2006.

POPULAÇÃO DO TERRITÓRIO MERURI POR FAIXAS ETÁRIAS – 2016

FAIXA ETÁRIA	HOMENS	MULHERES	TOTAL	
00 a 05	21	21	42	104
06 a 10	43	19	62	
11 a 15	30	19	49	86
16 a 20	23	14	37	
21 a 25	17	16	33	62
26 a 30	15	14	29	
31 a 35	11	15	26	52
36 a 40	14	12	26	
41 a 45	14	07	21	32
46 a 50	06	05	11	
51 a 55	10	08	18	26
56 a 60	02	06	08	
61 a 65	02	06	08	13
66 a 70	05	00	05	
71 a 75	04	01	05	05
76 a 80	00	00	00	
81 a 85	00	01	01	01
86 a 90	00	00	00	
TOTAIS	217	164	381	381

Fonte: SESAI

POPULAÇÃO DO TERRITÓRIO MERURI POR GÊNERO – 2016

ALDEIAS	HOMENS	MULHERES	TOTAL
Meruri	171	130	301
Garças	19	15	34
Nabureiau	19	10	29
Koge Ekureu	08	09	17
TOTAIS	217	164	381

Fonte: SESAI

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final do trabalho vejo que os objetivos traçados inicialmente foram alcançados. Procedi a uma grande narrativa cronológica sobre a história do Povo Bororo na Aldeia Meruri, analisando fatos selecionados sob a perspectiva antropológica do poder. Poder entendido como poder cultural, vivência plena de todas as dimensões da cultura deste povo, mesmo com as ressignificações elaboradas.

Desde o início da pesquisa deparei-me com ideias amplas sobre a questão e as assumi. Estava aberto a mudar se alguma descoberta me convencesse. Balandier e Clastres me fizeram ver organizações políticas de povos originários diversos e suas elaborações encontraram eco no que eu aprofundava sobre os Bororo. Ao final da pesquisa continuo com as mesmas interpretações amplas. Mesmo tendo me debruçado sobre vários fatos “weberianamente” escolhidos, não consegui me libertar delas. Na medida em que pesquisava sobre o poder Bororo eu me surpreendia com a descoberta da amplitude da sua cultura.

Em relação ao poder, o que resultou foi a constatação de que este povo teve, em suas origens, um poder singular, distribuído nas várias dimensões de uma sociedade complexamente organizada. O poder era exercido pelo conjunto desta sociedade e os seus chefes tinham funções estabelecidas de manter o seu equilíbrio. Por isso, como diz Clastres, eram chefes sem poder, sem dispor de nenhum tipo de força supracomunitária que os levasse a prejudicar a própria sociedade. Tinham chefes que eram estimados, ao contrário do que normalmente acontece em nossos governos nacionais ou no interior de nossas instituições.

A análise do poder Bororo foi o resultado de uma longa elaboração que resolvia o problema da inevitável existência de assimetria social. O homem para Hobbes é um lobo que ataca o seu semelhante. O homem Bororo é aquele capaz de, mesmo com diferenças, conviver através de normas baseadas na vida em sua harmonia, onde até mesmo o lobo (natureza) se torna familiar. A diferença crucial entre um e outro é o tipo de sociedade na qual vivem. Não se trata aqui de reproduzir Durkheim, pois este foi reducionista com relação à vida em sua defesa do social.

O estudo sobre o exercício do poder na sociedade antiga e naquela surgida após os contatos e conflitos civilizatórios veio corroborar a certeza sobre a inexaurível capacidade humana de lidar com contradições e construir sistemas adequados e ao mesmo tempo de não ficar presa a eles. De relacionar-se, de avançar sem se destruir, em atitude eminentemente criadora. Exercer o poder hoje, seja pelas figuras de poder, seja pela ação comunitária é um dos modos privilegiados deste povo se manifestar como ativo e operante em sua originalidade. Mesmo com as mudanças, desconstruções e reconstruções, trata-se da vida Bororo se reinventando e dando sua contribuição ao mundo.

Não posso deixar de comentar sobre o papel da minha instituição nesse processo. As mudanças operadas na dimensão política ao longo da convivência de 114 anos com os missionários são visíveis quando comparadas com o poder tradicional. Mas, como eu deixei claro, não aconteceu a opressão destruidora de uma instituição poderosa sobre um grupo inferior e fraco. O que aconteceu foi um encontro de duas culturas diversas e soberanas que aprenderam a conviver juntas. Para isso cada uma teve que se adaptar à outra. Cada uma teve que mudar o conceito de si mesma em vista da outra. O que intermediou esse longo aprendizado foi a expressão sagrada de ambas, traduzida concretamente em atitudes de afeição, serviço, trocas, apoio, proteção, reconhecimento, valorização, partilha.

