

SYLVIA CAIUBY NOVAES

MULHERES, HOMENS E HERÓIS. DINÂMICA E
PERMANÊNCIA ATRAVÉS DO COTIDIANO DA
VIDA BORORO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

SÃO PAULO

— 1979 —

SYLVIA CAIUBY NOVAES

MULHERES, HOMENS E HERÓIS. DINÂMICA E
PERMANÊNCIA ATRAVÉS DO COTIDIANO DA
VIDA BORORO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Orientadora: Profa. Dra. Thekla Hartmann



SÃO PAULO

— 1979 —

Í N D I C E

Agradecimentos -----	I
INTRODUÇÃO -----	1
<u>CAPÍTULO I</u>	
A VIDA NA ALDEIA -----	11
<u>CAPÍTULO II</u>	
GRUPO DOMÉSTICO BORORO: ASPECTOS GERAIS DO PROBLEMA -----	20
<u>CAPÍTULO III</u>	
UMA CASA BORORO POR DENTRO E PARA FORA -----	37
1. <u>As Casas nas Diversas Aldeias Bororo</u> -----	37
2. <u>Espaços Sociais na Casa Bororo</u> -----	45
3. <u>As Pessoas da Casa</u> -----	48
4. <u>Outros Elementos que se Agregam a Casa</u> -----	58
5. <u>A Casa como um Campo Social Feminino</u> -----	64
6. <u>Divisão de Trabalho: Roças, Coleta, Caça e Pesca</u> ---	66
7. <u>A Vida Social para Fora do Grupo Doméstico</u> -----	71
A. <u>Relações Entre Membros de um Mesmo Clã</u> -----	81
B. <u>"Encostados"</u> -----	86
C. <u>O Cotidiano Através do Ritual</u> -----	90
D. <u>O Tempo e a Transformação das Relações Sociais</u>	98

E. <u>Tensões, Conflitos e Fofocas</u> -----	109
F. <u>Conclusões</u> -----	120

CAPÍTULO IV

O CICLO DA VIDA BORORO -----	124
1. <u>Da Natureza para a Cultura</u> -----	124
2. <u>Nominação</u> -----	136
3. <u>Casamentos e Separações</u> -----	141
4. <u>O Funeral e os Processos de Transformação e Conti-</u> <u>nuidade da Sociedade Bororo</u> -----	160
A. <u>Sangue, Suor, Ranho e Lágrimas</u> -----	160
B. <u>Cabelos e Tranças</u> -----	173
C. <u>Funeral, Marginalidade Social e Grupo Domésti-</u> <u>co</u> -----	184

CAPÍTULO V

CONCLUSÃO -----	189
BIBLIOGRAFIA -----	196
APÊNDICE -----	

A G R A D E C I M E N T O S

Como agradecer a todos aqueles que, de uma forma ou de outra, contribuíram, ao longo de mais de cinco anos, para que este trabalho fosse realizado? Foram várias as formas de cooperação que recebi de inúmeras pessoas e espero que elas possam reconhecer a sua parte nesta dissertação.

Gostaria, no entanto, de agradecer especialmente a algumas destas pessoas:

Aos meus pais, Orlando e Teresa Caiuby Novaes, pelo carinho, apoio e incentivo que sempre me dedicaram. Sei que não está aberta a todos a possibilidade de se fazer exatamente aquilo de que se gosta. Se sou neste aspecto uma privilegiada, sei que o sou em grande parte graças a eles mesmos.

A memória de Cleso Caiuby Novaes, um tio muito especial, que despertou em mim o interesse pelo conhecimento.

Tenho para com Thekla Hartmann, minha orientadora, uma grande dívida. Acho que a relação orientadora/orientanda não se

esgota no atendimento das obrigações docentes e discentes e se o termo 'mestra' ainda não perdeu o seu significado, creio que a ela ele se aplica. Tive em Thekla o primeiro e mais duradouro exemplo de como se faz pesquisa de campo: não só com relação a métodos para coleta de dados, mas, fundamentalmente quanto ao tipo de relação que se estabelece com as pessoas. Sou-lhe imensamente grata pelo carinho com que me orientou ao longo destes anos.

Ao meus colegas da Área de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Gostaria de agradecer particularmente a João Baptista Borges Pereira pelo apoio prestado na parte final deste trabalho; a Aracy Lopes da Silva, colega e grande amiga, que leu e comentou partes do original e finalmente, a Renate Viertler pelas sugestões e mais, por ter sido aquela que escolhi como contraponto para meu trabalho.

A Fundação Ford, que me concedeu uma bolsa financiando parte de minha pesquisa entre os Bororo.

Aos meus amigos, a todo o pessoal do sítio, a Gabriel Figueiredo.

A Lília Valle, que me deu uma grande força na fase final do trabalho. Lemos e discutimos juntas as últimas partes da dissertação e seu estímulo foi realmente fundamental.

A Jorge Eduardo Leal Medeiros, companheiro de todas as

horas, com quem compartilhei das várias fases deste trabalho. Jorge me ajudou muito durante a pesquisa que fiz em 1973 e foi incansável na elaboração dos grafos e das plantas da aldeia. Dividimos a alegria de ter a Laura e ele soube ser pai e mãe quando eu precisei ficar sozinha para poder terminar a redação da dissertação. Dentre as muitas coisas que dividimos está o alívio de ver o Mestrado terminado.

Aos Bororo, a quem espero poder retribuir tudo o que deles recebi: hospitalidade, amizade e uma enorme paciência para familiarizar uma *braeredu* ao seu mundo.

A Elza Regina M. Pastorelli pela simpatia, rapidez e esmero com que datilografou os originais.

Sylvia Caiuby Novaes

I N T R O D U Ç Ã O

Sobre os índios Bororo de Mato Grosso muito já se escreveu. "Mais do que qualquer outro grupo tribal brasileiro, os Bororo de Mato Grosso deram origem a uma bibliografia avaliada em mais de uma centena de títulos dedicados parcial ou totalmente à sua cultura... abrangendo um período de duzentos e poucos anos" (Hartmann 1976:180-181). Até o século XIX a literatura a respeito destes índios praticamente se limita a relatórios de viagens e expedições de reconhecimento. O primeiro autor que se preocupa em dar uma descrição detalhada dos Bororo é Karl von den Steinen que realiza duas viagens ao Brasil Central, com interesse mais específico nas populações indígenas da área xinguana.

Nos inícios do século XX surgem informações mais sistematizadas e de caráter etnológico sobre os Bororo. Os missionários salesianos, que contribuíram com volumosa literatura a respeito dos Bororo, se estabeleceram nas margens dos rios Sangradouro, Meruri e Barreiro em 1902. Em 1925 surge a primeira monografia sobre este grupo indígena: "I Bororo Orien-

tali", de autoria do missionário salesiano Antonio Colbacchini.

Nas décadas de 30 e 40 destacam-se as contribuições de Petrullo (1931), Baldus (1934), Lévi-Strauss (1937) e Manoel Cruz (1939, 40 e 41). Posteriormente, além dos três volumes já publicados da Enciclopédia Bororo (que contam com mais de duas mil e quinhentas páginas), de autoria de Albisetti e Venturelli, surgem, a partir da década de 60, várias teses de doutoramento e artigos sobre os Bororo: Hartman (1967, 1976), Crocker (1967, 1969a, 1969b, 1971, 1977) Batelli (1968), Levak (1971, 1976), Viertler (1976 A, 1976 B, 1978, 1979) e Ferraro Dorta (1978). A maioria destas teses tem como tema a organização social Bororo, variando a ênfase que cada Autor atribui às várias esferas da vida social.

Diante de tão volumosa literatura, que tipo de contribuição pode oferecer um trabalho como este que ora apresentamos, que tem como tema principal a análise do grupo doméstico?

Apesar do muito que já se escreveu sobre os Bororo, não creio que a literatura existente tenha realmente esgotado a análise da organização social desta sociedade em toda a sua complexidade e flexibilidade. É exatamente neste último aspecto, o da flexibilidade da organização social Bororo, que este trabalho se concentra.

O aspecto jurídico da sociedade Bororo já foi sufici-

entamente descrito e analisado pela literatura. No entanto, até hoje, muito pouco se escreveu sobre a praxis destas normas jurídicas, sobre a nítida defasagem entre o modelo de organização social estabelecido pelos próprios Bororo e aquilo que o antropólogo observa em campo, e que a aculturação por si só não explica.

De certo modo, o próprio tema escolhido já impõe esta perspectiva. Ao falarmos do grupo doméstico como o elemento da organização social responsável pela articulação entre a esfera jurídica, política e ritual e a esfera doméstica estaremos necessariamente nos referindo a um campo de ação extremamente privilegiado para captar não só a fluidez e a flexibilidade da organização social Bororo, mas principalmente, a possibilidade de manipulação das normas por parte dos indivíduos.

Neste trabalho tivemos que conjugar duas abordagens completamente distintas com relação ao tratamento dos dados coletados. Na primeira parte (fundamentalmente capítulos II e III) nos referimos especificamente ao grupo doméstico Bororo: mecanismos de formação e reorganização dos grupos domésticos, a composição social de uma casa Bororo, as relações entre as diversas casas de uma aldeia, a transformação destas relações ao longo do tempo. Os dados utilizados para a elaboração destes capítulos provem, basicamente, da observação do cotidiano das aldeias visitadas, e não de entrevistas com informantes. O material coletado foi sistematizado a partir do método de redes sociais proposto por Barnes (1972); o tratamento dos dados

tinha que ser eminentemente 'ético', e não 'êmico'. Kenneth Pike parece ter sido o primeiro a cunhar estes termos; segundo ele:

"An etic analytical standpoint ... might be called 'external' or 'allien', since for etic purposes the analyst stands 'far enough away' from or 'outside' of a particular culture to see its separate events, primarily in relation to their similarities and their differences, as compared to events in other cultures, rather than in reference to the sequences of classes of events within that one particular culture". (Citado por Pelto e Pelto 1978:54).

Esta perspectiva é extremamente adequada para captar as variações intra-culturais que não podem ser deixadas de lado, principalmente em se tratando de grupos domésticos.

No capítulo IV tratamos das várias fases que compõe o ciclo da vida de um indivíduo. Procuramos aí analisar não só a forma como vão se ampliando as relações de um indivíduo no decorrer de sua vida, mas também como os próprios Bororo encaram cada uma destas fases, a partir de seus próprios conceitos. Neste capítulo os dados são submetidos a um tratamento êmico, em virtude de sua própria natureza: são dados coletados através de trabalho sistemático com informantes e, secundariamente, dados fornecidos pela literatura. Há neste capítulo uma tentativa de analisar como os Bororo pensam e constroem a sua sociedade através do modo como se referem a cada uma destas fases do ciclo da vida, que passam a constituir verdadeiros campos semânticos para o investigador. A abordagem êmica

implica num duplo esforço: descobrir o significado de determinadas categorias usadas pelos próprios informantes e articulá-las a um quadro mais geral que vai sendo construído pelo investigador.

Não nos parece que estas duas abordagens se excluam mutuamente, ou que uma seja, de modo absoluto, mais adequada do que a outra. Ao que nos parece cada uma delas deverá ser usada dependendo da natureza dos dados de que se dispõe e, fundamentalmente, do aspecto da realidade sobre o qual se quer lançar alguma luz.

A Pesquisa

A primeira vez que fui para uma aldeia Bororo foi em Julho de 1970. Pretendia pesquisar alguns aspectos da cultura material destes índios, por julgar que seria mais fácil, para um trabalho de aproveitamento de curso e num primeiro contacto, pesquisar objetos do que pessoas. Redondo engano. Não só era impossível separar uma coisa da outra como também sentia um fascínio cada vez maior pelas pessoas em si, pelos Bororo e por sua intrincadíssima organização social.

Aprendi muito pouco sobre cultura material mas foi uma ótima experiência em termos de pesquisa de campo. Aprendi a chegar aos adultos através das crianças, consegui ultrapassar a sensação de intrusa e xereta. Gostava de sair com eles para a roça, para pegar lenha ou barro para a cerâmica, para

fazer longas caminhadas. As vezes ficava muito tempo quieta num canto de uma casa qualquer sô observando, e as vezes nem isso: apenas me deixava ficar. Ia tomar banho no rio com as mulheres, ajudava a trazer água para a casa. Embora tivéssemos nos estabelecido no posto, foram inúmeras vezes que dormi na aldeia. As sensações variavam. Por vezes era ótimo; por vezes me sentia uma estranha e me intrigava o fato de estar me envolvendo com aquelas pouquíssimas pessoas, que moravam a muitos quilômetros de São Paulo e que viviam num mundo completamente diferente do meu.

Em Julho de 1971 voltamos novamente para a aldeia do Córrego Grande em Mato Grosso, para mais um mês de pesquisa. Estava participando de um projeto mais amplo: "A Lógica do Mundo Primitivo: os Bororo de Mato Grosso", orientado pelas Profas. Thekla Hartmann e Renate Viertler. Deveria investigar a importância do grupo doméstico para a organização da aldeia Bororo e verificar em que âmbito se davam as atividades sociais mais importantes.

Coletei inúmeros dados sobre relações entre indivíduos de uma mesma casa, terminologia de parentesco, atividades de subsistência, ciclo de vida. Passamos também uma semana na aldeia do Perigara, tempo suficiente para fazer apenas o levantamento demográfico e genealógico. Nesta época trabalhei pouquíssimas vezes com informantes. Obtinha os dados através de observação e observação participante, além de utilizar também fotos e gravações.

Em Julho de 1972, tendo já terminado o curso de Ciências Sociais, e inscrita no programa de pós-graduação em Antropologia sob orientação da Profa. Dra. Thekla Hartmann, fui pela primeira vez a Missão Salesiana do Meruri. Era também a primeira vez que eu ia ao campo sozinha, o que se revelou extremamente produtivo. Atualizei o levantamento demográfico e genealógico que havia sido feito nos anos anteriores, conceituei-me depois nas relações entre indivíduos de diversas casas, na socialização e nas práticas relativas ao parto (havia nove mulheres grávidas) e cuidados com as crianças. Por exigência dos missionários tive que me estabelecer numa pensão próxima a aldeia, e não podia dormir ou comer nas casas dos índios.

Pretendia voltar ao Meruri em Janeiro de 1973, o que me daria possibilidade de realizar observações numa outra época do ano. Quando estava com tudo pronto para a viagem chegou uma carta do padre diretor da missão impedindo minha entrada na aldeia. Só pude voltar ao Meruri em Julho de 1977.

Em 1973 passei os meses de Agosto e Setembro na aldeia do Córrego Grande com o Jorge. Sem ele dificilmente teria podido registrar (anotações, fotos e gravações) tudo o que se passava na aldeia, pois na época dois funerais estavam sendo realizados. A presença de um companheiro também me aproximou muito mais das mulheres casadas, a quem até então eu tinha acesso muito restrito.

Assistir ao funeral Bororo me fez perceber o quanto a cultura deste grupo permanecia viva e dinâmica, apesar de mais de duzentos anos de contacto. Foi também uma experiência que me aproximou ainda mais dos Bororo; assisti a todas as fases do funeral, vivi com eles momentos de grande tensão. Pacientemente um dos chefes me explicava os rituais, o significado dos vários elementos que compõe a longo funeral Bororo.

Quando voltei ao Córrego Grande, em Agosto de 1975 fui recebida com muita festa. Foram três meses de pesquisa presenciando inúmeras situações e coletando dados em diversas áreas. Recebi um nome Bororo numa cerimônia de nomeação e passei a ter 'parentes' na aldeia. Enquanto estive em campo fiz a correção do português da Gramática Pedagógica Bororo de Janet Crowell, do Summer Institute of Linguistics, o que me ajudou a aperfeiçoar o pouco que eu conhecia da língua. Nunca cheguei a falar fluentemente, mas era capaz de entender muita coisa e de falar quando me dava vontade ou quando estava com alguma pessoa que não falasse português.

Durante estes três meses pude observar de perto a situação de contacto que os Bororo estão atualmente vivendo. Participei de vários dos forrões que eram realizados no posto, estava lá com eles quando chegou à reserva uma equipe da FUNAI encarregada de examinar a questão das terras Bororo para que se pudesse proceder a sua demarcação. Tentavam convencer os Bororo a abrir mão de uma grande fazenda que cortava a área em dois pedaços, com a promessa de que desistindo desta parte eles

teriam o resto da reserva demarcada. Ele realmente desistiram, mas a área ainda está por ser demarcada.

No segundo mês da pesquisa fui com mais três índios à aldeia do Tadarimana, que fica a poucos quilômetros da cidade de Rondonópolis. Só então pude ter uma visão mais clara do índio na cidade. Era incrível a habilidade com que eles representavam os papéis do mundo civilizado. Nos dias de baile ou forró estavam todos de roupa limpa, calçados, cabelos penteados e em geral com forte cheiro de brilhantina, os homens de chapéu, as mulheres de brincos e colares. Dia de baile é dia de falar português, de fumar cigarros de papel e ao som de um baião, marcha-rancho, polca ou arrasta-pé tirar a dama para dançar no salão improvisado da escola do posto.

Mas esta representação do mundo civilizado dura apenas uma noite e só é possível dentro dos limites do posto índigena. Na cidade, o Bororo acuado e ridicularizado fica ainda mais impregnado de sua identidade étnica, é mais índio do que nunca, ou melhor, passa a ser visto e se vê como 'bugre'. A partir daí o alcoolismo é uma das alternativas mais viáveis, a mendicância uma das formas de se colocar na cidade.

Os Bororo vivem atualmente uma fase de extrema dependência, que se acentua cada vez mais na medida em que se defrontam com uma situação cuja principal característica é a ambiguidade - nem bem são autônomos e independentes, e por outro lado, também não contam com a total assistência da FUNAI que até hoje não conseguiu fazer a síntese entre paternalismo e omissão.

A maioria dos Bororo que conheci tem uma profunda consciência de sua situação. Não me parece, de modo algum, que eles sejam um povo em extinção pois a resistência que a cultura Bororo conseguiu desenvolver há mais de duzentos anos de contacto é realmente notável. Os dados que apresento neste trabalho não são uma tentativa de reconstrução da cultura Bororo tradicional; eles retratam o momento atual e espero que possam contribuir para mudar a visão dos mais pessimistas.

Tenho com os Bororo uma dívida imensa. Pude, com eles, vivenciar aquilo que acredito seja a forma mais gratificante de pesquisa e conhecimento científico. Pude me aproximar dos problemas já clássicos que a Antropologia se coloca através de um contacto que implicou não só em envolvimento pessoal mas também, por que não dizer, em uma grande aventura.

CAPÍTULO I

A VIDA NA ALDEIA

1. Noite e Dia na Aldeia

Durante a noite o zum-zum é constante. No escuro da aldeia vêm-se as sombras das pessoas andando. São principalmente os homens já casados que saem da casa de suas esposas e vão até a casa dos homens para fumar, bater um papo ou fazer, à luz do fogo ou de uma lamparina, um artefato qualquer.

A casa dos homens (*bāi māna gejēwu*) fica no centro do círculo formado pelas casas da aldeia. "Normal residênciadiurna dos homens casados e solteiros e também noturna destes últimos" (EBI, p.447) o *bāi māna gejēwu* serve atualmente de residência fixa dos homens mais velhos, aqueles que não tem esposa ou filha - ou porque se separaram, ou porque ficaram viuvos. Embora frequentemente durante o dia várias das casas da aldeia, é no *bāi māna gejēwu* que guardam seus pertences, dormem e fazem suas refeições, embora muitas vezes comam na casa de algum parente.