Mesmo com a tentativa inicial de substituição cultural, foram sujeitos humanos livres de ambas as partes que tomaram a decisão de permanecer juntos. Como disse certa vez a minha Professora Orientadora, os Bororo possuíam meios concretos de eliminar sumariamente os missionários em todas as etapas da história da Aldeia Meruri. E eu acrescento que eles o têm até mesmo nos dias atuais. Não o fizeram porque avaliaram cada situação, mesmo as de perplexidade, e sempre decidiram pela continuidade. A mitificação do encontro inicial na Aldeia dos Tachos para mim consiste numa poderosa prova da aliança construída.

Nesse ano de 2016 a aldeia está celebrando 40 anos do assassinato do indígena Simão Bororo e do missionário Pe. Rodolfo por fazendeiros contrários à demarcação do território indígena. A congregação salesiana iniciou, com a aceitação da comunidade Bororo, o processo de martírio de ambos. Isto significa que eles um dia serão declarados santos da Igreja Católica. Este fato inédito traz à luz do dia relevantes questões para serem debatidas no âmbito da antropologia. Um indígena

pode ser declarado santo? Isso seria antropológicamente correto? Seria o caso de um triunfo da evangelização? Da submissão de uma cultura a outra?

O encaminhamento para esta questão não se encontra na polarização entre as duas culturas. Justamente porque esta polarização não existe. As duas culturas continuam distintas, mas souberam construir criativamente modos de convivência. Esta é uma capacidade humana que vai se revelando cada vez mais na história da humanidade.

Todorov constatou na própria vida a sua capacidade de assumir várias identidades na medida em que habitava um novo país. Refletindo sobre suas dificuldades de retornar ao seu país natal, a Bulgária, depois de viver muito tempo na França, ele diz que

“que as influências exteriores, longe de ser fontes de corrupção, são, ao mesmo tempo, inevitáveis e proveitosas para a evolução da cultura; que de qualquer forma vale mais viver no presente do que tentar ressuscitar o passado” (TODOROV, 1999, p. 17).

Os estudantes universitários Bororo retornam sempre a Meruri quando têm possibilidades. Eles demonstram forte vínculo cultural e ao mesmo tempo discorrem com competência sobre o pensamento lógico de vários autores da cultura ocidental. De dois deles escutei uma explicação para a aceitação do processo de martírio do Simão. Segundo eles,

“o encontro entre missionários e Bororo nos Tachos, em 1902, foi encaminhado por poderes sobrenaturais; o martírio de Rodolfo e Simão foi o coroamento do mesmo processo; a tentativa dos missionários de se estabelecer na antiga Colônia Teresa Cristina, em 1895, não deu certo porque não era do agrado dos poderes sobrenaturais” (Anotações de campo, 2016).

Eles já leem a própria história como história de duas culturas. A sacralização dos fatos originários tem consequências idênticas para fatos recentes.

O exercício do poder em Meruri tende a se aproximar mais do movimento indígena, no contexto da luta dos demais movimentos populares que as desigualdades capitalistas fizeram nascer. A inserção nestes movimentos trouxe elementos novos à sua capacidade de refletir e abstrair, absorvendo ao seu modo

teorias elucidativas sobre o mundo atual. Trata-se da consciência adquirida sobre o novo mundo, não só o missionário, com o qual entrou em contato.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADUGOENAU, F.R. **Saberes e Fazeres Autóctones do Povo Bororo**: Contribuições para a Educação Escolar Intercultural Indígena. UFMT. Cuiabá, 2015.

ALBISETTI, C. & VENTURELLI, A. J. **Enciclopédia Bororo**, vol. I, Campo Grande, 1962.

ALBISETTI, C. & VENTURELLI, A. J. **Enciclopédia Bororo**, vol. II, Museu Regional Dom Bosco, Campo Grande, 1969.

ALMEIDA, M.A. **Cibae Modohebado**: a Rosa Bororo e a “pacificação” dos Bororo Coroados (1845-1887). Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Cuiabá, 2002.

BALANDIER, G. **As Dinâmicas Sociais** – Sentido e Poder. DIFEL. São Paulo, 1976.

BALANDIER, G. **Antropologia Política**. Editorial Presença. Porto, 1980.