Também as mulheres não passam toda a noite dormindo. Em geral dormem de duas a três horas seguidas; levantam-se, vão até o braseiro onde acendem um cigarro ou esquentam água para tomar chimarrão (introduzido há vários anos por um funcionário da FUNAI, Sr. Hélio Buke, com o fim de oferecer uma alternativa para a cachaça, o chimarrão é atualmente item constante da dieta Bororo). Muitas vezes permanecem em suas esteiras num papo baixinho com o marido, ou vão, pela parte de trás do círculo da aldeia, até uma das casas onde haja gente acordada. As mulheres mais velhas dormem mais seguidamente, e quando se levantam é para satisfazer suas necessidades no mato atrás da casa ou para beber água..

Às vezes este zum-zum noturno é interrompido. Numa das casas uma briga em altos brados entre marido e mulher introduz um silêncio total no resto da aldeia. Todos escutam atentamente, e no dia seguinte não há quem não comente, muito discretamente, tudo o que viram e ouviram.

A vida social não cessa "porque é de noite". As pessoas não dormem oito horas seguidas para se reabilitarem de um cansativo dia de trabalho e se prepararem para um novo dia. Numa aldeia Bororo, durante os diversos intervalos entre dormir e acordar as pessoas conversam e se visitam, confeccionam artefatos ou decidem sobre o que deverá ser feito nos próximos dias; continuam, embora num ritmo menos intenso, a vida social diurna.

Ainda escuro, os que estavam dormindo se levantam. As mulheres avivam as brasas e colocam lenha para aquecer a água e fazer café, chimarrão ou chá. Crianças e cachorros disputam o calor do fogo no centro da casa; acocorados, dançam sobre o fogo os pés e as mãos para se aquecerem. Um peixe assado no dia anterior é em geral o primeiro alimento.

O céu no Mato Grosso é claro, carregado de nuvens brancas mas a esta hora do dia predominam os tons pastel. Os homens vão saindo de suas casas, alguns para o trabalho na roça, outros em busca dos peixes do rio São Lourenço, só voltando no final da tarde. Há também os que resolvem ficar no *bãimãna gejêwu* ou em suas casas consertando pacientemente a rede de pescar, passando óleo na espingarda ou trabalhando na confecção de algum enfeite. Os homens dedicam grande parte de seu tempo a estes trabalhos manuais, e o fazem com uma paciência e habilidade absolutamente invejáveis.

Crianças e mulheres vão bem cedo para o córrego próximo à aldeia. Cada uma das casas tem o seu caminho até o córrego, e numa vista aérea da aldeia se vê claramente as diversas picadas ou trilhas, que saindo de cada casa vão dar no córrego, na roça ou no caminho que leva ao posto indígena. É praticamente impossível convencer um Bororo a andar por uma trilha que não seja a sua. No córrego as mulheres tomam banho, lavam alguma roupa caso haja sabão e enchem as latas d'água que usarão durante o dia. As crianças brincam, se divertem com a

água e fazem careta quando a mãe lhes lava as orelhas ou o nariz.

No caminho de volta à aldeia as mulheres aproveitam a oportunidade para os invariáveis bate-papos. Há sempre um assunto empolgante na ordem do dia - a galinha de alguém que misteriosamente desapareceu, o caso daquele homem que se aproveitou da ausência de sua mulher para "ir para o mato" com a mulher do outro que, quando soube do caso, armou uma briga tal que no dia seguinte não havia quem não soubesse e a mulher se viu obrigada a retirar todos os seus pertences da casa onde morava com o marido, colocá-los formalmente no centro da aldeia e então levá-los para a casa de seus parentes clânicos, com quem passou a morar. Ou então é a história do menino da casa ao lado que vive roubando coisas, um dia saiu de lá com um cesto cheio de cocos que eles tinham colhido; ou é algo sobre o estado de saúde da filha de alguém que passou a noite toda tossindo e nem mesmo o *bari* conseguiu acalmá-la. A chegada de um grupo de *brae* (civilizados) é também assunto para muita conversa; discutem sobre os possíveis motivos de sua presença na aldeia, se trouxeram ou não presentes, sua aparência física, etc.

Por paradoxal que possam parecer todos estes comentários são feitos com absoluta discrição. São, em geral, comentários sobre a falta de vergonha (*poguru bōbwa*) das pessoas, discussões sobre indivíduos que se afastaram das normas 'corretas' ou ideais de comportamento. Praticamente nada passa despercebido numa aldeia Bororo. A própria forma da aldeia

casas dispostas formando um círculo - impede que um indivíduo possa fazer qualquer coisa sem que pelo menos metade da aldeia fique sabendo. E para a outra metade se informar não é muito difícil.

É em geral de manhã que as mulheres vão até a roça buscar os mantimentos para as refeições do dia - mandioca, cará, mamão, abóbora, banana e milho. Outros alimentos, como côco dos mais diversos (macaiba, acuri, tucum, acumã, etc.), mel de abelhas, ovos de tartaruga, frutos do cerrado (jenipapo, jatobá, piqui, caju, etc.), são colhidos pelos homens ou mulheres e complementam a dieta Bororo, atualmente acrescida dos nossos produtos, como arroz, sal, açúcar, café, mate.

Na aldeia a preparação dos alimentos é tarefa exclusivamente feminina; a comida deve ser farta pois a escassez é motivo de vergonha para as mulheres. Os alimentos são preparados dentro da casa, ou, quando se trata de cozinhar animais maiores, num fogo atrás da casa. A cozinha Bororo é bastante variada e consiste principalmente de bolos de farinha de côco ou de milho, caldos de carne, de peixe, da polpa de côcos ou de sementes de milho, mingau de vários tipos, milho ou côco assado ou cozido, banana e tubérculos assados, bebidas de frutos do cerrado, além da carne de inúmeros animais e do peixe, que podem ser preparados de vários modos. (Para maiores detalhes sobre a dieta Boro ver *bõe-ekê*, EBI pgs. 320-329).

Com o sol a pino o melhor é permanecer dentro das

casas. A casa Bororo (*baí*), de palha, é a mais adequada para o clima local. Nas horas mais quentes do dia o interior da casa é fresco e o fogo espanta os mosquitos infernais que a região prodigamente oferece. As noites são em geral frias, mas a casa guarda um pouco do calor do dia e o local fica agradável. Os missionários salesianos introduziram no Meruri as casas de alvenaria com divisões internas; a experiência parece não ter sido muito feliz pois os índios preferem passar o dia no puxado de palha que eles mesmos construíram atrás das casas, já que o calor dentro das casas de alvenaria é insuportável.

À tarde, assim que o dia começa a refrescar, os homens se reúnem no *bāi māna gejēwu* para uma refeição ritual, se a época é de ritual, ou então aí se reúnem para os afazeres manuais ou para seus papos sobre caça e pesca. As refeições na casa dos homens, realizadas em geral após uma manhã de caçada ou pescaria, são animadíssimas. Os homens, que na verdade representam os *aroe* (espíritos), saem de suas casas e atravessam a aldeia carregando com uma das mãos uma grande panela de barro (*aria*) ou uma espécie de bandeja feita de palha, *bāku* e entram no *bāi māna gejēwu* onde são saudados com um Uhh ! É interessante notar que, embora o contacto com os brancos tenha introduzido panelas e outros utensílios de alumínio, nestas ocasiões apenas os objetos tradicionais são utilizados. Na *aria* os homens levam os alimentos que, previamente preparados pelas mulheres, são no *bāi māna gejēwu* oferecidos a indi-

víduos já determinados. As vezes os homens cantam, as vezes gritam; são vozes dos *aroe* que reclamam a comida a que tem direito.

Numa tarde muito quente não é raro encontrar as mulheres dormindo em suas casas. Ou, o que é mais embaraçoso no meio de uma conversa a mulher começa a dar bocejos de sono, deita-se em sua esteira e como se nada estivesse acontecendo, começa a dormir. O jeito é então dormir também ou procurar alguém que esteja acordado. Mas não dormem por muito tempo. Há sempre uma esteira que precisa ser terminada, um cesto a ser feito para algum parente, novas bandejas e abanicos de palha para a casa. Todos os artigos de palha são trançados pelas mulheres; são elas também que trabalham o barro, com que fazem grandes potes para água - *pori* - (também usados em cerimoniais), tijelas e panelas para cozinhar (*ruwobo, aria*).

Os homens que saíram cedo para caçar ou pescar chegam geralmente no final da tarde. A um dado momento, como se tudo estivesse combinado, as mulheres saem de suas casas e vão esperar os homens que chegam para a caça. Elas sabem o exato momento em que eles devem chegar; nunca pude descobrir como conseguiam ser tão precisas. Voltam à aldeia, cada um seguindo o seu caminho; as mulheres carregando a carne, peixes e cestos, os homens com a espingarda, varas, arco e flechas. Andam em fila indiana, invariavelmente seguidos pelos cachorros.

O que foi trazido é logo preparado pelas mulheres.

Os homens destrincham a carne com precisão e separam os pedaços que deverão ser oferecidos a seus parentes, de acordo com regras já estabelecidas. Todos os cachorros em volta, esqueléticos, disputam as nesgas de carne que são atiradas ao chão; e sempre há uma vara por perto para espantar os cachorros dos vizinhos, que apesar de tudo parecem já estar acostumados a dura vida de cachorro Bororo. O peixe é cortado, também sempre do mesmo jeito, mas pelas mulheres, e nenhum espinho escapa aos cães.

Mais tarde fazem em geral uma nova incursão à roça. Esta ida à roça é uma oportunidade para a família se reunir, é a possibilidade de uma privacidade que não se encontra na aldeia. As crianças brincam, marido e mulher conversam, segredos confidenciais são trocados. Os Bororo não são de modo algum grandes agricultores. Seu amor pela caça e pesca faz com que o trabalho na roça seja apenas uma garantia de alimento caso a situação aperte, e isto a despeito de todas as tentativas em contrário, feitas tanto pela FUNAI como pelos missionários. Talvez por isso mesmo seja a roça um lugar onde as pessoas falam mais a vontade sobre assuntos praticamente inconvertíveis quando se está na aldeia, um lugar, portanto, estratégico para o pesquisador.

Ao por do sol mulheres e crianças estendem suas esteiras na parte em frente à casa, a que dá para o centro da aldeia. Os homens se dispõem no centro da aldeia, perto do *bāi māna gejēwu* (num local denominado *bororo*) e sua disposição

obedece aos mesmos critérios que as casas no círculo da aldeia. Falam sobre seus problemas, sobre as atividades do dia, sobre o que deverá ser feito. As vezes o chefe pronuncia um discurso mas ninguém parece prestar-lhe muita atenção. Algumas crianças se divertem com uma bola trazida por algum *brae* e tentam um futebol 'a la bororo'.

O sol se põe com um vermelho intenso e pouco a pouco a noite vem chegando. As esteiras da frente das casas vão sendo levadas para dentro entre um bocejo e outro; um grupo de rapazes comenta os acontecimentos do posto enquanto o chimarrão vai passando de mão em mão. Se a noite é muito quente é possível improvisar com um grande pedaço de pano um mosquiteiro para abrigar-se dos pernilongos e dormir ao relento. Os cachorros se aninham, as pessoas se remexem um pouco coçando as inevitáveis pulgas. Na boca da noite quase não se fala. O silêncio só é quebrado quando de uma das casas uma mulher, em prantos, lamenta no seu choro ritual a perda seus parentes.

CAPÍTULO II

GRUPO DOMÉSTICO BORORO:

ASPECTOS GERAIS DO PROBLEMA

Os grupos residenciais entre os Bororo se formam, fundamentalmente, a partir da norma da uxorilocalidade. A existência de uma norma para a formação dos grupos residenciais (norma esta que é inclusive expressa pelos informantes) não implica entretanto numa absoluta uniformidade entre eles. Pelo contrário, dos vinte e cinco grupos residenciais analisados na aldeia do Córrego Grande, onde pude obter a maior parte de meus dados, não se constatou nenhum que fosse idêntico a outro.

As principais variações encontradas entre os grupos residenciais decorrem, evidentemente, dos diversos estágios em que se encontram de acordo com seu ciclo de desenvolvimento, embora outras variáveis possam também concorrer para esta diferenciação (grupo formado por elementos vindos de uma outra aldeia, e não necessariamente do mesmo clã, grupo que abriga

temporariamente elementos que entraram em conflito com seu grupo residencial original, etc.).

Por grupo doméstico, ou grupo residencial entendemos o conjunto de pessoas que moram juntas numa mesma casa, e que o fazem segundo certos critérios específicos. Talvez possamos adotar, provisoriamente, a definição de E.A. Hammel e Peter Laslett:

"The domestic group, ... consists and consisted of those who share the same physical space for the purposes of eating, sleeping and taking rest and leisure, growing up, child rearing and procreating" (s.d.: 76 cópia xerox).

Nosso problema, neste ponto da análise, é saber quais são estes critérios que levam a várias combinações possíveis de elementos numa mesma casa (por que estes indivíduos específicos moram juntos, e não outros) e de que maneira este tipo de combinação de elementos contribui para a organização social da vida Bororo.

A colocação deste problema se justifica como passo fundamental da análise na medida em que se percebe a importância do grupo residencial como elemento que permite a articulação entre dois domínios sociais: o domínio doméstico e o domínio político-jurídico (Fortes, 1958:9).

O estudo dos grupos residenciais é também extremamente útil para a compreensão da diversidade intra-cultural, que é, como veremos, um fato marcante entre os Bororo.

"... the significant sharing of cultural resources in anchored in households, where a great deal of day-to-day social interaction and problem solving goes on; the focus of studies in intra-cultural and intra-community diversity will frequently benefit from the use of households as the basic units of observation". (Pelto e Pelto, 1975: 13. Grifo dos Autores).

Finalmente, resta lembrar que entre os Bororo as normas residenciais, que levam às várias modalidades possíveis de composição dos grupos domésticos, refletem, em grande medida, a própria concepção que os Bororo tem acerca de sua organização social pois é através delas que os indivíduos espacialmente distribuídos são socialmente identificados.

Segundo a norma da uxorilocalidade, principal elemento para a caracterização da formação dos grupos residenciais entre os Bororo, um homem ao se casar transfere-se para a casa de sua esposa. É na casa da esposa que ele dorme, é aí que faz suas refeições, é aí que guarda a maior parte de seus pertences. Uma informante, Nicolina, fazia questão de frisar a diferença entre 'namorar' e 'casar';

"Quando namora só fica junto de noite, boca da noite. Quando casa não - fica junto de dia, não tem vergonha de ficar junto, todos os trens do homem ficam na casa da mulher" (Córrego Grande, 1975).

Segundo Kadagare

"Quando duas pessoas casam o homem é que vai morar na casa da mulher. Porque ele que está casando com ela, ele que vai ficar na casa da mulher. Mulher que casa com homem Bororo faz ele dormir com ela na casa dela" (Córrego Grande, 1975).

No entanto, esta transferência para a casa da esposa não implica num total abandono, ou desligamento de seu próprio grupo natal, da casa onde moram sua mãe e suas irmãs. Como diz Fortes:

"... the existence of affinal relationships presupposes that the pre-marital statuses of the spouses are not entirely extinguished. ... conjugal status does not replace filial status, it is added on to it; ..." (Fortes 1972:10).

Na verdade, dada a grande instabilidade dos casamentos e alta taxa de separação de casais entre os Bororo, um homem pode, em sua vida, ter morado em quatro, cinco ou mais casas, tendo portanto convivido com vários grupos de pessoas. Esta é, a meu ver, uma das razões que faz com que a relação que une um indivíduo a seu grupo natal seja, de certo modo, mais forte do que aquela que o une ao grupo de sua esposa. Isto ocorre principalmente nas fases iniciais do casamento, quando os pais da esposa são ainda vivos e a presença do 'sogro' (WMH) não lhe permite um "estar completamente a vontade" na casa da esposa. Mesmo quando um homem se casa em idade já mais avançada, suas relações com seu grupo natal serão bem marcadas, mesmo que seus próprios pais já estejam mortos; a única diferença é

que ele provavelmente não se sentirá tão envergonhado na casa de sua esposa (já que seu 'sogro' a estas alturas estará morto ou inativo).

Provavelmente é esta a razão da maior instabilidade do casamento de indivíduos mais jovens. Durante minha última estada em campo nenhum indivíduo jovem (indivíduos que tinham até cerca de 25 anos) estava casado, embora todos já tivessem filhos de namoros ou casamentos anteriores. Casamentos de indivíduos mais velhos apresentam maior estabilidade.

Dizemos que a relação que um homem mantém com seu grupo natal é em geral mais forte do que aquela que mantém com o grupo da esposa porque na verdade ele apenas ocupa fisicamente a casa da esposa: com os seus pertences, com seu próprio corpo, procriando aí novos indivíduos. É evidente que todas as obrigações que um homem tem para com seus afins - caçar e pescar, trabalhar na roça do sogro, fazer ornamentos para os irmãos de sua mulher - tem também um caráter social, mas são atividades que por assim dizer apenas marcam fisicamente, ou materialmente, sua presença no grupo. Com relação aos seus filhos, aos novos seres que ele introduz na casa da esposa deverá garantir-lhes a sobrevivência física, pois caberá ao seu cunhado, ao irmão de sua esposa, dar à criança um instrumental teórico que lhe permita sobreviver culturalmente na tribo (Vierthler 1976:193). Como veremos nos capítulos seguintes há uma relação muito especial, de natureza mística e simbólica entre um pai e seus filhos. No entanto, esta relação se restringe

aos filhos, não se estendendo aos parentes de sua esposa (principalmente após a separação).

Por outro lado, as relações que mantêm com seu grupo natal são eminentemente sociais. Assim, é através de suas irmãs (portanto elementos de seu grupo natal) que um homem se projeta socialmente na comunidade (Viertler 1976:193). É aos filhos de suas irmãs, e não a seus próprios filhos, que um homem transmite seus nomes e a prerrogativas rituais associadas a eles. É também ele que, mesmo morando fora da casa, terá que cuidar do patrimônio cultural de seu grupo de origem, realizando as atividades rituais (cantos, danças, confecção de ornamentos, certos serviços rituais específicos, etc.) do grupo. Mesmo morando em outra aldeia, que não aquela em que se acha seu grupo natal, velará pelo futuro de sua irmãs, mães de seus *iwagedu* (ZS) (conforme recado de Luis a Rosalina. Thekla Hartmann, 1972).

Evidentemente estamos saindo do plano das normas residenciais para nos referirmos a fatos que podem ser vistos como decorrência da matrilinearidade, que constitui idealmente a regra de descendência entre os Bororo, ou ainda fatos relacionados ao sistema de nomeação. Importa aqui ressaltar que a análise dos grupos residenciais entre os Bororo não pode de modo algum relegar a segundo plano os assuntos mais diretamente relacionados a descendência e sistema de nomeação. No entanto, um dos problemas que se coloca é o de pensar a articulação entre estas várias esferas. Temos de um lado a casa concreta e as várias pessoas que aí residem. Por outro lado es-

tas pessoas pertencem a categorias sociais distintas, clãs e linhagens. A organização social Bororo inclui oito clãs, cada um deles constituído de diversas linhagens. Cada clã tem, na distribuição espacial das casas ao redor do círculo da aldeia, o seu lugar específico. Dependendo da composição do contingente demográfico da aldeia, cada clã pode ocupar mais do que uma casa, pois como veremos adiante, mulheres de linhagens com posição hierárquica diferente não podem morar numa mesma casa.

Em cada casa haverá pelo menos uma mulher que pertença a linhagem que está sendo representada no plano da aldeia e é através das mulheres que são transmitidos os nomes associados a estas linhagens. Ou seja, uma criança ao nascer receberá, através de seu *iedaga* (nominador, MB), um nome que a identificará à categoria de sua mãe, categoria esta que, retomando o que havíamos dito, tem um espaço específico no conjunto das casas da aldeia.