BALANDIER, G. A Noção de Situação Colonial. In Cadernos de Campo nº 3. **Revista de Antropologia**. USP. São Paulo, 1993.

BALANDIER, G. **A Desordem** – Elogio do Movimento. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro, 1997.

BALDASSARINI JÚNIOR, S. **O lado desconhecido do pantanal**, 1990. Vídeo disponível no endereço: <<https://filmow.com/o-lado-desconhecido-do-pantanal-t203397/>>.

BALDUS, H. **Ensaio de Etnologia Brasileira**. Cia Editora Nacional. São Paulo, 1979.

BERNI, L. E. V. Ensaio para uma Epistemologia Trans (Disciplinar, Cultural e Pessoal) na Mediação da Psicologia em sua Aproximação com os Povos Indígenas. In: **Psicologia e Povos Indígenas**. Conselho Regional de Psicologia SP. São Paulo, 2010.

BICALHO, P.S.S. **Protagonismo Indígena no Brasil**: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009). In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH – São Paulo, julho 2011.

BOLETIM SALESIANO. Anno XIV, volume VI, nº 2, mar/abr 1915.

BONFIL BATALLA, G. La teoria del control cultural em el estudio de procesos étnicos. In: **Anuário Antropológico 86**. Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro. Brasília, 1988.

BORDIGNON, M. **Róia e Baile**: Mudança Cultural Bororo. Editora UCDB. Campo Grande, 2001.

CALVINO, I. Atualidade do mito. In: LUCCIONI, G. et. al. São Paulo: **Duas Cidades**, 1977.

CARVALHO, A. **O Museu na Aldeia**. Comunicação e transculturalismo no diálogo museu e aldeia. UCDB. Campo Grande, 2006.

CASTILHO, M.A. **Os Índios Bororo e os Salesianos na Missão dos Tachos**. UCDB. Campo Grande, 2000.

CASTRO, A. **História da Missão Salesiana de Mato Grosso – 1894-2008**. Volume 1. UCDB. Campo Grande, 2014.

CASTRO, A. **História da Missão Salesiana de Mato Grosso – 1894-2008**. Volume 2. UCDB. Campo Grande, 2014.

CLASTRES, P. **Crônica dos índios Guayaki**, Editora 34, Rio de Janeiro, 1995.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo. Cosac Naify, 2003.

CLASTRES, P. **Arqueologia da Violência**. Cosac Naify, São Paulo, 2004.

COLBACCHINI, A. **Uke Waguu – A Cruz nas Selvas**. Campo Grande. MSMT-UCDB, 2015.

COLBACCHINI, A. e ALBISETTI, C. **Os Bororos Orientais**. Orarimogodogue do Planalto Oriental de Mato Grosso. Editora Nacional. São Paulo, 1942.

COLBACCHINI, A. **À Luz do Cruzeiro do Sul**. Os Índios Bororos-Orari do Planalto Oriental de Mato Grosso e a Missão Salesiana – “Impressões”. Escolas Profissionais Salesianas. São Paulo, 1939.

CROCKER, J. C. Vital Souls, Arizona, **The University of Arizona Press**, 1985.

CROCKER, J. C. Reciprocidade e hierarquia entre os Bororo Orientais. Tradução de Maria Christina Serra Teixeira. In: **Leituras de Etnologia Brasileira, organização de Egon Schaden**. Editora Nacional, 1976.

CRÔNICA DA COLÔNIA SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS. Volume I – 1901-1914. Arquivo Inspetorial da Missão Salesiana de Mato Grosso. Campo Grande.

DAVID, A.C.B. Tempo de Aroe – **Simbolismo e Narratividade no ritual funerário Bororo**. PUC-SP. São Paulo, 1994.

DECLARAÇÃO DE BARBADOS I – **Pela libertação indígena**. 1971. Disponível no endereço: <www.missilogia.org.br/cms/UserFiles/cms_documentos_pdf_28.pdf>.

DECLARAÇÃO DE BARBADOS II – **O problema indígena na América Latina**. 1977. Disponível no endereço: <www.koinonia.org.br/protestantes/uploads/novidades/CEI_Documentos_083.pdf>.

ESTATUTO DO ÍNDIO. **Lei 6.001**, de 19 de dezembro de 1973. Disponível no endereço: <<http://www.funai.gov.br/index.php/cnpi1/estatuto-do-indio>>.