Neste sentido é possível entender a uxorilocalidade entre os Bororo como uma forma de atender a um dos principais aspectos do casamento e que é a descendência. É necessário que os filhos estejam, desde o seu nascimento, associados ao espaço físico da mulher que os gerou, pois é à categoria social desta mulher, de sua mãe, que eles serão identificados através do nome.

Mas voltemos à composição dos grupos residenciais. Se temos em mente a uxorilocalidade como princípio básico para a

formação dos grupos domésticos somos facilmente levados a pensar numa casa onde moram um casal, suas filhas casadas e respectivos maridos e filhos, e filhos homens ainda solteiros do casal. Dos vinte e cinco grupos analisados na aldeia do Córrego Grande poucas casas apresentam exatamente esta combinação de elementos, como veremos a seguir.

Os dados que vamos apresentar limitam-se à aldeia do Córrego Grande e os números entre parênteses referem-se aos grupos residenciais apresentados no apêndice ao final do trabalho.

Metade Tugarege

Entre os Tugarege há duas casas com esta combinação típica de elementos que apontamos acima (L-70; O-70 e 75), além de uma casa abrigando três famílias nucleares distintas, sem relações genealógicas entre si, embora constituídas por mulheres do mesmo clã (^{K1973} K-73) e duas outras casas onde a combinação típica de uxorilocalidade em 1970 passa em 1973 a apresentar casos de "residência inversa", ou seja, a casa abriga um casal onde o homem ^{P1} pertence a casa e a mulher ^{R2} vem de fora, sendo ela do mesmo clã que os outros homens que, ao se casarem, aí passaram a morar (casa nº I-70,73 e Q-70,R-73). São portanto cinco casos onde se pode dizer que predomina o padrão uxorilocal de residência.

Metade Ecerae

Já entre os Ecerae o número de grupos residenciais tipicamente uxorilocais é maior. Constatamos oito casos, embo

ra haja certas diferenças entre eles (casas n^os. A, B-70, C-70 , E-70, 73, 75, F-73, W-70).

A presença de apenas treze casos de residência tipicamente uxori-local entre 25 grupos analisados - portanto cerca de cinquenta por cento do total - poderia nos levar a pensar que provavelmente a uxori-localidade é um dos princípios norteadores dos padrões residenciais mas não o único princípio, e talvez nem mesmo o fundamental.

Para esclarecer o problema, voltemos aos 12 outros grupos ainda não analisados que assim se distribuem:

ECERAE

1. Grupo constituído provisoriamente para fins de funeral. (B-73).
2. Grupo onde ocorre a residência inversa (a mulher ^C é de outra aldeia) além de residência de HZ com BW, o que não é comum. (C-73) ^{C1923}
3. Grupo onde ocorre a residência inversa (a mulher é de outra aldeia e o homem permaneceu após casar-se em seu grupo natal). (G-73, 75).
4. Grupo onde ocorre a residência inversa. No caso ^{H4} a mulher não é de outra aldeia mas pertence a uma linhagem muito próxima a de seu marido ^{H2} (são ambos do mesmo clã). A casa abriga ainda um velho solteiro ^{H6} do mesmo clã da mulher ^{H1} que é a 'dona' da casa (^{H7} H-70) e uma menina, orfã, também do

mesmo clã da dona da casa.

5. Grupo onde ocorre a residência inversa. Neste caso é uma família elementar (pai, mãe e quatro ^{H8 H9 H10 H11 H12 H13} filhos) que se transferem para a casa de uma ituié (irmã mais velha real ou classificatória) do marido, pois a sua havia sido queimada (provavelmente em virtude da morte de um dos elementos que moravam na casa). (H-71-73)

TUGAREGE

1. Grupo onde a residência comum tem fins de auxílio mútuo ("parentagem" nos termos do informante). (J-70).

2. Grupo onde ocorre residência inversa. Um casal ^{R 1} e seus filhos vêm de uma outra aldeia e se hospedam na casa dos pais e irmã do homem. Depois de um ano aproximadamente, constroem uma casa separada para si, atrás da que estavam ocupando (portanto no raio correspondente ao do clã do marido). ^{R 2} (R-73).

3. Grupo onde ocorre residência inversa. Neste caso os dois homens ^{J5 e J7} da casa são do mesmo clã, e as mulheres ^{J4 e J6} aparentadas por parte do pai de uma delas (são portanto de clãs diferentes). (J-73).

4. Grupo constituído por três famílias nucleares, onde as mulheres pertencem a dois clãs diferentes.

P6 e P1

São na verdade duas irmãs e respectivos maridos, mais uma mulher^{P4} velha aparentada a um dos maridos^{P2} (HFZ) e que dizia que estava na casa porque seu sobrinho estava para morrer. (E realmente com sua morte ela saiu da casa). (P-70).

5. Grupo onde ocorre a residência inversa. A mulher⁵⁸ é desta aldeia e seu marido⁵⁸ do Perigara; depois de casados estavam morando na casa dos pais da mulher, mas tiveram que sair por causa de brigas entre genro e sogro. (I-73).
6. Grupo recém formado pela dissolução de outros grupos (dissolução motivada pela morte de um elemento do grupo)⁶. São três casais (as mulheres pertencem a dois clãs diferentes) além de um menino que foi adotado por uma das mulheres e uma mulher bem velha,⁵³ a única Aroroedo coreu da aldeia. (S-73).
7. Grupo constituído por vários indivíduos vindos de outra aldeia, a maioria de um mesmo clã (Iwagudu) que moram no posto indígena. (T-73,75).

Observando-se este doze grupos que apresentam casos de residência que fogem à norma típica de uxorilocalidade, percebemos que pelo menos sete deles (quatro entre os *Ecerae* - os casos 2, 3, 4 e 5 - e três entre os *Tugarege* - casos 3 e 5) constituem exemplos daquilo que denominei de "residência inversa", ou seja, o homem casado mora com a família que constituiu (família da procriação) na casa de seus (dele) parentes clânicos.

Mas é importante notar que também esta modalidade de residência do tipo inverso não se apresenta de modo uniforme, e nem é motivada pelas mesmas razões ou situações sociais. Assim, em três destes sete casos, as mulheres não haviam nascido na aldeia em que estavam morando, e duas destas haviam se mudado recentemente para lá. Os outros quatro casos de residência inversa também sugerem situações especiais, embora diferentes entre si (conflito entre genro e sogro, casal constituído por indivíduos de linhagens muito próximas, queima de casa, etc.).

Quanto aos cinco grupos residenciais restantes que incluem casos de residência que fogem ao padrão uxorilocal, vemos que três deles (caso 1 dos *Ecerae* e casos 4 e 6 dos *Tugarege*) estão passando por uma fase de reorganização motivada pela morte de um dos membros do grupo. Como veremos mais tarde, a morte de um indivíduo é um dos eventos sociais que leva à reestruturação do grupo residencial.

O caso 1 dos *Tugarege* reflete a impossibilidade de um indivíduo viver sozinho neste tipo de sociedade (note-se que não há nenhuma casa abrigando um único indivíduo). São duas mulheres de clãs e metades diferentes - uma velha aleijada e um homem travesti que assumiu inteiramente as tarefas tradicionalmente atribuídas às mulheres - que se ajudam mutuamente.

Como se ve pela apresentação do material de campo, os grupos residenciais entre os Bororo apresentam um grau mínimo

mo de uniformidade, e este fato não é simplesmente reflexo dos diversos estágios em que se encontram de acordo com seu ciclo de desenvolvimento. Por outro lado, esta ausência de uniformidade na composição dos grupos residenciais não significa, de modo algum, que os indivíduos que os formam se aglutinem aleatoriamente.

O que pretendemos mostrar é que é a própria norma da uxorilocalidade que permite estas variações, e neste sentido elas estão já contidas nos princípios básicos que fundamentam a organização social Bororo. Em outras palavras, a uxorilocalidade funciona como princípio estrutural básico para a formação dos grupos residenciais e a partir desta perspectiva os tipos variantes (grupos residenciais que não se apresentam como tipo uxorilocais "puros) devem ser vistos como resultado da própria manipulação da norma, e não como "desvios", exceções ou simples resultados do processo aculturativo. Mesmo nas aldeias mais aculturadas, como no Meruri, por exemplo, os grupos residenciais que aí encontramos se formam a partir da norma da uxorilocalidade, como veremos posteriormente.

Convém lembrar, como diz Chaperá (1938:29, citada por Van Velsen 1967:136) que

"culture is not merely a system or formal practices and beliefs. It is made up essentially of individual reactions and variations from a traditionally standardized pattern; and indeed no culture can ever be understood unless special attention is paid to this range of individual manifestations". Em outras pala

vras, normas e regras gerais de conduta são traduzidas na prática e manipuladas pelos indivíduos em situações especiais para servir a fins determinados.

Aparentemente esta perspectiva levou os antropólogos a uma maior preocupação com normas conflitivas, com comportamentos que de certo modo escapavam às normas explícitas de conduta da sociedade em questão. O comportamento dos indivíduos passou a ser descrito com maiores detalhes; as relações concretas entre as pessoas passou a ser o foco de atenção. O importante não era mais investigar relações entre posições e status sociais, como propunha Radcliffe-Brown, mas sim encarar cada evento social e cada relação como um dado em si, sem relacioná-los a um quadro de referência mais geral. As normas passaram para a prateleira mais alta da estante das velhas teorias sociológicas.

Mas, como bem aponta Van Velsen (1967:138), a simples consideração do comportamento real e concreto dos indivíduos, sem levar em conta as normas de sua sociedade, também não constitui a perspectiva mais adequada, pois o antropólogo está preocupado com

"people who live and act within a certain order and whose actions must therefore have some reference to established and accepted norms of conduct. Ideal norms of conduct and actual behaviour are necessarily interconnected".

A 'análise situacional' como foi proposta por Von Valsen, parece ser a mais adequada para lidar com o Material Bororo, e, principalmente, com o material de campo recolhido

por mim. Neste tipo de análise privilegia-se o indivíduo enquanto ator, e não como informante, sem no entanto omitir as normas ideais expressas por ele. A ênfase maior recai na análise do processo social, isto é, o modo pelo qual os indivíduos realmente manipulam suas relações estruturais e exploram o elemento da escolha entre alternativas de normas de acordo com requisitos de cada situação específica. E é importante lembrar que para a análise situacional as normas não constituem um todo coerente e consistente. E é exatamente este fato que permite a sua manipulação pelos membros da sociedade, de acordo com seus objetivos, sem necessariamente prejudicar a aparentemente duradoura estrutura das relações social. (Van Velsen 1967:146).

É a partir destas considerações teóricas e da perspectiva da análise situacional proposta por Van Velsen que devemos encarar a uxorilocalidade como padrão básico de residência entre os Bororo. Todas as vezes que eu lhes perguntava sobre padrões de residência eles me explicavam que quando duas pessoas se casavam era o homem quem deveria se transferir para a casa de sua esposa e apontavam no círculo da aldeia as casas em que de fato isso havia ocorrido. Eram eles mesmos que afirmavam serem estes casais os que haviam procedido segundo as normas de sua sociedade, os que faziam as coisas "como se deve". Apontavam em seguida as casas que fugiam as normas e que nem sempre escapavam às críticas e mexericos.

Estas casas que apresentam uma composição de indivi-

duos que não advêm do padrão uxori-local, constituem exemplos típicos de situações em que a reunião de determinados indivíduos num mesmo espaço físico apresenta condições sociais estratégicas para estas mesmas pessoas. É o caso, por exemplo, de mulheres originárias de outras aldeias e que apesar de teoricamente poderem contar com a possibilidade de incorporação pelo grupo de seus parentes clânicos, ou com laços de solidariedade advindos do sistema de nominação (veja-se Viertler 1976:6) preferem, ao se casar, morar na casa dos parentes de seu marido. Esta decisão é também socialmente estratégica para o homem que se casa com uma mulher que vem de outra aldeia pois se ele se transferisse para a casa dos parentes clânicos dela teria que enfrentar uma situação duplamente difícil: - em primeiro lugar a que todos os homens enfrentam quando passam a morar com um grupo de pessoas que não constitui o seu grupo de origem e, em segundo lugar, por não poderem contar com o total apoio de suas mulheres já que estas, por terem nascido em outra aldeia, são também estranhas na casa.

Inúmeros autores já se referiram às dificuldades enfrentadas por um homem que vive numa sociedade onde a uxori-localidade constitui o padrão básico de residência após o casamento (Maybury-Lewis, 1967; Da Matta 1976; Wagley, 1977 etc.). Entre os Bororo quando as incompatibilidades entre sogro e genro (WF/DH) se tornam insuportáveis, a mulher pertence a um grupo residencial já numeroso e o homem a um grupo reduzido de pessoas (sendo portanto estratégico poder contar com um homem

e uma mulher a mais para poder dividir o trabalho da casa) tem se as condições básicas para a inversão da uxorilocalidade (veja-se, por exemplo, a *composição de casa I em 1973* e *de casa J também em 1973*

A morte de um membro de uma casa constitui uma situação crítica e repleta de significações para a sociedade Bororo (como se verá no último capítulo), o que implica num período de transição para que o grupo possa se reorganizar. O ciclo funerário impõe necessariamente um rearranjo na composição dos grupos residenciais pois durante a primeira fase do funeral os ossos do morto deverão ser velados, preferencialmente, por indivíduos do mesmo clã que ele, e no local correspondente ao seu clã de origem.

Estes são alguns dos exemplos de situações verificadas no decorrer da pesquisa e que demonstram que, embora haja uma norma ideal de conduta na prática ela é manipulada para atender ao interesse das pessoas que vivem estas situações. A existência de uma norma ou princípio estruturador não implica em que a realidade social empiricamente observada seja uniforme e em contrapartida, esta falta de uniformidade não implica em ausência de normas de conduta, e nem no seu desconhecimento por parte dos agentes sociais.

CAPÍTULO III

A CASA BORORO POR DENTRO E PARA FORA

1. As Casas nas Diversas Aldeias Bororo

A casa Bororo é relativamente pequena, Tem em geral uma área de $45m^2$ e nos levantamentos que fiz na aldeia de Córrego Grande (nos anos de 1970, 1971, 1973, 1975 e 1977) havia um mínimo de 2 e um máximo de 18 pessoas por casa.

Na página 448 do volume I da Enciclopedia Bororo há uma foto de uma casa Bororo tradicional, de palha, com cobertura de duas águas que não chegam até o solo. Segundo Albisetti e Venturelli uma das primeiras manifestações da aculturação foi a modificação das choupanas tradicionais. Realmente, as casas hoje em dia variam muito de aldeia para aldeia, tanto a forma das casas, o material de que são construídas, quanto a sua disposição, encontrando-se as vezes casas diferentes numa mesma aldeia.

Na Missão Salesiana do Meruri a maioria das casas, dispostas em forma de ele (vide fig. nº 3) é de alvenaria (estas construídas pelos missionários), embora haja também algumas casas de palha e uma casa maior para a reunião dos homens - o *bāi-māna-gejēwu*. Em 1972, quando lá estive, havia um projeto dos índios de reconstruir a aldeia nos moldes tradicionais, as diversas casas formando um círculo com a casa dos homens no centro.

Todas as casas do Meruri tem, na parte de trás, um puxadinho de palha feito pelos próprios índios e que é o local que eles preferem para conversar, cozinhar ou receber visitas. O interior das casas de alvenaria, que tem em geral dois ou três cômodos, foi transformado em depósito de trastes, e dificilmente é ocupado pelos índios. Conforme o Padre Diretor da Missão as casas de alvenaria foram introduzidas pelos missionários salesianos com o intuito de melhorar as condições de habitação dos índios. Segundo os Bororo a iniciativa não foi muito bem sucedida pois, ao contrário das casas de palha, as de alvenaria não apresentam condições térmicas adequadas: são quentes durante o dia e frias a noite; como o solo é de tijolos as condições higiênicas se tornam também mais precárias. Mas a principal crítica dos índios quanto às casas de alvenaria diz respeito às paredes internas dividindo a casa em cômodos distintos. Aquilo que constituía para os missionários uma necessidade moral se transformou em algo sem sentido para os índios, acostumados a casas sem divisões internas, onde nada está fora das vistas.

Em 1975 a intensificação dos atritos com os fazendeiros e posseiros que ocupavam as terras indígenas no Meruri levou ao assassinato do índio Bororo Simão e do Padre Salesiano Rodolfo Lunkenbein. Os índios começaram então a perceber que corriam o sério risco de perderem suas terras e resolveram se dividir em pequenos grupos formando novas aldeias nos limites da reserva. Em Julho de 1977, quando voltamos ao Meruri, havia muito poucos índios concentrados na Missão e chegamos a visitar uma nova aldeia, feita pelos próprios Bororo nos moldes tradicionais: um *bāi-māna-gejēwu* no centro e cinco casas de palha formando um semi-círculo. Disseram que aguardavam a chegada de outros Bororo para completarem o círculo de casas.

Na aldeia do Perigara, que contava em 1971 com cerca de 90 indivíduos todas as casas são de palha e estão espalhadas pela área. Também no Perigara havia, quando lá estive, um projeto dos índios de reconstruir a aldeia de forma circular.

A aldeia do Tadarimana, que congrega os Bororo da antiga aldeia do Pobori e alguns que vieram do Córrego Grande e do Paraíso, é a mais recente e a menos populosa de todas elas; 48 indivíduos em Outubro de 1975. O P.I. Tadarimana fica a 20 km. da cidade de Rondonópolis e a "aldeia" conta com dez casas (de palha, de alvenaria e de pau-a-pique), além de uma casa dos homens que estava sendo construída, todas dispostas ao longo do Tadarimana, um córrego largo e raso, com corredeiras e cachoeiras.

Apesar de estarem morando em casas enfileiradas ao longo do córrego, dispostas em forma de ele, ou espalhadas por uma grande área, continua extremamente presente entre os Bororo a forma circular, como a mais adequada para a representação de seu espaço social. Quando se reúnem para cantar, para algum ritual, ou mesmo quando se trata de uma reunião informal de homens e rapazes para um papo após o almoço (tal como o faziam tradicionalmente no *bāi-māna gejēwu*), sempre se dispõe de modo a formar um círculo, os *tugaregedu* de um lado e os *ecerae* de outro. Por isto mesmo há em todas estas aldeias um projeto, que talvez chegue a se concretizar, a exemplo do que vem ocorrendo no Meruri, de reconstituir a disposição tradicional das casas. De todas as aldeias Bororo a única que chegou a preservar, até hoje, a forma circular tradicional é a aldeia do Córrego Grande.

A forma circular é uma constante em uma série de tribos indígenas, tanto na América do Norte quanto da América do Sul. Veja-se, por exemplo, o que diz um índio Oglala Sioux após ter sido forçado a abandonar sua aldeia:

"... and we made these little gray houses of logs and they are square. It's a bad way to live, for there can be no power in a square. You have noticed that everything an Indian does is in a circle, and that is because the Power of the World always works in circles, and everything tries to be round... The sky is round, and I have heard that the earth is round like a ball, and so are all the stars. The wind, in its greatest power whirls. Birds make their

nests in circles, for theirs in the same religion as ours. The sun comes forth and goes down again in a circle. The moon does the same, and both are round. Even the seasons form a great circle in their changing, and always come back again to where they were. The life of a man is a circle from childhood to childhood, and so it is in everything where power moves. Our tepees were round like the nests of birds, and these were always set in a circle, the nation's hoop, a nest of many nests, where the Great Spirit meant for us to hatch our children. But the Wasichus { os brancos } have put us in these square boxes. Our power is gone and we are dying for the power is not in us any more" (Neihardt, 1932: 165-166).