FABIAN, S. M. **Os Bororos Orientais contemporâneos**. Relatório Preliminar. Observações da Aldeia Garças na Colônia Indígena Meruri. University Of Illinois Department of Anthropology Champaign. Illinois, USA. Museu Paulista. São Paulo, 1983.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1979.

GODELIER, M. **O Enigma da Dádiva**, Edições 70 Ltda., Lisboa, 1996.

HARTOG, F. **O olhar distanciado: Lévi-Strauss e a História**. TOPOI, vol. 7, nº 12, jan.-jun, 2006, p. 9. Disponível no endereço: <http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/topoi12/topoi12a1.pdf>.

ISA – Instituto Sócio Ambiental. **O Serviço de Proteção aos Índios (SPI)**. Disponível no endereço: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/politicas-indigenistas/orgao-indigenista-oficial/o-servico-de-protecao-aos-indios-%28spi%29>>.

KECK, F. **Introdução a Lévi-Strauss**. Tradução de Vera Ribeiro. Contraponto, Rio de Janeiro, 2013.

LA BOÉTIE, E. **Discurso da Servidão Voluntária**. Martin Claret. São Paulo, 2009.

LÉVI-STRAUS, C. **O olhar distanciado**. Tradução de Carmen de Carvalho. Edições 70, Lisboa, 1983.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes trópicos**. Companhia das Letras, São Paulo, 1996.

LÉVI-STRAUSS, C. **O Pensamento Selvagem**. Papirus. Campinas, 2012.

LOVEJOY, A.O. **La Gran Cadena del Ser** – Historia de una Idea. ICARIA. Barcelona, 1983.

MIGUEZ, J.M.G. **Chacina do Meruri** – A verdade dos fatos. A Gazeta Maçônica. São Paulo, 1980.

MONTERO, P. **Selvagens, civilizados, autênticos**: a produção das diferenças nas Etnografias Salesianas (1920-1970). EDUSP. São Paulo, 2012.

NOVAES, Sylvia Caiuby. **Jogo de Espelhos** — Imagens da representação de si através dos outros. EDUSP. São Paulo, 1993.

NOVAES, Sylvia Caiuby. 1996. A épica salvacionista e as artimanhas de resistência: as Missões Salesianas e os Bororo de Mato Grosso. In: Wright, Robin (ed.), **Religiões indígenas e cristianismo no Brasil**: perspectivas antropológicas, vol. 1, 296-311. UNICAMP. Campinas, 1996.

NOVAES, Paisagem Bororo – de terra a território. In: NIEMEYER, Ana Maria de; GODOI, Emília Pietrafesa de (Orgs.). **Além dos territórios**: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos. Mercado das Letras. Campinas, 1998.

OCHOA CAMARGO, G. **História Mítica Bororo**, vol. 1. Centro Gráfico Dom Bosco. Campo Grande, 1990.

OCHOA CAMARGO, G. **Meruri na Visão de um Ancião Bororo** – Memórias de Frederico Coqueiro. UCDB. Campo Grande, 2001.

OCHOA CAMARGO, G. Educação Bororo na Cultura Tradicional. In: **PPP (Projeto Político Pedagógico) da Escola Estadual Indígena Sagrado Coração de Jesus**. Aldeia Meruri, 2009.

OCHOA CAMARGO, G. **História Mítica Bororo**, vol. 2. UCDB. Campo Grande, 2010.

RONDON, C.M.S. **Índios do Brasil do Centro, Noroeste e Sul de Mato Grosso**. Volume I. Ministério da Agricultura. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Publicação nº 97. Rio de Janeiro, 1946.

ROUSSEAU, J.J. **Do contrato social**. Tradução de Rolando Roque da Silva. Edição eletrônica de Ridendo Castigat Mores: <www.jahr.org> ou <www.ebooksbrasil.com>, Amsterdam, 1762.

SAHLINS, M. **Economía de la edad de piedra**. Akal Editor. Madrid, 1983.

SERPA, P.M.N. **Boe Epa** – O cultivo da roça entre os Bororo do Mato Grosso. USP. São Paulo, 1988.

SILVA, A.L. e ARAÚJO, M.A.M. Fé da Cultura: Índios, Missionários e Códigos de Mediação. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, nº 13, ano 27, p. 165-182, jan./jun. 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v13n27/v13n27a08.pdf>>.

STEINEN, K.V.S. **Entre os Aborígenes do Brasil Central**. Revista do Arquivo Municipal. São Paulo, 1940.

TODOROV, T. **O Homem Desenraizado**. Editora Record. Rio de Janeiro, 1999.