O que ocorre com os Bororo é algo muito semelhante ao que Da Matta descreveu ao falar sobre a morfologia da sociedade Apinayé (Da Matta, R. 1976, páginas 61 e seguintes):

"Quando os Apinayé falam de sua própria sociedade, eles sempre destacam a aldeia como uma unidade fundamental para suas referências...

Entretanto a aldeia que os informantes revelam nas suas entrevistas não é a aldeia de cerca de 250 m. de comprimento por quase 200 m. de largura onde vinte casas jazem alinhadas em ruas...

A aldeia que os Apinayé sempre mencionam é uma aldeia modelo que aspira ser perfeitamente circular e cujas casas devem ser todas do mesmo tamanho".

A aldeia circular é, também para os Bororo, o modelo ideal para representarem a sua sociedade e seu universo. Em campo, todas as vezes que eu fazia perguntas sobre organização social eles imediatamente catavam um graveto para fazer um círculo no chão de terra e a partir daí responder às minhas perguntas. Mesmo quando eu estava numa aldeia com casas alinhadas eles apontavam para as casas como se elas estivessem dispostas em círculo, descrevendo deste modo as relações sociais entre seus moradores. Como mostrou Viertler, " 'Parentesco' ou 'genealogias' constituem assunto pensado em termos da maior ou menor proximidade do título de um Bororo com o de outrem, proximidade esta medida em termos das posições dos títulos dentro do modelo circular de aldeia, pois a distribuição dos lugares dos títulos é fixa, apresentando poucas variações no tempo e no espaço" (1978:63).

É com um movimento circular do braço estendido que eles apontam para o céu, indicando através da posição do sol, ou da estrela Venus, a hora do dia a que querem se referir. No canto *Barogo Biri Bataru Dada* recolhido por mim em 1975, os pontos geográficos do território Bororo são enumerados pelo cantador que vai indicando com o braço estendido a sua localiza-
ção no espaço, começando pelo Rio São Lourenço, indo gradativa-
mente enumerando outros lugares conhecidos até o ponto em que o sol nasce e continuando a enumerá-los até o local do sol poente, quando então o cantador terá completado o círculo em volta de si mesmo e terminado o canto. Viertler (1978:63) a-

ponta ainda como formas de expressão da importância da circularidade as coreografias das danças funerárias, a roda da cerimônia do *marido* (buriti), a forma descrita pelos zunidores agitados no ar e as táticas de guerra que envolvem círculos concêntricos em volta do inimigo.

São inúmeras as críticas que os Bororo de qualquer aldeia fazem às outras aldeias Bororo. No entanto, todos eles eram unânimes em encarar a forma circular da aldeia do Córrego Grande como algo invejável. Mas mesmo no Córrego Grande a aculturação se fez sentir. Embora todas as casas da aldeia sejam de palha, não mais obedecem à cobertura de duas águas como as casas tradicionais. A estrutura das casas atuais parece ter sido construída por funcionários da FUNAI auxiliados pelos homens e, segundo me disseram, as diversas tiras de palha que compõem as paredes foram trançadas pelas mulheres, tal como era feito antigamente.

O interior das casas reflete bem o grau de aculturação dos Bororo do Córrego Grande. No chão banquinhos e caixotes de madeira misturam-se às muitas esteiras usadas para dormir e sentar. No entanto, dificilmente bancos e caixotes são usados durante os rituais. Há vários catres baixos nas partes laterais da casa, onde são colocados o que eles mesmos denominam de 'trens' - cabaças, conchas de rio, roupa, panelas de alumínio, grandes latas vazias que servem para guardar água. Há umas armações suspensas, nas laterais da casa, onde são guardados os potes e panelas de barro. Espigas de milho são em ge-

ral pendurados nos esteios e vigas centrais, bananas e feixes de folhas de palmeira para serem trançados nos esteios laterais. Nestes esteios laterais são também pendurados cestos e bolsas de palha (*kodrabo*, *micigu*), arcos e flechas, os famosos *pariko* (diadema de penas usado pelos homens em alguns rituais), e as cabaças rituais - *powari*.

Na casa Bororo praticamente tudo está ao alcance das mãos ou dos pés. É muito comum ver uma mulher sentada numa esteira à beira do fogo tomando chimarrão, trançando algum artefato de palha e embalando, com uma cordinha amarrada no dedo do pé uma rede onde está uma criança. Pedras usadas para apoiar as panelas que vão ao fogo servem também para quebrar os inúmeros tipos de côco. Como a casa tem um único cômodo, sem divisões internas, nenhuma galinha que entra passa despercebida e é logo enxotada com uma vara comprida.

Há provavelmente uma semiologia e, certamente uma etnosemiologia que permite compreender a disposição dos objetos e a distribuição dos vários espaços que compõe a casa Bororo atualmente. Digo atualmente porque a casa é uma das esferas que mais parece ter sido afetada pela aculturação.

Antigamente a aldeia Bororo era constituída de vários círculos concêntricos de casas, num total de até cinco círculos (Enciclopédia Bororo p. 435, Lévi-Strauss 1955:250); quando uma mulher se casava passava a morar numa nova casa, construída atrás da de sua mãe. Com a aculturação e a depopulação

a aldeia do Córrego Grande conta atualmente com um único círculo de casas e apenas algumas fora deste círculo (vide figura nº 1). Cada uma destas casas abriga duas ou três famílias nucleares (pai, mãe e filhos) e alguns outros indivíduos que, como veremos logo a seguir, se agregam à casa.

Apesar de serem poucos os dados de que disponho procurarei agora mostrar como se distribuem os vários espaços de uma casa Bororo, tal como se encontra hoje, na aldeia do Córrego Grande.

2. Espaços Sociais na Casa Bororo

Embora morem sob o mesmo teto, numa casa sem divisões internas, as duas ou três famílias nucleares que compõem um grupo doméstico, mantêm uma nítida separação espacial, tanto de dia quanto de noite. Cada uma destas famílias tem na casa o seu espaço. Os limites destes espaços são dados pelos jiraus, usados atualmente para dormir, ou então pelas esteiras ou redes. O espaço de cada família sempre se localiza nas extremidades da casa, nunca no centro. Neste local guardam todos os seus pertences, é aí que dormem e comem, aí recebem suas visitas cotidianas. À noite é muito frequente ver um casal conversando baixinho ou fazendo em suas esteiras um artefato - qualquer. Tem-se às vezes a impressão de que são duas ou três casas distintas numa única casa, o que talvez reflita a situação anterior em que cada uma destas famílias tinha a sua casa e os homens passavam a maior parte do tempo no *bāi māna gejēwu*.

O centro da casa parece constituir um lugar especial, que não é exclusividade de nenhuma família em particular. É neste espaço que são recebidas as visitas consideradas mais importantes, de alguém que chega de uma longa e demorada viagem, daqueles que voltaram sãos de um tratamento de saúde na cidade e que são aí recebidos de modo formal, com choro ritual e várias ofertas de alimento. O centro da casa é também o espaço destinado aos rituais. Certas fases de um ritual ocorrem dentro da casa (outras no *bororo*, no *aije-muga* ou no *bāi māna gejēwu*) e são sempre realizadas no centro da casa, nunca nas extremidades. Este espaço passa a ser a representação física daquela unidade social - clã ou linhagem, dependendo do caso - da qual certos elementos das famílias nucleares da casa fazem parte. É esta unidade social que tem, no plano da aldeia, o seu lugar específico. Aí se reúnem os participantes de ritual, sempre olhando para o centro da aldeia (1).

É também no centro da casa que colocam o fogo, continuamente avivado para cozinhar, espantar mosquitos ou simplesmente como fonte de calor durante a noite. Antigamente parece que cada família nuclear tinha o seu fogo (Enciclopédia Bororo, p. 448) mas hoje em dia ele é usado por todos os membros do grupo doméstico, o que parece justificar sua localização no espaço central da casa.

(1) Dentre estes rituais pude observar os de nomeação, funerais e entrega ritual de um couro de onça. Em todos eles havia uma parte que era realizada na casa que representava o clã ou a linhagem que estava patrocinando o ritual. Para esta casa se dirigiam também os membros do clã patrocinador que estivessem morando em outras casas da aldeia.

Crocker (1976:1) ve a casa como uma unidade orgânica e natural onde são realizados os processos de transformação (de objetos naturais em culturais, do cru ao cozido). Para ele

"The domestic hearth, of which there is only one to a household, is portrayed in both the sign and agency of these transformations".

Num certo sentido é possível dizer que a casa 'fala' sobre seus habitantes. Assim, por exemplo, portas e janelas são um dos elementos que indicam a participação ou não dos membros da casa na vida social. Durante o dia elas estão sempre abertas, permitindo um controle total do que se passa na aldeia. Portas e janelas são fechadas durante alguns rituais dos quais as mulheres não podem participar; neste caso toda a periferia da aldeia, um espaço nitidamente feminino, fica excluído do ritual.

Durante o luto as portas e janelas que dão para o centro da aldeia se mantêm fechadas; os enlutados se situam à margem da vida social, "não podem nem olhar para o centro da aldeia". Durante o funeral a casa dos enlutados fica vazia de objetos, o que vem confirmar as afirmações de Bourdieu: "la porte fermée, c'est la disette et la stérilité" (1972:54). Mas os Bororo vão ainda além. Terminado o funeral a casa deve ser destruída. Se morto é homem solteiro a choupana destruída será a da mãe; se é casado a da mulher, ou a da mãe se morrer fora da casa. No caso de uma defunta é sempre a do próprio sub-clã" (Enciclopédia Bororo I, p. 668). Durante um certo

período de tempo, que me é impossível precisar, o espaço desta casa permanecerá desocupado. E só após este tempo que uma nova casa será aí construída. As plantas da aldeia do Córrego Grande (fig.1 e 4) mostram, nos vários anos, estes espaços vazios, que correspondem a destruição de casas em virtude da morte de um indivíduo.

À primeira vista a casa Bororo lembra um bazar, com um monte de tralha dentro. Mas se a examinarmos com cuidado veremos que ela se compõem de espaços distintos. O espaço lateral, privado, de cada família nuclear, o espaço central, comum a todas as famílias da casa, e onde são realizados os rituais. Há locais mais próximos ao chão, onde são guardados os objetos de uso comum (lenha, latas de água) e locais para guardar objetos de uso ritual, sempre pendurados na parte superior da casa, no espaço correspondente a família nuclear que o possui ou que o está guardando para alguém.

Seria interessante uma pesquisa mais detalhada com relação a estes vários espaços da casa Bororo, que não podem ser analisados simplesmente do ponto de vista técnico ou funcional. Afinal, na língua Bororo, casa é não só *bái* (onde *boe* = coisa e *ai* = folha de palmeida) mas também *é da* (onde *é* = existência e *da* = sufixo de localização), lugar de existência. Neste sentido torna-se importante captar o duplo sentido da casa para os Bororo, que inclui o espaço onde se dá a reprodução física e também, num outro plano, o espaço onde se inscrevem e se reproduzem as categorias sociais Bororo, que permitem a existência da sociedade enquanto tal.

3. As Pessoas da Casa

No Meruri, durante muito tempo e até metade da década de 60, os índios em idade escolar saíam da aldeia e passavam a frequentar a escola dos missionários salesianos em regime de internato, só voltando à aldeia durante as férias e fins de semana. As dificuldades de adaptação eram óbvias; uma das índias que viveu no internato diz textualmente:

"Quando entrei no colégio não sabia falar português e as freiras me castigavam porque achavam que em bororo eu podia estar falando mal delas sem que elas entendessem; quando sai de lá já não sabia falar bororo e não conseguia me acostumar na aldeia".

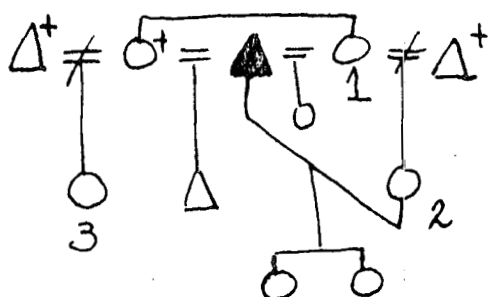
Em geral saíam do colégio já na idade de se casarem. Por razões várias (de ordem moral, fundamentalmente) os padres insistiam no fato de que a residência após o casamento fosse neolocal e não uxorilocal, como tradicionalmente ocorria. Esta mudança nas normas residenciais poderia ter levado a um enfraquecimento dos laços entre mãe e filha, mas os Bororo contornaram o problema fazendo da casa da mãe o local de convívio, e de sua própria casa um local quase que exclusivamente para dormir.

Assim, logo que se levantam, as mulheres recém casadas vão com seus filhos e uma trouxa nas costas para a casa de sua mãe e lá permanecem o dia inteiro. As atividades tipicamente femininas do grupo doméstico, tais como cozinhar, buscar água e lenha, trançar artefatos de palha, tomar conta da casa e das crianças, etc., continuam a ser divididas entre mãe e suas filhas.

Com raras exceções, o vínculo mais duradouro e estável é o que existe entre mãe e filha. Uma vez perguntei a um homem no Córrego Grande, casado com duas mulheres, sobre formas de casamento, estava também curiosa para saber dele se não era complicado ter duas mulheres ao mesmo tempo. Ele me responde que de fato as mulheres brigam muito, e que um homem só conseguiria viver com mais de uma ao mesmo tempo se elas fossem mãe e filha (de um casamento anterior), "porque mãe e filha nunca brigam".

Durante a pesquisa de campo constatee apenas quatro casos de casamento poligínico e em todos eles as mulheres envolvidas eram mãe e filha. Um dos casos, de um chefe do Córrego Grande, mostra claramente a importância do vínculo entre mãe e filha como condição poliginia entre os Bororo.

Casa D 1971



Moravam todos numa mesma casa, que abrigava um total de oito pessoas (dois homens e seis mulheres), que dividiam entre si todos os afazeres domésticos. Apenas dois homens, o

que significava um número muito reduzido para arcar com todas as tarefas masculinas do grupo. Quando a mulher número 3 atingiu a idade de se casar, o homem mais velho tentou por duas vezes arrumar-lhe um marido que viria contribuir com seu trabalho para a manutenção do grupo. Estas duas tentativas foram infrutíferas, pois como em geral ocorre, o jovem marido sentia-se muito envergonhado na casa, onde além dele se ver como um "estranho" era obrigado a trabalhar sob as ordens do homem mais velho. Diante das dificuldades de obter um marido para a mulher número 3, o homem mais velho resolve tomá-la como sua própria esposa, atitude que dá início a um rebuliço geral na casa. As mulheres 1 e 2 (mãe e filha) reforçam ainda mais seus vínculos e criam uma situação tal para a mulher número 3 que esta é obrigada a mudar para uma outra casa. Note-se que, como a descendência é matrilinear, as mulheres 2 e 3 se situam na mesma posição classificatória com relação à mulher 1. Note-se ainda que a mulher 3 é filha de uma mulher que havia se casado com este homem. No entanto, como a mulher 3 é orfã, ela não conta com um vínculo suficiente que a ligue às mulheres 1 e 2 para que possam se relacionar como co-esposas.

A relação entre mãe e filha é em geral a que apresenta menores tensões e conflitos durante todas as fases do ciclo de vida. O período mais crítico da relação é o que marca o primeiro casamento da filha. Embora o casamento Bororo não seja enfatizado por nenhum ritual de grande porte, a mãe da menina participa ativamente do evento tomando a iniciativa de tra-

zer as coisas do rapaz para a casa dela, e assim formalizar a aliança. Em geral o rapaz não se adapta à nova casa e não se sente à vontade entre seus parentes afins, principalmente com o WF, que direta ou indiretamente o obriga a trabalhar para sua família. O rapaz não se sente bem, o sogro lhe cobra serviços, cria-se um clima de mal estar. Nestas ocasiões dificilmente a menina toma o partido de seu novo marido e o casamento é então desfeito. Depois disto é muito comum o rapaz transferir-se para uma outra aldeia, ou então sair para trabalhar fora, numa das muitas fazendas que circundam a área.

Se surgir um filho desta curta aliança ele será absorvido pelo grupo doméstico da menina e o avô materno da criança suprirá perfeitamente a ausência do pai. As relações entre mãe e filha se aproximam ainda mais, surgindo entre elas uma maior identidade de papéis. A avô materna será de grande auxílio para a jovem mãe, e se ainda tiver leite poderá inclusive substituí-la amamentando seu neto.

Com a idade, a mãe vai se tornando cada vez mais dependente da filha e do genro (DH). As mulheres mais velhas ficam em geral grande parte do tempo deitadas tomando mate e suas atividades limitam-se a espantar as galinhas e entreter netos e netas. Quase não participam das atividades comuns à aldeia e na casa é sua filha quem se encarrega das tarefas femininas. É bem difícil a vida de uma mulher muito velha que não tenha filha e, portanto, genro. Suas filhas classificatórias (ZD) poderão eventualmente ajudá-la, mas provavelmente terão muito pouca disposição para tal.

Se esta mulher velha tiver um filho em idade de se casar poderá insistir para que a futura nora (SW) venha morar com ela ajudando-a nos afazeres domésticos. Esta é uma das circunstâncias em que o padrão de residência uxorilocal não é observado.

É importante não esquecer que entre os Bororo a descendência é traçada pelo lado materno, fato que tende a reforçar o vínculo existente entre a mãe e seus filhos, principalmente entre mãe e filha, já que esta, em virtude da uxorilocalidade, permanece com a mãe após o casamento. Embora não seja o único elemento referencial para o sistema de relacionamento interpessoal entre os Bororo os vínculos do parentesco estão, sem dúvida, entre os mais importantes no que diz respeito às relações que um indivíduo mantém com outro, principalmente no cotidiano da vida social.

No caso de uma mulher, havendo quebra das normas de conduta socialmente aceitas, ela sempre poderá recorrer à proteção do irmão de sua mãe para defendê-la publicamente; via de regra o irmão da mãe (que pode ou não o nominador - *iedaga* - desta mulher) está sempre atento à imagem pública de suas sobrinhas (ZD) e elas tendem a vê-lo como pessoa de influência e autoridade. No caso da mulher já ser adulta é seu próprio irmão quem assumirá esta posição.

Mas é interessante relembrar que tanto o irmão da

mãe, quanto o irmão de Ego feminino, funcionam para ela como proteção e autoridade jurídica apenas no que diz respeito ao que está previsto nas normas ideais de funcionamento da sociedade Bororo, o que constitui, como se verá logo adiante, algo diferente do relacionamento que Ego feminino mantém com o grupo de parentes de seu pai.

Se a relação entre mãe e filha é extremamente forte para os Bororo, o mesmo já não ocorre com a relação pai/filha, em virtude de uma das características mais marcantes da vida social Bororo e que é a instabilidade conjugal. De fato, a paternidade social é muito mais importante que a paternidade biológica, mesmo quando esta última é do conhecimento de todos. O que ocorre, no entanto, é que é muito frequente uma mulher se casar quatro ou cinco vezes, o que faz com que vários homens desempenhem para a criança o papel de pai social, fato que leva a um enfraquecimento do vínculo.

Mas é interessante notar que este enfraquecimento do vínculo atinge apenas os dois indivíduos em questão: a mulher e seu pai (biológico ou social, aquele que a criou). Permanece, no entanto, um vínculo de natureza muito especial entre a mulher e o grupo clânico a que seu pai pertence. Digo que é um vínculo de natureza especial porque, como se recorda, os Bororo constituem uma sociedade matrilinear, o que no entanto não implica numa desconsideração pelos "parentes" que se relacionam ao indivíduo pelo lado paterno. Pelo contrário, as relações que um indivíduo, principalmente uma mulher, mantém com

o grupo clânico de seu pai são em geral relações não formaliza-
das, de cunho pessoal, diferentes daquelas que mantêm com o lado
materno.

Na "hora do aperto" a mulher tende a se refugiar
na casa do clã de seu pai. No Córrego Grande, uma mulher *Bokodori*
que tinha ficado orfã quando pequena, foi criada pela ir-
mã de seu pai, uma mulher *Iwagudu* e com ela permaneceu mesmo
depois de ter se casado (houve portanto quebra do padrão de
residência uxorilocal). Como esta sua tia paterna não tinha
nenhuma filha e era além disso aleijada de uma perna, precisa-
va de alguém que cuidasse de sua casa, situação que proporcio-
nou a mulher *Bokodori* uma oportunidade para retribuir as aten-
ções que havia recebido quando era criança.

É também muito frequente as mães fazerem em seus fi-
lhos uma pintura facial com motivos que pertencem ao clã do
pai da criança. Seria interessante pesquisar a simbologia das
diversas partes do corpo para os Bororo. Na minha opinião a
cabeça é uma parte do corpo intimamente associada ao lado pa-
terno, principalmente no que diz respeito a sua ornamentação. As-
sim, é o pai da criança quem se encarrega de fazer o *boe-etao-*
bu, enfeite de plumas usado na cabeça durante a nominação. A
pintura facial das crianças tem sempre um motivo do clã do pai,
o que já não ocorre com a pintura feita em outras partes do
corpo.

Encontrei uma vez uma mulher do clã

Apiborege

caso de
Cuzo

que tinha ido passar uns dias numa aldeia que ela até então não conhecia. Nessa aldeia, assim que ficaram sabendo que seu pai era do clã *Bokodori*, uma mulher também *Bokodori*, dirigiu-se a ela para cortar-lhe o cabelo do modo tradicional, e lhe arrancar os cílios e as sombrancelhas. Essa mulher *Bokodori* disse que embora o pai da visitante não estivesse lá, ela o representava, já que pertencia ao mesmo clã que ele. Neste sentido ele (pai da visitante) teria todo o direito de zangar-se com ela caso ela não tivesse tomado estas iniciativas de acordo com os padrões ideais da estética Bororo.

É também muito comum crianças receberem comida quando vão a casa de seus parentes paternos (e aí a comida é dada de fato pois não há para o caso nenhuma obrigação prescrita). Segundo meus dados de campo é o pai (biológico e/ou social) quem geralmente se encarrega de providenciar remédios do mato para as crianças e raízes anticoncepcionais para as suas filhas, assim como ervas e raízes que estimulam a fecundação caso a mulher tenha dificuldade para engravidar. Como se verá no capítulo referente ao ciclo de vida do indivíduo, são inúmeros os cuidados que um pai deverá observar quando do nascimento de seus filhos, a quem ele está unido por laços de natureza mística.

Ao atingir a idade adulta uma mulher continua a manter relações com os parentes de seu pai. São relações que partem de um sentimento comum de amizade e aliança e não relações "compromissadas" e formalizadas como aquelas que mantêm

com os seus parentes maternos. Estas relações se manifestam fundamentalmente no dia a dia das pessoas e geralmente não precisam ser enfatizadas e formalizadas durante os rituais.

É interessante observar que a caracterização da relação pai/filha para os Bororo vem corroborar as afirmações feitas por Victor Turner (1974: 138 e seguintes) no que se refere a distinção que ele desenvolve entre estrutura e communitas nas sociedades baseadas no parentesco. Para exemplificar esta distinção, Turner se utiliza de uma citação de Fortes (1949:32) sobre os Talensi:

"A linha dominante de descendência confere os atributos claramente significativos da personalidade social, o estado jurídico, os direitos de herança e de sucessão quanto à propriedade e ao cargo, a fidelidade política, privilégios e obrigações rituais. A linha subjacente ... confere certas características espirituais. ..."

Cabe acrescentar ainda que para os Bororo (ao contrário do que ocorre com os Talensi) a relação pai/filha não é individualizada, ou seja, a filha não mantém um vínculo puramente pessoal com seu pai exclusivamente (que na maioria das vezes não é o homem com quem sua mãe continua casada) e sim com o grupo de parentes clânicos de seu pai (aquele que a gerou ou aquele por quem ela foi criada).

Nesse sentido o vínculo com os parentes do lado paterno permite a expressão da personalidade do indivíduo enquanto pessoa, mas não enquanto personalidade social. Seguindo

as afirmações de Turner, é exatamente por não ser um vínculo estruturador da sociedade Bororo que o indivíduo pode aí se realizar plenamente no nível da *communitas*,

"Porque a "*communitas*" tem uma qualidade existencial, abrange a totalidade do homem, em sua relação com outros homens inteiros. A, estrutura, por seu lado, tem qualidade cognoscitiva, conforme observou Levi-Strauss, a estrutura consiste essencialmente num conjunto de classificações, num modelo para pensar a respeito da cultura e da natureza, e para ordenar a vida pública de alguém". (op. cit., p. 155).

4. Outros Elementos que se Agregam a Casa

A casa Bororo não abriga atualmente apenas o pai, a mãe e seus filhos. Há às vezes, como dissemos no início deste capítulo, além de duas ou três gerações de mulheres morando juntas, inúmeros outros indivíduos que por diferentes razões resolvem se agregar à casa, ativando para este fim algum vínculo que porventura possam ter com um de seus membros.

Se um indivíduo resolve passar algum tempo numa aldeia que não é a sua, ele geralmente ficará alojado na casa dos homens e fará seus refeições na casa de seus parentes clânicos. Se ele vier com a mulher e os filhos, ficará preferencialmente na casa onde moram os parentes clânicos de sua mulher, mas caso surjam desavenças com este grupo de pessoas, ou se, por exemplo, a casa já estiver abarrotada de gente, ele mudará com

sua família para a casa de seus próprios parentes clânicos. Se o tempo de permanência nesta aldeia for se alongando muito, ele poderá construir uma casa para si e sua família atrás do círculo de casas, na direção do raio correspondente ao local do clã de sua esposa. Isso é muito comum pois não é raro que "visitas" feitas a uma outra aldeia durem mais de seis meses.

Pessoas muito idosas também mudam muito de uma casa para outra, embora em geral permaneçam na mesma aldeia. Isto ocorre porque frequentemente estas pessoas são vistas como um fardo: embora já não produzam mais nada continuam consumindo. Um velho, viuvo e sem filhos, conseguia que a mulher do chefe cozinhasse para ele em troca de alguns poucos peixes que ele fornecia para a casa. Este homem, que por sinal faleceu recentemente, dormia na casa dos homens, mas estava sempre nesta casa durante as refeições.

Na aldeia do Córrego Grande há uma velha já muito idosa, a última representante viva do clã dos *Anoroe coreu*. Não tem filhos, não tem marido, nenhum parente próximo. Desde 1970 passei cinco períodos nesta aldeia, e cada vez a encontrava em uma casa diferente. Em 1970 ela morava com seu sobrinho (BS), um *Bokodori Kaigu* e a esposa deste, uma *Apiboregedu Kujagureu*. Quando o sobrinho faleceu ela mudou-se para a casa de um casal já mais velho e bem estabelecido (um *Bacoro Ecerae* e uma *Paiwoedu Kujagureu*) que se ofereceram para ajudá-la. Mas depois de algum tempo esta casa ficou superlotada de pessoas idosas, cegas e inativas, o que fez com que a mulher *Apiboregedu* que já se

casara com um *Bakoro Ecerae* fosse buscar os "trens" da velha para que ela voltasse a morar na casa. É interessante notar que havia na aldeia uma casa do clã *Aroroe* a que pertencia a velha, mas ela não podia mudar-se para lá por ser uma *Aroroe Kurireu* (dos grandes) e nesta casa só moravam os *Aroroe biagareu* (miudos). Neste sentido parecia "mais lógico" que ela se mudasse para a casa dos *Apiboregedu*, um clã considerado "rico" já que são eles os possuidores do *aroe aceba* (gavião real; designa também o enfeite feito com as penas desta ave) e que por outro lado era uma casa que agora contava com um homem que poderia lhe fornecer peixe vez ou outra.

Um informante me disse que antigamente as casas da aldeia ficavam bem próximas umas das outras e como as paredes não iam até o chão (cobertura de duas águas) o pessoal de uma casa vigiava a outra e chegava até a fazer "wobe", uma expressão que significa travar relações de aliança que se aproximam às relações de parentesco. As casas dos *Aroroe cebegiwu* e dos *Aroroe ãobugiwu* eram separadas e os *Aroroe ãobugiwu* (clã a que pertence a mulher a que nos referimos acima) faziam *wobe* com os *Apiboregedu* e com os *Iwagudu Kujagureu*. De fato, em Julho de 1977, última vez que estive em campo, esta velha havia saído da casa *Apiboregedu* (por desavenças com a mulher) e tinha se mudado para a casa de uma *Iwagudu Kujagu*reu.

Em geral os velhos que se agregam ora a uma casa, ora a outra, passam a ser vistos como um "encargo", não só por

não produzirem (as mulheres já não cozinham, muitas não tem mais vista para trançar a palha, não tem mais força para carregar água ou lenha, e os homens já não caçam, não pescam, não trabalham na roça) mas também porque uma vez que eles perme-cem o tempo todo em casa, passam a ser testemunhas indesejáveis de tudo o que ocorre. Por isso não conseguem morar muito tempo numa mesma casa, tendo que ser absorvidas por diferentes grupos domésticos, que dividem entre si a tarefa de sustentá-las.

Muitas vezes ocorre de determinados elementos dormirem numa casa e passarem o dia em outra. Ou são pessoas que estão "de visita" e que então se alojam na casa a que tem direito, embora prefiram conviver com aquelas com quem se dão bem, ou então são pessoas que estão temporariamente sozinhas. No Meruri é também muito frequente um casal jovem e com filhos pequenos morar numa casa separada (a regra de residência neolocal foi imposta pelos missionários) e passarem o dia na casa da mãe da mulher (um arranjo que de certo modo leva ao retorno à uxorilocalidade).

A casa Bororo é, portanto, lugar onde convivem pessoas que mantêm entre si as mais diversas relações. Marido e mulher, pais e filhos, sogro e genro, cunhados, enfim, consanguíneos e afins, parentes considerados próximos e afastados pessoas as vezes sem relações genealógicas entre si mas pertencentes a mesma linhagem. A casa é, por isso mesmo, palco de toda a dinâmica da vida social da aldeia. Muitos antropólogos

se referem ao círculo de casas que compõe a periferia da aldeia como a esfera doméstica de uma dada sociedade e passam a atribuir uma maior importância ao centro da aldeia, a que denominam esfera jurídica e ritual, e portanto pública. No caso Bororo a dinâmica da vida social se concentra muito mais na esfera doméstica. Aquilo que ocorre no centro da aldeia é simplesmente a formalização ou oficialização pública do que já foi vivido, discutido e até mesmo pensado e decidido na esfera doméstica. A casa é um espaço vivo onde as pessoas se relacionam de modo intenso e é neste sentido um campo social em eterna mudança. Novos elementos se agregam à casa, pelo casamento, porque estão "de visita", porque estão cumprindo alguma função cerimonial para um defunto que era membro do grupo, ou simplesmente para fazer o que eles mesmos denominam de "parentagem" (companhia e auxílio mútuo). Do mesmo modo, as pessoas saem da casa por inúmeras razões: seja porque os cunhados não combinam (um homem tem vários deveres para com os irmãos de sua esposa, principalmente na esfera cerimonial, e faltar a estes deveres pode ser motivo para sérias brigas), porque resolveram mudar para uma outra aldeia, porque o casal resolveu se separar, porque o genro cansou de trabalhar para o sogro, porque as mulheres da casa já não se suportavam mais, ou então a saída da casa deve à morte de algum dos elementos do grupo, o que via de regra leva as pessoas a queimarem a casa e abandoná-la.

Além disso a casa abriga pessoas de diferentes clãs

e linhagens. Pela sua localização relativa no círculo da aldeia, sabe-se que aquela é uma casa do clã dos *Kie*, dos *Aro-roē ĩobugiwu*, dos *Paiwoē Kujagureu*, etc., e ela terá pelo menos uma mulher que pertença a este clã. O fato de indivíduos de origem clânica diversa morarem numa mesma casa dá a este espaço uma dinâmica maior, pois pessoas de diferentes clãs têm diferentes atribuições. Assim, por exemplo, são os *Aro-roē* que devem encerrar o cerimonial do *aíje* (rito de iniciação dos meninos), são as mulheres *Apiboregedu* ou as *Baadojeba* que podem dançar com baquitês em determinados cerimoniais; são os homens *Baadojeba* que devem oficialmente desempenhar a chefia; são os *Apiboregedu Kujagureu* e *ĩoreu* que se encarregam da preparação do cerimonial do *para-bara* (parte de uma das fases do ciclo funerário), etc. Há também diferentes prerrogativas clânicas ligadas a comida, além das prerrogativas que funcionam em termos de pares recíprocos, como o funeral, sobre o qual falaremos mais adiante.

Parte destas atribuições são realizadas na própria casa. São as mães ou as irmãs que pintam os atores de vários cerimoniais (nominação, iniciação, entrega ritual de um couro de onça, etc.) e esta pintura é realizada na casa; é na casa que as mulheres confeccionam as esteiras, bandejas e baquitês cerimoniais; é aí que são preparadas as refeições que serão feitas na casa dos homens, é da casa que saem os alimentos que serão oferecidos aos espíritos dos mortos e é também daí que são levados os grandes potes com água para o banho ritual dos

atores dos cerimoniais. É ainda na casa que são guardados os inúmeros objetos cerimoniais (*pariko*, *bapo*, *powari*, etc.), tanto os dos homens da casa como o de outros homens e que estão lá circunstancialmente, aguardando o término de um funeral, ou porque devem ser guardados por um dos membros da casa, embora não pertença a ele.

A casa é então palco da preparação de muitos cerimoniais, que serão realizados ou no *bororo*, ou no *baïmanagejewu* ou no *aije-muga*. A movimentação na casa seria menor se aí so morassem indivíduos de um único clã.

O que caracteriza então este grupo de pessoas que moram juntas numa mesma casa, se a casa constitui, como vimos, um campo social dinâmico onde há um constante entrar e sair e onde tudo que ocorre é fluido ?

5. A casa Como Um Campo Social Feminino

Em primeiro lugar, a casa se caracteriza por ser um campo social nitidamente feminino. São as mulheres que permanecem por mais tempo nas casas e é neste local que são realizadas as tarefas femininas, como a preparação do alimento e dos artefatos de palha. Apesar do fluxo constante de pessoas que se agregam ou que deixam a casa, este fluxo é relativamente menor por parte das mulheres. No caso de separação do casal, por exemplo, elas permanecem na casa com as filhas e filhos solteiros; além disso, a uxorilocalidade funciona também como fator de permanência das mulheres em suas casas.

É também da *bāatada* (que compreende o círculo de casas da periferia da aldeia) que surgem as grandes "fofocas", atividade em que as mulheres Bororo parecem bater as mulheres de qualquer outro grupo étnico. (Os homens são também eximios "fofoqueiros", mas em suas bocas a fofoca passa a ter o tom de coisa séria). A casa é também centro da sociabilidade cotidiana e as mulheres estão continuamente se visitando e trocando favores, embora morem a poucos metros de distância umas das outras.

É a este grupo de pessoas que por determinado espaço de tempo moram juntas numa mesma casa que atribuímos o termo de grupo doméstico. Este grupo de pessoas constitui de fato uma unidade social que não é, entretanto uma unidade social fixa e permanente, porque também a vida social Bororo é extremamente fluida e dinâmica.

Nesta organização social Bororo, que tem ^{na} uma flexibilidade sua principal característica, as mulheres desempenham um importante papel. É através delas que são fixadas as categorias sociais que tem no plano da aldeia um espaço específico. Pois como veremos a seguir, cada casa concreta representa uma linhagem, que se articula de um modo específico à aldeia.

Além disso é no espaço da casa que são criados os laços de substância (da Matta 1976) que unem os indivíduos co-residentes. Estes laços de substância comum advêm do fato de que estas pessoas compartilham do mesmo alimento, moram sob o mesmo teto, participam uma da vida das outras.

O que dá a estas pessoas a característica de grupo é o fato delas conviverem juntas a partir de certas normas que, nem sempre são explicitadas, são, não obstante, observadas por todos. A convivência de famílias nucleares distintas numa mesma casa exige, como vimos, a criação de espaços sociais distintos no seu interior. A convivência implica também numa certa divisão de trabalho entre seus membros. Uma mulher vai buscar água no córrego, a outra traz os mantimentos da roça e a outra cozinha enquanto as meninas mais velhas se encarregam de tomar conta das crianças menores. Também os homens juntam seus esforços para aquilo que é necessário na casa.

6. Divisão de Trabalho: Roças, Coleta, Caça e Pesca

Num levantamento que fiz sobre roças na aldeia do Córrego Grande ficou bem claro que as pessoas que moravam juntas numa mesma casa trabalhavam todas numa mesma roça, sendo o produto de seu trabalho distribuído a cada um dos membros da casa segundo suas necessidades. Em geral quando se pergunta de quem é determinada roça sempre vem o nome de um homem e nunca o de uma mulher. Isto se explica, provavelmente, porque são os homens que realizam a maior parte do trabalho na roça: derubada, queimada e capinagem, ao passo que as mulheres só ajudam no plantio e na colheita. E são os homens de meia idade que mais se dedicam a este trabalho, pois os velhos já não tem forças e os mais jovens tem uma vida conjugal muito instável, o que faz com que eles estejam trabalhando ora numa roça, ora

noutra. (Além disso os jovens atualmente preferem trabalhar nas fazendas próximas à reserva ou então pegar uma empreitada no posto).

Nunca vi pessoas que morassem separadas terem juntas uma mesma roça. Mas o inverso pode ocorrer, quando por exemplo um casal vem de uma outra aldeia com seus agregados e resolve se estabelecer numa casa. Esta casa passará então a contar com os produtos de duas roças.

E há também casas que não cultivam roça nenhuma; em 1975 no Córrego Grande de 11 casas, 3 não possuíam roça. É importante lembrar que os Bororo tradicionalmente nunca se interessaram muito pela agricultura, ao passo que sempre foram exímios caçadores e pescadores. Basta lembrar os inúmeros rituais associados a caça e a pesca, ao lado de um único ritual para os produtos agrícolas e que é o ritual do milho. Além disso as roças são pequenas: em geral cerca de 10.000 metros quadrados (para uma média de 7 pessoas) que o observador mal avisado terá dificuldades em distinguir do cerrado que a cerca. Os principais produtos cultivados são a mandioca, o cará, o milho, o mamão, banana e um pouco de arroz que nunca sobra para semente do ano seguinte porque é totalmente consumido.

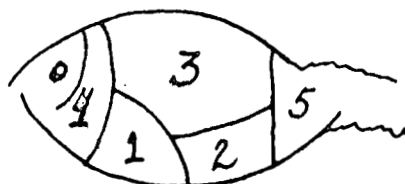
As mulheres contribuem com um item importante da dieta Bororo e que são os produtos da coleta: mel, côcos dos mais diversos tipos, frutos do cerrado, ovos de pássaros e de tartarugas. As crianças e, às vezes, também os maridos, participam

destas excursões de coleta, onde em geral as pessoas se divertem muito. Uma parte daquilo que é conseguido é consumido no próprio local da coleta e o resto é levado para casa. O que tiver sobrado será distribuído pelas próprias mulheres, que então levam os produtos da coleta para a casa onde moram seus filhos casados, para as casas onde moram os futuros cônjuges de seus filhos e finalmente para aqueles com quem mantêm laços de amizade.

Além dos produtos que advêm do trabalho na roça e da coleta, os membros de um grupo doméstico contam também com a carne de caça - que hoje em dia vem se tornando cada vez mais rara -, e a pesca, quando pescadores profissionais não cercam o rio, impedindo que os peixes subam e cheguem até a reserva.