TOLENTINO, N.G. **Ética Bororo**. UCDB. Campo Grande, 2009.

TURNER, V. W. **O Processo Ritual** – Estrutura e Antiestrutura. Vozes. Petrópolis, 2013.

VIERTLER, R. B. **As Aldeias Bororo**. Coleção Museu Paulista. Série de Etnologia, vol. 2. USP, 1976.

VIERTLER, R. **O estudo de parentesco e práticas de nomeação entre os índios Borôro**: os nomes de caça pela morte de um Borôro (Iebio-mage). Revista de antropologia. Volume 21. USP, São Paulo, 1978.

VIERTLER, R. B. **A duras penas**: um histórico das relações entre índios Bororo e "civilizados" no Mato Grosso. São Paulo, USP, 1990.

WEBER, M. **Ciência e Política** – Duas vocações. Martin Claret. São Paulo, 2004.

WILBER, K. **Psicologia Integral**. Consciência, Espírito, Psicologia, Terapia. Cultrix. São Paulo, 2007.

ENTREVISTAS REALIZADAS

1. AGOSTINHO EIBAJIWU. Entrevista realizada na Aldeia Meruri, numa sala da Missão Salesiana, aos 21.01.16, às 09h15.
2. AILTON JOSÉ MERI EKUREU. Entrevista realizada na Aldeia Meruri, numa sala da Missão Salesiana, aos 21.01.16, às 14h10.
3. MÁRIO BORDIGNON. Entrevista realizada no Colégio Salesiano Santo Antônio, em Cuiabá, aos 22.12.2015, às 16h17.
4. ENELDINO KUGO CEREU. Entrevista realizada na Aldeia Meruri, numa sala da Missão Salesiana, aos 23.01.16, às 15h25.
5. FÉLIX RONDON ADUGOENAU. Entrevista realizada em Cuiabá, na Coordenação de Educação Escolar Indígena da SEDUC/MT, aos 05.02.2016, às 11h13.
6. FÉLIX RONDON ADUGOENAU. Entrevista realizada em Cuiabá, na sede do Conselho Estadual de Educação, no dia 02.08.16, às 10h30.
7. GABRIEL DOS SANTOS BAKORO KUDU. Entrevista realizada na Aldeia Meruri, numa sala da Missão Salesiana, aos 22.01.16, às 08h10.
8. GONÇALO OCHOA CAMARGO. Entrevista realizada em Campo Grande, aos 12/02/2016, às 10h43.
9. HELINHO KURUGUGOE EIGA. Entrevista realizada na Aldeia Meruri, na Aldeia Garças, aos 30.01.16, às 13h54.
10. JOSÉ BENJAMIN TIAGO MARQUES EKUREU. Entrevista realizada na Aldeia Meruri, numa sala da Missão Salesiana, no dia 03.02.16, às 10h15.
11. LANDRICO ADUGONAU. Entrevista realizada na Aldeia Meruri, numa sala da Missão Salesiana, aos 21.01.16, às 15h25.
12. LEONIDA MARIA AKIRI KURIREUDO. Entrevista realizada na Aldeia Meruri, numa sala da Missão Salesiana, aos 29.01.16, às 15h15.
13. LOURENÇO FILHO PIROJIBO BORORO. Entrevista realizada na Aldeia Meruri, numa sala da Missão Salesiana, aos 29.01.16, às 09h38.

14. MÁRCIO LOPES LEANDRO ADUGODOGE EIGA. Entrevista realizada na Aldeia Meruri, numa sala da Missão Salesiana, aos 22.01.16, às 10h17.
15. MARIA JACIRA BAIKAREDO. Entrevista realizada na Aldeia Garças, no dia 30.01.16, às 15h10.
16. MILTON BOKODOREGARU. Entrevista realizada na Aldeia Meruri, numa sala da Missão Salesiana, no dia 01.02.2016, às 15h24.
17. PIO AKIRIBOREU. Entrevista realizada na Aldeia Meruri, numa sala da Missão Salesiana, aos 31.01.16, às 15h25.
18. RENZO WELINTON JOWARE EKUIE. Entrevista realizada na Aldeia Meruri, na Aldeia Meruri, aos 30.01.16, às 07h53.
19. VANCLEI AKIRIO BORORO, V.A. Entrevista realizada na sede do CIMI Regional Mato Grosso, no dia 21.12.2015, às 09h00.
20. VERÔNICA NABURE. Entrevista realizada na aldeia Meruri, numa sala da Missão Salesiana, aos 03.02.16, às 16h04.