Caça e pesca são atividades masculinas e as mulheres apenas excepcionalmente exercem tal atividade, quando por exemplo encontram um bicho de volta para a aldeia, ou quando há algum peixe atordado no rio, após uma pescaria com timbô. Mas são algumas mulheres específicas que carregam para a aldeia aquilo que foi obtido pelos homens numa caçada ou pescaria ritual. As mães de *aroe* como são designadas as mulheres encarregadas da alma dos mortos, são em geral esposas, irmãs ou mães dos homens que foram caçar ou pescar. Peixe e carne são então preparados pelas mulheres e depois distribuídos pelos homens entre os diversos *aroe* no *bāi māna gejēwu* (casa dos homens) segundo critérios muito específicos. (Para maiores detalhes sobre o "Mundo da Caça", ver Viertler pgs. 68-74).

Canajô, um ótimo informante da aldeia de Córrego Grande, resolveu me explicar, através do exemplo do pacu (um dos peixes mais apreciados por eles), como o peixe é tradicionalmente distribuído:



1. *Pobu codrabu cora* - é considerado o melhor pedaço e deverá ser entregue a um *aroe* na casa dos homens. O *aroe* é o indivíduo que, por ter matado uma onça, ou animal equivalente, e entregue seu couro aos parentes de um indivíduo falecido, passa a ser o substituto social do morto. O *mori*, como é conhecido pelos Bororo este modo de vingar o morto, dá ao caçador o direito de receber comida (além de várias outras prerrogativas, sobre as quais falaremos no capítulo IV) da mãe do *aroe* (que é a mulher que ficou encarregada de tomar conta da alma do finado), e que portanto deverá alimentar seu substituto social do mundo dos vivos) (2).
 2. *Pobu pereto* - Barbatana anal dos peixes; será entregue ao indivíduo que tiver carregado o peixe, e que nem sempre é a mesma pessoa que o pescou.
 3. *Pobu paru boiadadawu* - corresponde a parte do meio, que em geral é oferecida aqueles a quem se deve favores, ou aqueles com quem se mantém relações de amizade.
-
2. O *aroe* também poderá enviar, através do irmão, marido, ou filho da mãe do *aroe* o peixe que ele mesmo tiver pescado, para que esta mulher cozinhe para ele.

4. *Pobu aro* - a cabeça, com a qual fazem um caldo de sopa que é consumida pelo pessoal da casa.
5. *Pobu bure* - considerado como o pior pedaço do peixe, o rabo só é consumido pelo pescador ou por sua esposa (3).
6. *Pobu peguro* - a tripa. Uma parte é jogada fora e a outra serve para fazer gordura.

A caça de grande porte, como anta, queixada, etc. é também objeto de uma cuidadosa distribuição. Depois de des-trinchada, sempre do mesmo modo, é distribuída pelo caçador. Os melhores pedaços para seus parentes, sua mulher e filhos, os outros para seus filhos rituais, os *aroe*. (Zé Maria, Sangradouro, Viertler, 19).

Note-se que o alimento conseguido pelas mulheres é distribuído por elas mesmas e de casa em casa, ao passo que o alimento conseguido pelos homens é distribuído por eles no *bāi māna gejēwu* e consumido também nas casas da periferia da aldeia (na casa dos homens eles apenas provam o que receberam). Observe-se também que o alimento é invariavelmente preparado pelas mulheres, mas quando se trata de alimento masculino (carne de caça ou peixe) elas não poderão saber a quem será designado, pois *aroe* é assunto de homens, e como tal interditado às mulheres.

-
3. "De gustibus non disputandum !". Depois de uma pescaria com um Bororo meu irmão resolveu oferecer-lhe um pedaço do peixe que ele tinha pescado, pois o Bororo não havia conseguido nada. O Bororo, por modéstia, cortou o rabo para si, o que deixou meu irmão sem o que ele considerava ser a melhor parte do peixe.

7. A Vida Social para Fora do Grupo Doméstico

Em "Foundations of Social Anthropology" Nadel sugere a seguinte definição de grupo:

"A group, then, may be defined as a collection of individuals who stand in regular and relatively permanent relationships, that is, who act towards and in respect of each other, or towards and in respect of individuals outside the group, regularly in a specific, predictable and expected fashion. The relationships making up the group are therefore visible only in the institutionalized modes of co-activity" (1969: 146).

Quando se pensa no grupo doméstico Bororo a partir da definição sugerida por Nadel vê-se que de fato algumas das características enunciadas pelo Autor estão presentes no grupo doméstico Bororo. As pessoas que dele participam dividem entre si o trabalho da casa, assim como as atividades de subsistência e, em geral, todos observam certos padrões de comportamento entre si para que a residência comum não se transforme numa vida infernal. O comportamento entre as pessoas é até certo ponto previsível e no caso das expectativas entre elas não serem correspondidas pode se prever também que alguém, com grande certeza, deixará a casa (no caso do genro não se submeter a trabalhar para o sogro e seus parentes afins, no caso das velhas que se transformam em testemunhas indesejáveis daquilo que ocorre na casa, etc.).

Mas colocado desta forma o grupo doméstico Bororo aparece como algo extremamente estático e onde não se percebe muito bem a participação dos diferentes indivíduos para a vida do grupo. Além disso esta perspectiva leva a uma indiferenciação dos diversos grupos domésticos que compõe a sociedade Bororo. E quando me reporto a aldeia, vejo que esta definição de grupo social é, para o caso Bororo, não só insatisfatória, como também empobrecedora.

*indivíduos, pontos
do grupo ocorrem ali
em aldeia.*

Os grupos domésticos Bororo, apesar de terem uma série de características comuns entre si, como as que foram enumeradas no decorrer do trabalho, são, no entanto, muito diferentes um do outro. Estas diferenças advêm de uma série de fatores. Além das diferenças que dizem respeito às diversas fases no seu ciclo de desenvolvimento há outras, como por exemplo, o número de indivíduos que compõe o grupo. Há grupos que abrigam dois ou três indivíduos, e que são muito diferentes de grupos que tem até 17 ou 18 pessoas. Além disso o grupo doméstico que abriga o chefe da aldeia é diferente daquele onde mora o *bari* (xamã) que por sua vez é diferente dos outros grupos. Na casa do *bari* o cotidiano é permeado de cantos para a cura de doentes que o procuram e de sessões de exorcismo de certos animais de caça e pesca. Na casa do chefe há um constante entra-e-sai de homens que se consultam para decidir sobre o que deverá ser feito, além daqueles que o procuram para algum favor.

Além disso cada casa concreta representa uma determin

nada linhagem, que se articula a organização social da aldeia de uma forma específica. É da casa de *Bakorokudu* que são anunciados os cantos para caça e pesca, os atores de cada ritual provêm de casas, leia-se linhagens específicas, e são muitas vezes pintados nas casas; são determinadas casas, ligadas por relações estabelecidas em tempos míticos que trocam entre si certas prestações rituais.

Há ainda, na aldeia do Córrego Grande, um grupo doméstico composto quase que exclusivamente de pessoas que vieram da aldeia do Perigara, e que por isso mesmo se diferencia dos outros grupos. Este grupo inclusive não mora na aldeia e sim numa das casas do posto indígena, embora participe ativamente da vida da aldeia.

Quando se pensa nas sociedades indígenas como sociedades igualitárias, onde há um alto grau de homogeneidade entre seus membros, tem-se a tendência a minimizar, quando não a ignorar as diferenças que existem em seu interior. As diferenças de personalidade entre os diversos indivíduos não são nunca mencionadas e este fato contribui enormemente para diferenciar um grupo do outro. Estas diferenças são obviamente perdidas durante o trabalho de campo, enquanto há convivência entre o pesquisador e a comunidade que ele está estudando; mas a análise dos dados da pesquisa e a redação do trabalho ocorrem num outro tempo e num outro espaço, o que faz com que certos dados sejam esquecidos ou deixados de lado. Além disso, o antropólogo não está acostumado a lidar com fatos que, a seu ver, competem ao psicólogo e não ao sociólogo ou ao antropólogo.

O tempo é um outro fator que muito contribui para a diferenciação dos grupos domésticos. A vida social Bororo é extremamente dinâmica e as relações entre os diversos indivíduos de uma aldeia passam por um contínuo processo de transformações. Como minha pesquisa de campo foi realizada em vários períodos no decorrer de sete anos pude observar de perto as transformações de algumas destas relações.

Uma grande parte de meus dados de campo diz respeito à vida social cotidiana: trocas e favores, visitas, atividades conjuntas, fofocas e mexericos. Ao iniciar a análise da pesquisa deparei-me com o problema de como organizar os dados de modo a ter um mínimo de visão sistemática daquilo que ocorre no dia-a-dia da vida Bororo; como visualizar, a partir dos inúmeros dados de que eu dispunha, as relações entre os diversos grupos domésticos? Como depreender, a partir destes dados, regularidades e processos recorrentes do cotidiano da vida social que não são imediatamente perceptíveis ao observador?

Decidi-me, a usar o método de rede social (social networks) proposto por Barnes (1954, 1968, 1972) e outros (4). Esta metodologia tem início por volta da década de 50, quando vários antropólogos se voltam para o estudo de sociedades complexas que passam por um rápido processo de mudança. Embora mu

4. Dentre os principais autores que se dedicaram ao desenvolvimento desta metodologia de análise destacam-se: Bott, E. (1971); Epstein, A.L. (1971); Mitchell, J.C. (1971); Boissevain, J. (1973), Barnes e outros.

tos continuassem a estudar pequenos grupos nestas sociedades, já não era possível continuar utilizando a metodologia desenvolvida por funcionalistas e estruturalistas, que era, segundo estes autores, pouco instrumental para a análise do conflito e da mudança social, dados extremamente importantes neste novo campo de estudo. Outro fator que dificultava a utilização da metodologia funcionalista era o fato dos grupos estudados não apresentarem fronteiras fixas, o que dificultava a analogia funcionalista com os sistemas naturais. Finalmente, havia grande tendência de se desconsiderar o indivíduo como fator preponderante nas situações sociais.

No Prefácio a "Network Analysis, studies in human interaction" Jeremy Boissevain afirma:

"Network analysis is thus first of all an attempt to reintroduce the concept of man as an interacting social being capable of manipulating others as well as being manipulated by them. The network analogy indicates that people are dependent on others, not on an abstract society. ...network analysis seek to place again in the foreground of social analysis the notion of internal process and the inherent dynamics in relations between interdependent human beings". (p. VIII).

Praticamente todos os autores que se utilizam desta metodologia são unânimes em reconhecer seu débito para com a análise funcionalista, principalmente para com os conceitos desenvolvidos por Radcliffe-Brown. No entanto, a principal di

ferença entre as duas abordagens está na utilização do próprio conceito de rede social. Enquanto para Radcliffe-Brown o conceito de rede é usado como uma analogia para evidenciar as relações entre as diversas posições sociais e que constituem o que ele denomina de estrutura social, para autores como Elizabeth Bott e Barnes o conceito de rede social não é usado de forma metafórica e sim como um instrumento analítico cujas propriedades fundamentais são as múltiplas interconexões e as reações em cadeia verificadas a partir de observação empírica dos indivíduos em ação e não de formas ideais de desempenho de papéis tais como elas são enunciadas pelos informantes.

Segundo Barnes (1968:109):

"The notion of network has been developed in social anthropology to analyse and describe those social processes involving links across, rather than within, group and category limits".

De fato, no que diz respeito aos Bororo, as relações que unem os diversos grupos domésticos na sua vida cotidiana são de certa forma mais notórias do que aquelas que ocorrem entre membros de um mesmo grupo doméstico. Este fato é decorrência da própria necessidade de vida social da comunidade Bororo, já que, em termos econômicos, cada grupo doméstico é, potencialmente, uma unidade praticamente auto-suficiente.

Como a maior parte dos meus dados de campo diz respeito à aldeia do Córrego Grande decidi limitar-me à apresenta

ção dos grafos desta aldeia, já que, por serem mais completos, permitem uma melhor visão do problema (5).

Para facilitar a apresentação dos dados resolvemos dispor todas as casas ao redor de um único círculo, mesmo aquelas que se situavam no posto indígena (casas W, T e X), na roça do posto (casa U) ou atrás do círculo da aldeia (casa S). As casas que no grafo estão pontilhadas correspondem exatamente àquelas que se situam fora do círculo da aldeia e sua localização no grafo foi feita a partir do clã a que pertencia o maior número de indivíduos da casa. Assim a casa T, situada no Posto Indígena, abriga predominantemente mulheres do clã *Baadojeba*, razão pela qual foi colocada próxima à casa H. Depois que elaboramos os grafos percebi que havia um menor número de informações a respeito destes grupos domésticos, o que se explica pelo fato de eu ter permanecido praticamente todo o tempo da pesquisa na aldeia.

A casa Z corresponde ao *bāi-māna-gejēwu*, casa dos homens que se situa próxima ao centro da aldeia. Ela foi incluída nos grafos uma vez que há uma série de homens (6 ao todo) que fazem do *bāi-māna-gejēwu* a sua residência permanente e que continuam mantendo relações com os outros grupos domésticos, principalmente com aqueles onde moram suas filhas e suas irmãs classificatórias. Como só tive acesso à casa Z em 1973, não há nenhum dado sobre estes homens em 1970 e 1971.

5. A elaboração dos grafos não teria sido possível sem a inestimável ajuda que recebi de Jorge Eduardo Leal Medeiros, a quem muito agradeço

Os grafos mostram também a variação do número de casas ao longo dos anos (15 casas em 1970 e 1971, 20 em 1973 e 17 casas em 1975). As casas que foram abandonadas ou queima - das, em geral em virtude da morte de um indivíduo que pertenc - cia ao grupo, figuram nos grafos como um 'bloco escuro'. Em - bora os grafos apresentem um total de 23 casas, em nenhum dos anos todas elas estavam ocupadas.

A cada casa do grafo corresponde uma letra, que per - manece a mesma no decorrer dos quatro anos aqui representados. Cada indivíduo recebe um número, precedido da letra da casa a que ele pertence. Para facilitar a manipulação dos dados es - tes números são também fixos, ou seja, se a mulher B1 tiver mudado de aldeia em 1972, ou caso ela tenha morrido, ninguém mais aparecerá no grafo como B1.

Como se sabe, a mobilidade dos indivíduos dentro da aldeia é muito frequente, principalmente entre os rapazes mais jovens. Para resolver este problema elaboramos um grafo onde aparece essa mobilidade e as equivalências entre os indivíduos. Assim, por exemplo, B7 é a mesma pessoa que W10; A7 é igual a J3, e assim por diante.

Os grafos mostram ainda um maior número de informa - ções referentes ao ano de 1973, época em que permaneci mais tem - po em campo. Há, finalmente, uma total ausência de dados so - bre a casa E, o que se explica pelo fato dos três indivíduos que a ocupam não falarem português e serem de personalidade ex - tremamente fechada.

No decorrer deste capítulo narro alguns casos que presenciei e que elucidam os pontos que estou querendo mostrar. São casos que envolvem relações entre as pessoas, a quem me refiro, para maior facilidade de leitura, através de nomes próprios em português. Por motivos éticos, todos os nomes que aparecem são fictícios. A inicial do nome corresponde à letra da casa onde a pessoa mora.

Quando se procura analisar o conjunto dos grafos percebe-se como é difícil sistematizar e concluir a respeito do cotidiano da vida numa aldeia indígena. Esta dificuldade advém da própria característica do cotidiano tomado como realidade empírica, como o próprio fluir da vida social, e que, por isto mesmo, dificilmente se enquadra nas normas ideais do comportamento concebidas pelos próprios agentes sociais que as vivem. Como diz Leach (1976:14):

"... los hechos de la etnografia y de la historia sólo pueden parecer estar ordenados de forma sistemática si imponemos sobre estos hechos una invención del pensamiento".

Os dados apresentados nos grafos dizem respeito ao dia a dia dos Bororo, quem visita quem, quem troca o que e com quem, que pessoas desempenham conjuntamente uma atividade e que atividades são estas, que tipo de favores as pessoas se prestam, que pessoas mantêm entre si relações advindas de uma obrigatoriedade ritual, que pessoas mantêm entre si relações sociais negativas (intrigas, roubos, separações, etc.) e assim

por diante. Estes dados foram colhidos ao longo de cinco anos de pesquisa de campo, o que permite também perceber que estas relações estão num contínuo processo de transformação.

Gostaria, num primeiro momento, de permitir que os dados falem por si. Em seguida vou procurar comparar estes dados - colhidos através de observação, e não de perguntas a informantes, - às informações que obtive em campo dos próprios Bororo, e também às conclusões a que chegaram outros autores que se dedicaram ao estudo deste grupo.

As Casas da Aldeia

Em primeiro lugar, percebe-se que não há um número fixo de casas para cada clã, variando também o número de casas que cada clã ocupa ao longo dos anos, tanto ao redor do círculo da aldeia, como fora do círculo (vide tabela 1). A única coisa que é fixa é a posição relativa que cada clã deverá ocupar no círculo da aldeia. Assim, por exemplo, os *Apiboregedu* devem se localizar entre os *Iwagudu* e os *Paiwoe*, os *Bokodori Ecerae* entre os *Kie* e os *Baadojeba Cöbugiwu*, os *Aroroe* entre os *Baadojeba Cebegiwu* e os *Iwagudu*. Já a localização das casas de diferentes linhagens de um mesmo clã não é tão rígida e as variações se devem ao contingente demográfico da aldeia num determinado momento e aos arranjos efetuados pelos homens de maior prestígio. Segundo Viertler (1972:226):

"A localização das choupanas ou grupos coresidentes

expressa apenas um dos diversos critérios utilizados para definir a posição social dos Boe, concebida também segundo os critérios da cor, do tamanho, da idade relativa, etc."

A. A Relação Entre Membros de um Mesmo Clã

Pessoas do mesmo clã mas de linhagens hierarquicamente diferentes ou de diferentes sub-clãs não devem morar na mesma casa. "Coreu não pode morar com Kujagureu" dizia um informante referindo-se a um critério de diferenciação clânica (pretos e vermelhos). É por isso que há uma casa para os Paíwoe Coreu (casa S, fora do círculo) e uma outra para os Paíwoe Kujagureu (casa Q, e posteriormente, quando da morte de um dos membros da casa Q, estes se transferem para a casa R); uma casa para os Iwagududogedu Coreu (casa J em 1970) e uma outra para os Iwagududogedu kujagureu (casa L). É por isso também que as mulheres Bokodori ocupam casas contíguas no círculo da aldeia. Segundo um informante, a mulher Bokodori da casa C é maior que a mulher Bokodori da casa D, daí o fato de não poderem ocupar o mesmo espaço.

Nem mesmo a divisão tugarege/ecerae é necessariamente fixa na disposição das casas da aldeia do Córrego Grande. A casa J, por exemplo, foi durante muito tempo ocupada por mulheres do clã Iwagudu; uma delas, Julia, morre em 1973 e Judith se transfere com o marido (Jacó), em 1974 para a aldeia de Tadarimana. Permaneceu na casa uma mulher do clã Bokodori

Justina (J6) e que se julgava com direito de continuar ocupando a casa porque seu pai pertencia ao clã *Iwagudu* (a mulher *Iwagudu* que se transferiu para o Tadarimana era sua tia paterna). Para esta mulher era estratégico continuar ocupando a casa (apesar daquele espaço não ser de *Bokodori*) porque ela havia brigado com todas as outras mulheres *Bokodori* e era boicotada pela maioria das pessoas da aldeia. O que fazer ? Ocupar uma das casas *Bokodori* no círculo da aldeia seria impossível, pois ninguém aceitaria compartilhar uma casa com ela; construir uma casa para si seria muito difícil já que o marido a havia abandonado. Restava-lhe apenas continuar ocupando a casa onde já estava e justificar-se apelando para a descendência paterna (que via de regra não determina a ocupação das casas). Este é apenas um exemplo para mostrar que na vida real não existe uma norma única e inflexível que determine o comportamento de uma pessoa. Pelo contrário, as pessoas estão continuamente tendo que se decidir entre alternativas de ação e sua escolha se voltará para a alternativa mais estratégica na quele dado momento.

"A rede social de um homem é sua segurança contra crise e também a base sobre a qual ele pode construir suas estratégias sociais" (Fry e Howe; 1975:85).

No entanto, sempre será necessário justificar a decisão tomada em termos de algum princípio socialmente aceito e que no caso da mulher *Bokodori* era a justificativa de descendência paterna.

Note-se também que, quando a alternativa escolhida escapa por demais aos padrões ideais tradicionalmente estabelecidos, a tendência que mais se verifica é a de uma situação insustentável e que se vê constantemente ameaçada. Em 1977, quando voltei a Mato Grosso fui encontrar esta mulher *Bokodori* na aldeia do Tadarimana. As pressões no Córrego Grande foram muito violentas e sozinha ela não conseguia mais se colocar na aldeia. Mudou-se para o Tadarimana onde poderia ficar com aquele que mais iria apoiá-la: seu irmão por parte de mãe.

Quanto às relações interpessoais apontadas nos grafos, percebe-se que há uma menor frequência de relações entre pessoas do sexo feminino que pertençam a casas contíguas e que sejam do mesmo clã, principalmente se as pessoas em questão tiverem aproximadamente a mesma idade. Assim, por exemplo, a mulher *Bokodori* Beth (B6) mantém relações ocasionais com Divina (D4) e Dulce (D7) que são mulheres *Bokodori* mais novas que ela, mas não mantém nenhuma relação com Denise (D1) e Dilma (D2), mulheres *Bokodori* e que tem relativamente a mesma idade que Beth (B6). As mulheres *Bokodori* da casa C também não mantém relações frequentes com as mulheres da casa B e da casa D. Ocasionalmente Dulce (D7), que é uma menina *Bokodori* visita Cacia (C1), uma mulher já muito velha dos *Bokodori*. (Mesmo assim a relação é ocasional, e não frequente). - Também não se notam relações entre os membros das casas J, K e L, todas do clã *Iwagudu*, ou entre as casas O e P dos *Apiborege*.

É em vista disto que se torna importante considerar não apenas o clã de uma pessoa mas também o grupo residencial e a linhagem a que ela pertença, pois membros de um mesmo clã não atuam sempre como um grupo único e coeso.

Viertler (1972, pgs. 199 e seguintes) aborda o tema das relações interpessoais no contexto da aldeia a partir de uma perspectiva diferente; na medida em que seu foco principal de interesse são os *le* e os *ledaga-mage*, procura se deter, principalmente, nos aspectos decorrentes da posse e atribuição de nomes e títulos (*ie* e *iedaga-mage*).

Sua abordagem se prende muito mais à realidade Bororo tal como ela é concebida (ainda que em termos das próprias concepções *boe*) e não como ela é vivida no dia a dia. É esta perspectiva que lhe permite afirmar, por exemplo, que "... os modelos ressaltam a solidariedade entre irmãos e irmãs do mesmo clã ordenados dentro do mesmo setor porque cuidam dos mesmos filhos, vivos ou mortos" (pgs. 204-205).

Os modelos da aldeia de fato ressaltam esta solidariedade mas, como se pode ver pelos grafos, esta solidariedade não é vivida no dia a dia das pessoas que pertencem a um mesmo clã e que moram em casas contíguas. Esta solidariedade só ocorre entre pessoas que moram numa mesma casa ou em casas distantes umas das outras, mas não em casas contíguas. Esta solidariedade concebida (entre membros de um mesmo clã) surge também em momentos extremamente formalizados, como é o caso dos

funerais. Mas também neste caso, como veremos posteriormente, as pessoas tendem a ocupar o mesmo espaço no círculo da aldeia, ao invés de diferentes espaços adjacentes.

É por isso também que esta solidariedade é mais viável entre homens do que entre mulheres, já que aqueles, em virtude da uxorilocalidade, tendem a se esparramar pelas diversas casas da aldeia.

A perspectiva escolhida por Viertler mostrou-se extremamente eficaz para a compreensão da visão de mundo que os Boe desenvolveram; escapam-lhe, no entanto, certos aspectos da realidade social Bororo tal como ela é vivida pois, como seu próprio informante afirma:

"Representar os Boe por meio de iedaga-mage significa esvaziá-los dos seus atributos humanos decorrentes das diferenças de sexo e de poguru, distinguindo os sadios e doentes, velhos e jovens, homens e mulheres, maduros e imaturos, preguiçosos ou briguentos, que vão influenciar o prestígio de cada le dentro do contexto da aldeia" (Airugodu, C.G., 1970, citado à página 207).

A impossibilidade de colocar na prática o modelo concebido é também explicada pelas próprias convicções boe:

"Os boe sabem muito bem que a aldeia possui gente ruim que vive usurpando o que é dos outros, chamando o bope para dentro dela. As aldeias reais nada mais são do que sobras daquilo que o bope fez: velhice, doen-

ças, brigas e mortes, desfigurando o arranjo de le idealizado pelos seus construtores" (p. 208).

B. "Encostados"

Os grafos mostram também uma grande frequência de contactos sociais positivos entre membros de casas adjacentes ('encostados' na tradução dos Bororo) que pertençam a clãs diferentes. Veja-se as relações entre as casas A (Baadojeba) e B (Bokodori) em 1973; entre as casas G (Bokodori) e F e W (ambas Kie) a partir de 1973; entre as casas H (Baadojeba) e I (Aroroe) que apesar de encostadas pertencem a diferentes metades; entre as casas G (Kie) e H (Baadojeba) em 1970 e 1971; entre I (Aroroe) e J (Iwagudu) durante todos os anos da pesquisa, independentemente de quem ocupava a casa; entre as casas L (Iwagudu) e O (Apiborege) entre P (Apiborege) e Q (Paiwoe) em 1970 e 1971.

Contactos entre membros destes mesmos clãs mas que ocupem casas não contíguas são menos frequentes, embora também ocorram. Veja-se nos grafos as relações entre as casas A (Baadojeba) e C (Bokodori) em todos os anos, entre I (Aroroe) e L (Iwagudu) em todos os anos e entre L e P (Apiboregedu).

Antigamente havia um número maior de casas ao redor do círculo da aldeia (6) e elas eram feitas com telhados de

6. Em 1934 Lévi-Strauss aponta 26 casas na aldeia do Kejari (Tristes Tropiques, Plon, Paris, 1955, p. 249).

duas águas que não iam até o chão. Isto permitia uma convivência mais íntima entre membros de casas contíguas. Como me disse um informante:

"Marigudu (antigamente) as casas eram bem juntas umas das outras e podiam fazer *iwobe*, um olhava a casa do outro. Agora só fazem fofocas, fica um reparando no outro. Aroroe *cõbugiwu* (que não conta com nenhum representante na aldeia do Córrego Grande) faz *wobe* com Apiborege. Apiborege com Paiwoe faz *wobe* dele. Euiago kogure puapo (eles se unem). Mamuia Ugeeceba, Bokodori Ecerae kogure puapo (eles se unem). Bokodori Ecerae faz *wobe* no Kie. Kie com cerae faz *euaigo* (há um buraco entre eles). Paiwoe não podia fazer *wobe* com Iwagudu, só quando está encostado". (C.G., 1975).

Wobe é o termo usado para parentes próximos do mesmo clã e também para as pessoas que convivem numa mesma casa. Segundo um informante:

12 (ver 97)
p. 100
"minha gente, seu irmão, sua irmã, pai, mãe. Quem está dentro da casa é *iwobe*. A um *iwobe* deve se dar de comer, beber, dar lugar para dormir, deixar ele na liberdade dele. Enfeita de *nonogo* (urucu) e *kidoguro* (resina) quando quer" (C.G., 1971).

Apesar de haver atualmente um número menor de casas ao redor do círculo da aldeia, apesar delas serem feitas de paredes de palha que vão até o chão e de estarem mais afastadas umas das outras, perdura a tendência a uma maior solidariedade entre membros de casas adjacentes, desde que não sejam do

mesmo clã. O importante é transformar em *wobe* aquele que não o é e num certo sentido trazê-lo para dentro de casa.

Isto vem confirmar o que diz Crocker:

"Nesta tribo as relações de linhagem no interior do mesmo clã são organizadas de acordo com princípios hierárquicos, enquanto princípios opostos regem as relações entre linhagens de clãs diferentes. (...) O resultado destas diferenças é a oposição entre membros do mesmo clã, ou parentes, e por outro lado, a solidariedade entre membros de metades diferentes, ou afins". (p. 165).

E continua o mesmo autor, mais adiante:

"No interior das metades, os clãs imediatamente adja^ucentes são considerados mais estreitamente relaciona^udos, quer do ponto de vista social, quer do ritual. (p. 167).

E ainda:

"Relações entre clãs se traduzem num idioma de igual^udade e de complementaridade de diferentes atributos, ao passo que as existentes entre linhagens no interior do mesmo clã expressam percepções de desigualdade e similaridade" (p. 173-174).

X. // Como as linhagens são hierarquizadas através de conceitos como maior/menor, mais importante/menos importante, irmão mais velho/irmão mais novo, as relações entre indivíduos de diferentes linhagens do mesmo clã e que tenham uma diferença de idade muito marcante são também mais fáceis e mais viáveis do

que aquelas entre indivíduos que pertençam a linhagem diferentes no interior do mesmo clã mas que tenham relativamente a mesma idade. Isto ficou claro quando mostramos as relações entre membros do clã *Iwagudu*, *Bokodori* e *Apiborege* (p. 83).

Ao que parece isto ocorre porque a relação que existe entre um indivíduo mais novo e um indivíduo mais velho já é, por si só, marcada pela desigualdade e assimetria (vide a respeito da idade como critério de classificação o artigo de Zarko Levak: *Older/Young Brother Relationship Among the Bororo*). Não há, entre estas pessoas, espaço para ambiguidades: há uma situação de fato e que é incontestável, ou seja, uma é mais velha do que a outra. Mesmo que a pessoa mais nova pertença à linhagem considerada mais importante, o aspecto determinante na relação será a idade cronológica de cada uma.

O mesmo já não ocorre quando as pessoas envolvidas têm aproximadamente a mesma idade e pertencem ao mesmo clã mas a diferentes linhagens. É muito comum que não haja um consenso estrito quanto a maior ou menor importância desta ou daquela linhagem (7). Na medida em que o relacionamento entre estas pessoas é evitado, evitam-se conflitos e disputas em torno do prestígio de cada uma das linhagens.

7. E como mostrou Levak no artigo acima citado, esta dúvida quanto a ordem hierárquica das linhagens de um mesmo clã é também estratégica pois permite que todos possam assumir as diferentes atribuições designadas às linhagens.

Os novos vínculos criados pelos rituais se sobre-
põem a outros já existentes entre pessoas envolvidas. O que
ocorre então, é que passa a haver entre os indivíduos relações
advindas de diferentes instâncias, muitas vezes com conteúdos
diversos (direitos e deveres, abordagens, terminologia de tra-
tamento). A ênfase maior ou menor num ou noutro tipo de rela-
ção vai depender do momento ou da situação social em que es-
tas pessoas se encontrem. Numa aldeia que conte em média com
120 indivíduos, pode-se imaginar que é bem alto o número de
relações que elas podem manter entre si.

Existe um tipo de relação entre os Bororo que se de-
nomina iadu (segundo a EB I: ía, outro; du, suf. {um outro}
- companheiro, amigo, representante de uma alma). Havia em
1975, na aldeia do Tadarimsna, um Bororo do clã dos *Apiborege*,
um homem muito engraçado e que estava sempre fazendo fanfarro-
nices. Certo dia este homem saiu para caçar, meteu-se pelo ma-
to e sumiu. Passaram-se cerca de quatro meses e nada dele apa-
recer. Sua mulher considerou-o morto, queimou todas as coisas
dele (como se faz normalmente, quando morre um indivíduo) e ar-
rancou seus cabelos em sinal de luto. Só muito tempo depois é
que este homem voltou a aldeia e contou o que havia acontecido:
perdera-se no mato, passou algum tempo desacordado, provavel-
mente em virtude de um tombo, passou fome e finalmente chegou a
uma casa onde lhe deram de comer. Chegou a ir até Jarudori on-
de encontrou seu pai, com quem passou algum tempo. Quando
voltou ao Tadarimana a surpresa de todos foi enorme e resolve-

ram realizar um ritual pela sua chegada. Sua mulher cortou-se toda, tal como fazem nos funerais, chorou ritualmente, e um homem *Bokodori*, portanto da metade oposta a sua, pintou o recém-chegado, passando os dois a se tratarem de *iadu* (o termo é recíproco).

Neste mesmo dia passaram a ser *iadu* um homem *Paiwoe* e um *Baadojeba*, pois este último havia sido ferrado no pé por uma arraia e quase morrera. O homem *Paiwoe*, ensinado por um outro *Paiwoe* fez para o *Baadojeba* um *oieigo* (segundo a EB II é um canto que indica tristeza, saudade ou alegria) e pintou-o. Durante o ritual a mãe do indivíduo *Baadojeba* entoou o choro ritual.

Um homem pode ter vários *iadu*. Aquele mesmo homem *Apiboregedu* que havia sumido era *iadu* de um *Baadojeba*, chefe da aldeia do Córrego Grande, que havia sido mordido por uma tucanguira (formiga). O homem *Apiboregedu* matou uma tucanguira, deu-a para o *Baadojeba* e os dois passaram a se tratar de *iadu*.

Os *iadu* não são necessariamente de metades opostas, embora o sejam preferencialmente. Havia no Córrego Grande dois homens *tugaregedu*, um *Paiwoe* e um *Apiboregedu* que se tratavam por este termo, também por causa de uma arraia que havia mordido um deles. O outro matou uma arraia e deu-a para o que havia sido mordido.

Como se vê pelos casos narrados, a relação entre dois

indivíduos que passam a se tratar de *iadu* estabelece-se quando um deles, depois de passar por uma situação muito próxima a morte, recupera, por assim dizer, o seu próprio corpo e a sua própria alma e, neste sentido, é como se ele nascesse de novo. O outro indivíduo, que passa a ser seu *iadu* é uma lembrança viva de sua "quase morte" e de seu "retorno" ao mundo dos vivos, é alguém que não deixou que o evento "passasse em brancas nuvens" pois vingou o ofendido abatendo um animal semelhante aquele que havia causado a ameaça e pintou o ofendido ritualmente.

Macabro com o ofendido.

Note-se que a pintura corporal é um dos principais recursos utilizados pelos Bororo para a caracterização da identidade social de um indivíduo. É por isso que durante este ritual o *iadu* deve pintar seu companheiro, pois não importa apenas recuperar o corpo e a alma de um indivíduo mas, antes de tudo, reaver e restituir-lhe a identidade social que se viu ameaçada. E na visão de mundo Bororo esta identidade social só pode ser pensada e estabelecida através de uma relação de oposição e complementaridade. É através de outro, do meu outro, que eu me identifico.

A relação entre os *iadu* é marcada pelo respeito; segundo um informante os *iadu* passam a se tratar como se fossem irmãos, "quando tem alguma coisa, comida, anzol, flecha, ele dá, mas sem cobrar".

Poderíamos invocar aqui, a título de comparação, a

amizade formal entre os Kraho. Manuela Carneiro Cunha, num ensaio sobre a amizade formal e o companheirismo, como elementos formadores da identidade social Kraho diz:

"... porque se pede ao amigo formal que sofra o mesmo dano físico da vítima original, queimadura, picada de marimbondo, ou de formigão, senão porque inflingir o dano ao antônimo é duplicar, reiterar a negação e o ataque, e recobrar assim a integridade inicial, que fora atingida" (1979:34).

É possível, ao meu ver, estabelecer uma comparação entre o amigo formal entre os Kraho e o *iadu* entre os Bororo. Ambas são relações que envolvem distância e respeito; ambas são relações que implicam em solidariedade, aspecto este que é formalmente estabelecido. Como mostrou Carneiro da Cunha, a amizade formal intervém nos "ritos de iniciação e fim de resguardo do assassino, quando os amigos formais permitem a reintegração de um Kraho segregado do convívio social e, eventualmente, sua instauração em uma nova ordem social". (1979:32). Também o *iadu* Bororo, como vimos nos exemplos acima, reintegra o indivíduo que estava perdido ou que foi fisicamente ameaçado.

O amigo formal Kraho tem um campo de ação muito próximo aquele que entre os Bororo é desempenhado pelo *iadu*, pelo *iorubadare* (preceptor do iniciando) e pelo *aroe maiwu* (representante de um morto). No entanto, tenho a impressão de que a diferença entre estas relações que os Bororo estabelecem

e a do amigo formal Kraho consiste menos no fato de serem três instituições entre os Bororo e uma única entre os Kraho, e mais no princípio lógico que as impulsionam. Entre os Kraho

"o amigo formal seria o que contradiz, nega evita e inverte seu parceiro, e que lhe abre assim um campo pessoal,... de certa maneira único, diferenciado, e sobretudo provido de uma dinâmica própria; em suma, como um sujeito" (1979:38).

Assim, entre os Kraho a

"alteridade é posta e não dada" (idem 36, grifo da Autora).

Ao contrário, entre os Bororo é esta alteridade dada que deve ser "recuperada" para que a identidade se constitua. Assim, os *iadu* devem ser de clã diferentes e preferencialmente de metades opostas, o *aroe maiwu* é alguém da metade oposta a do morto, o *iorubadare* pertence à metade oposta a do iniciado.

Por isto entre os Bororo o *iadu* não deve sofrer o mesmo dano físico que aquele sofrido pelo indivíduo com quem ele travou a relação, e sim abater um animal igual aquele que causou o dano. Entre os Bororo o princípio que entra em ação para o estabelecimento destas relações é o que poderíamos chamar, na falta de melhor termo, de 'representação' (ou então substituição), que é aliás, o termo utilizado pelos próprios Bororo em português, para traduzir estas relações. Ou seja, o *iadu* é o indivíduo que representa um outro, que é tal qual o outro a ponto de ambos se tratarem como se fossem irmãos. A relação entre irmãos envolve, para os Bororo, uma identidade de substância (pessoas que tem o mesmo sangue) e uma identidade

Handwritten note:
"iadu" = "homem"
"aroe maiwu" = "sangue"

social pois são indivíduos que pertencem ao mesmo clã. Neste sentido, quando dois indivíduos passam a manter entre si a relação de *iadu* e a se tratarem como se fossem irmãos, eles estão 'recuperando' uma diferença dada (são pessoas de clãs diferentes) e assumindo uma identidade, sendo este o aspecto da relação que é artificialmente construído, exatamente ao contrário do que ocorre com os Kraho. Veremos posteriormente que é também este o princípio que entra em ação no funeral, quando se escolhe o *aroe maiwu* do morto.

Dentre todos os rituais que permeiam o cotidiano da vida social Bororo o funeral é, fora de dúvida, o que mais solicita e absorve um maior número de pessoas. O funeral é também o mais longo de todos os rituais e o mais elaborado: envolve praticamente todas as pessoas da aldeia e um vasto ciclo de atividades que incluem caça, pesca, cantos, refeições coletivas na casa dos homens, jogos, danças, etc. Sobre o funeral falaremos detalhadamente no próximo capítulo.

Aqui é importante ressaltar que os grafos indicam um maior número de relações (trocas, visitas, favores) exatamente a partir da casa a que pertencia o indivíduo que havia falecido naquele ano. Assim, em 1971 a casa que apresenta uma maior concentração de relações é a casa H, a casa *Baadojeba Arua*, a que pertencia Horácio, falecido naquele ano. Em 1973 pude presenciar os funerais de dois indivíduos, um *Bokodori* e um *Baadojeba Jerigi Otogiwu*, que pertenciam, respectivamente, às casas B e A, as que apresentam, neste ano, um maior número

de relações. Em 1973 a morte de uma criança *Iwagudu*, filho do casal que morava na casa L, intensifica as relações dos membros da casa.

Os grafos mostram também um maior número de relações rituais entre indivíduos que são afins: H/WB, H/WZH, W/HZ. Veja-se nos grafos as relações de Candido (C2), um homem do clã dos Aroroe, de muito prestígio, casado com Cácia, uma mulher Bokodori. Ele recebeu *morí* de Quartín (Q4), um homem Bokodori, e de Gumercendo (G13), um homem Baadojeba casado com uma mulher Bokodori. Em 1975 morre o filho de Lais (L1) e Lineu (L2), este último filho de Candido (C2) e a partir daí intensificam-se as relações rituais entre eles. Cácia (C1) é a mulher Bokodori casada com Cândido (C2) (o homem Aroroe); suas principais relações rituais se dão com Irene (I3) e Irma (I4), mulheres Aroroe, portanto do mesmo clã de seu marido. Cácia tem também relações rituais com Inácio (I8), um rapaz do clã dos Aroroe (Inácio havia matado uma coruja para Cácia (C1) que pintou-o em retribuição).

As relações entre parentes consanguíneos (*iwobe*) são em geral menos ritualizadas do que as que ocorrem entre afins. Parentes consanguíneos podem ser escolhidos como representantes de um morto (*aroe maiwu*) mas isto é raro pois há na organização social Bororo uma tendência centrípeta que faz com que os indivíduos estabeleçam alianças fora de seu grupo de origem. Em virtude do padrão uxorilocal de residência os *iwobe* mais próximos de um homem casado moram numa outra casa. E esta

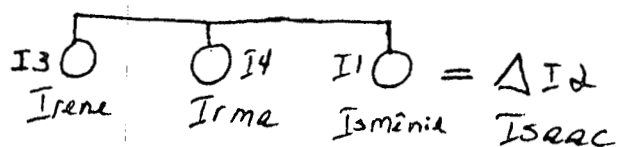
é em geral a casa que ele mais visita; Quartin (Q8) um homem *Bokodori* estava sempre visitando Camila (C3), uma mulher *Bokodori*, Bolivar (B7) um homem *Kie* frequentemente visitava Gervasio (G6) uma mulher *Kie*, irmã da mãe de Bolivar. Um homem casado raramente visita outras casas que não aquelas em que moram seus *iwobe* (ao contrário das mulheres que estão sempre se visitando); suas relações sociais tendem a ocorrer na casa dos homens ou no pátio da aldeia. A razão disto é o fato de que a casa Bororo é, como já foi visto, um campo social nitidamente feminino.

D. O Tempo e a Transformação das Relações Sociais

Os grafos permitem perceber que as relações sociais entre os indivíduos podem ou não apresentar estabilidade e constância ao longo dos anos. Acompanhamos, por exemplo, as relações que os membros da casa I, dos *Aroroe*, mantêm com membros da casa J do clã dos *Iwagudu*, e com membros da casa L, também dos *Iwagudu*. A casa J era dos *Iwagudu cõreu* até 1971 e em 1973, com a morte da última representante mulher dos *Iwagudu cõreu* passa para os *Iwagudu Kujagureu*. Na verdade havia uma outra mulher *Iwagudu cõreu*, uma velha do Perigara, mas como ela pertencia a outra aldeia, sempre morou no posto. A casa L sempre foi ocupada pelos *Iwagudu Kujagureu*.

CASA I

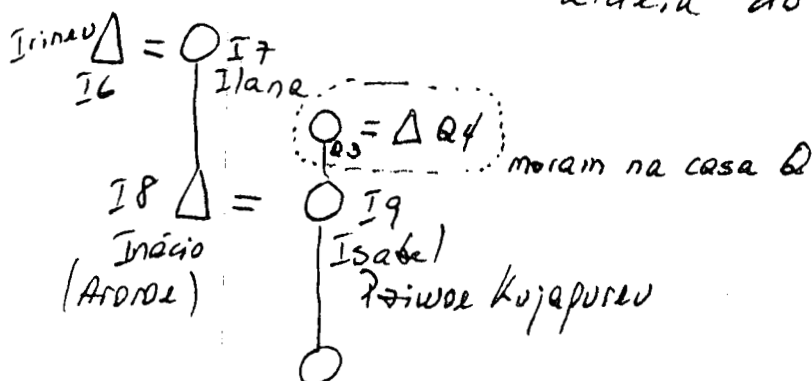
1970/1971



1973/1975

I4 = Δ I5
Irma Ivan

- I3 mudou-se para a CASA C (C.9).
- I2 mudou-se para a CASA G (G.10).
- I1 mudou-se para a aldeia do Tadenimane.



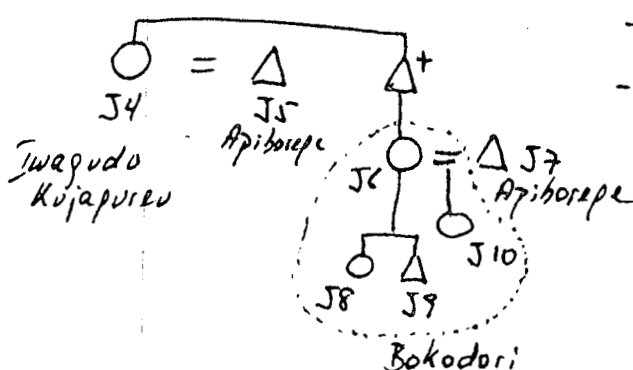
CASA J

1970/1971

J1 Iwagudu Eoreu

J3 Baadojeba Jerigi
Otojiu

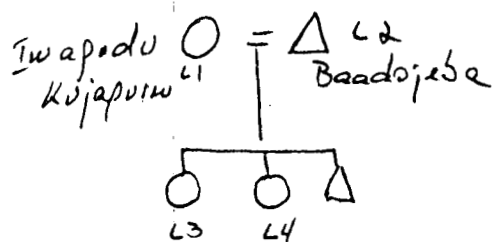
1973/1975



- J1 morreu em 1971
- J3 mudou-se para a CASA A (A.7)

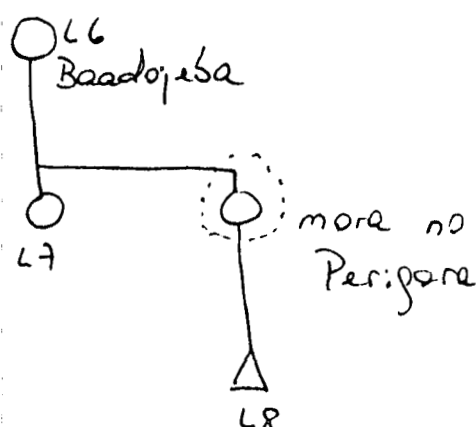
CASA L

1970/1971



1973/1975

Todas estas pessoas e



De 1970 a 1973 é muito marcante a relação que a casa I mantém com as casas J e L - as mulheres se visitam quase que diariamente. Como já vimos anteriormente, estas casas pertencem a clãs adjacentes, os chamados "encostados". Em 1975 a casa I passa a abrigar mais 4 elementos, e já em 1973 Inácio (I8), um rapaz Aroroe, casa-se com Isabel (Q6) uma mulher Paiwoe (que passa a ser I9). Inácio (I8) e Isabel (I9) ficam morando na casa I pois na casa Q (a que pertencia Isabel (Q6); portanto a casa que eles deveriam ocupar se seguissem o padrão uxorilocal de residência) eles não eram aceitos, por se-

rem ambos tugaregedu o que constitui um casamento "errado" e também porque Inácio não se dispunha a trabalhar para Quartim (Q4), marido da mãe de Isabel (é costume que após o casamento o genro passe a trabalhar para seu sogro ou para o marido da mãe de sua esposa). As relações entre a casa I e alguns membros da casa Q passam a ser extremamente negativas. Note-se ainda que Ivan (I5) é *Paiwoe cõneu* e a casa Q é ocupada pelas mulheres *Paiwoe Kujagureu*. Várias vezes ouvi críticas a Ivan (I5) por parte de Quira (Q3) (mãe de Isabel) no sentido de que ele, como tio materno de Isabel, deveria impedir, e não promover o casamento entre ela e Inácio, já que eram ambos da mesma metade. Mas, ao que parece, Ivan estava realmente interessado no casamento pois assim sua mulher, Irma (I4), poderia contar com Isabel e Quaresma (filha de Isabel) para lhe ajudarem na casa. Acrescente-se ainda o fato de que Inácio era antes casado com Carmem (C7), uma mulher *Bokodori*, parente de Quartim (Q4), que se ressentiu com a separação.

A casa J também passa a abrigar em 1973 mais uma família: uma mulher *Bokodori* Justina (J6), seu marido *Apiboregedu* Jofre (J7) e os 3 filhos de Justina. A relação entre a casa I e a casa J continua em 1975, no entanto, passa a ser mais importante a relação que Justina e seus filhos mantêm com a casa P, dos *Apiboregedu*, clã a que pertence Jofre (J7). Na verdade, como Justina é uma mulher *Bokodori*, deveria estar morando na casa D e ela era de fato muito criticada, principalmente pelas mulheres da casa D por morar num espaço reservado aos tugarege (o caso de Justina foi explicado nas pgs. 82-83).

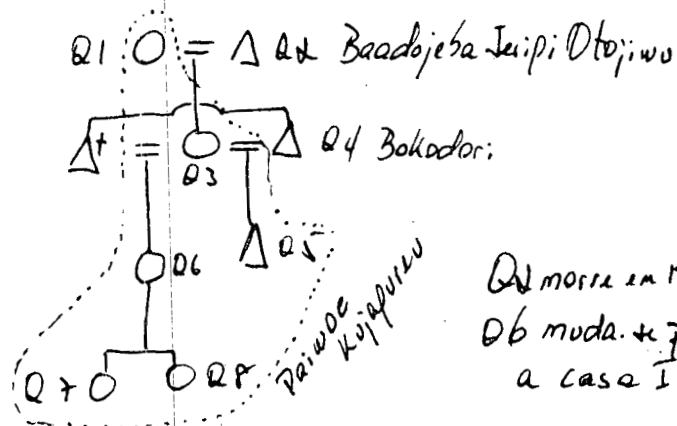
Falemos finalmente sobre as transformações ocorridas na casa L. Em 1975 esta casa passa a abrigar duas mulheres Baadojeba Luciana (L6) e Liane (L7) e o neto de uma delas Livio (L8), todos da aldeia do Perigara. A vinda destas mulheres Baadojeba para a casa L, dos Iwagudu, foi arranjada por Lineu (L2), um homem Baadojeba que queria alguém para ajudar Lais (L1) (sua mulher, Iwagudu Kujagureu) que tinha acabado de dar à luz. Esta mudança das mulheres Baadojeba para uma casa Iwagudu vem confirmar duas tendências muito comuns entre os Bororo. Em primeiro lugar, pessoas vindas de outra aldeia raramente ocupam o espaço da aldeia reservado ao clã a que pertencem; é só depois de um período de adaptação que a mudança se faz (em 1977 estas mulheres já haviam se transferido para a casa Baadojeba). Em segundo lugar, como veremos no próximo capítulo, o parto de uma mulher é uma situação em que há participação ativa das mulheres que pertencem ao clã do pai da criança. A partir de 1975, através destas mulheres Baadojeba, expandem-se as relações de todos os membros da casa L para a casa G, dos Baadojeba, o que não ocorria antes de 1975. As relações entre a casa L e a casa I tornam-se bem menos frequentes.

Os grafos mostram, portanto, que as relações entre a casa I e as casas J e L são importantes até 1973, quando estes três grupos passam por um processo de reorganização interna muito grande. Percebe-se também que praticamente inexistem relações entre as casas J e L, ambas do clã Iwagudu. A única re

lação que verifica é entre Luiza (L3), uma menina Iwagudu e a casa J, em 1973; também neste ano ocorrem trocas simétricas entre estas duas casas, mas são trocas entre Justina (J6), a mulher Bokodori e Lais (L1), uma mulher Iwagudu. Não há, portanto, relações entre as mulheres Iwagudu, Lais (L1), Julia (J1) e Judith (J4).

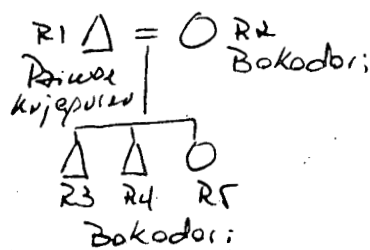
Tomemos mais um exemplo para mostrar como se transformam, ao longo dos anos, as relações entre indivíduos de diferentes grupos domésticos. Analisemos as relações que os membros das casas Q e R (dos Paiwoe Kujagureu) mantêm com os membros da casa P (dos Apiborege), da casa I (dos Aroroe) e com membros da casa C (dos Bokodori).

CASA Q 1970/1971



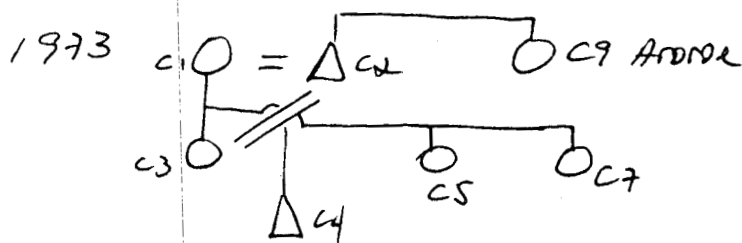
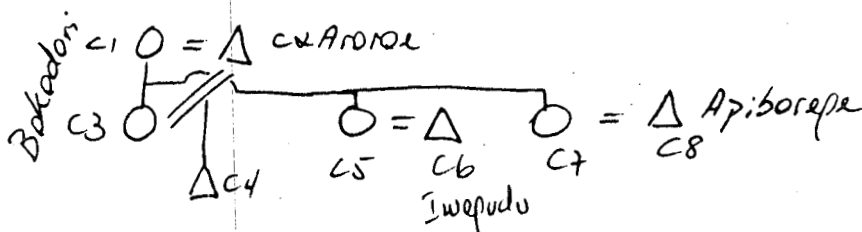
1972

Todas as mais



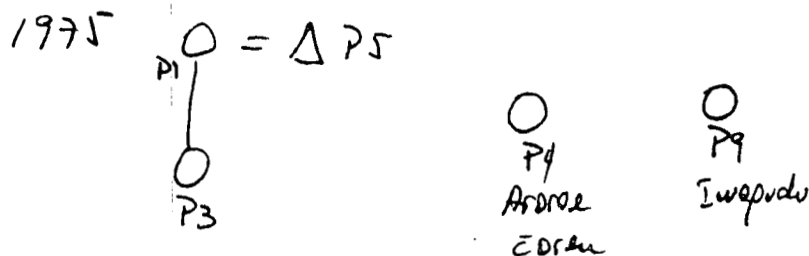
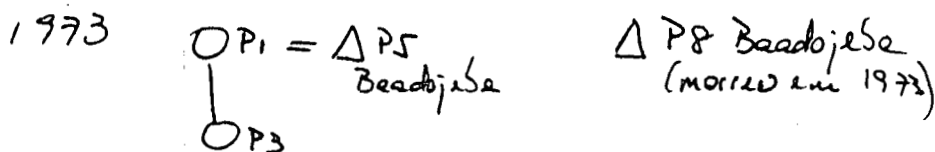
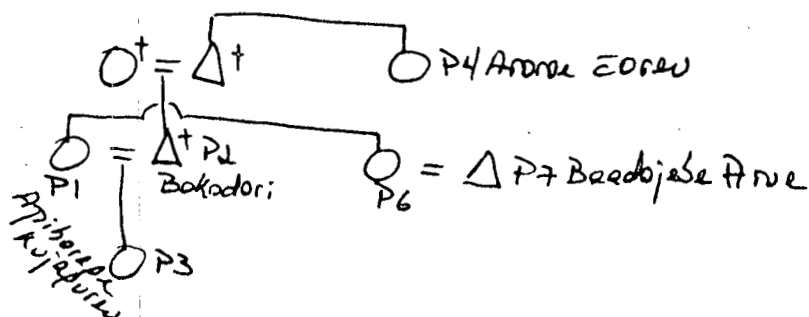
Q2 morre em 1973
Q6 muda-se para a casa I (I9)

CASA C 1970/71



$\Delta = \bigcirc$ Aroroe
C10 C11
Bokodori

CASA P 1970/1971



Quando fui para a aldeia do Córrego Grande pela primeira vez, em 1970, foi com os membros da casa Q que mais mantive contacto. Durante um bom tempo era como se esta fosse a minha casa na aldeia e pude acompanhar de perto as relações que este grupo doméstico mantinha com outros.

Entre 1970 e 1971 são muito boas as relações que os membros da casa Q mantêm com praticamente todas as outras casas da aldeia. Quira (Q3) e seus filhos estão sempre na casa I dos Arora. São também importantes as relações que Quira (Q3) e Quartin (Q4) mantêm com a casa C, dos Bokodori; eles sempre visitam Cácia (C1) e Camila (C3), duas mulheres Bokodori,

da mesma linhagem que Quartin (Q4). Cândido (C2), homem *Aro-ro* casado com Cácia (C1), mantém relações rituais com Quartin. Há, além disso, boas relações entre Quira e Palmira (P6) uma mulher *Apiborege*: ambas estão sempre se visitando e trocando favores.

Em 1973 volto à aldeia e encontro na casa Q uma situação muito diferente da anterior. Quirino (Q2) um homem *Baadojeba Jerigi Otogiwu*, pai de Quira, havia falecido há pouco tempo e estavam realizando seu funeral. As relações dos membros da casa Q limitam-se aos seus *wobe* mais próximos: os *Bokodori* e os *Jerigi Otogiwu*. Quira, a mulher *Paiwoe* que estava de luto pela morte de seu pai mantém relações com as seguintes pessoas: Justina (J6) (uma mulher *Bokodori*). Aracy (A7) (mulher *Jerigi Otogiwu*), Beth (B6) (mulher *Bokodori* e Carla (C5) (uma mulher *Bokodori*). Quartin marido de Quira, faz inúmeros favores para seu cunhado (WB) Raul (R1), um homem *Paiwoe* vindo da aldeia do Perigara.

Na casa Q havia uma tensão muito marcante. Os Bororo vivem a morte de um parente de um modo muito intenso durante os rituais e, nesta época, com "os nervos a flor da pele" manifestam-se também as relações negativas (queixas, intrigas, roubos, rompimento de relações, etc.) que antes não podiam ser facilmente percebidas.

Em 1973 eram péssimas as relações entre a casa Q e a casa P dos *Apiborege*. Pierina (P1), uma mulher *Apiborege*

havia sido escolhida para ser mãe ritual do finado Quirino, e como tal, ela deveria fazer o grande cesto de palha onde seriam guardados os ossos do morto depois de enfeitados. Irineu (I6), um homem do clã dos *Apiborege* que morava na casa I, havia sido escolhido para ser *aroe maiwu*, o representante do morto, aquele que deverá caçar um grande animal e dá-lo como *mori* aos parentes do morto.

Neste interim Isabel (I9), uma mulher *Paiwoe*, filha de Quira, resolve se casar com Inácio (I8), um rapaz *Aroroe* da casa I, portanto alguém que, como ela, é também *tugarege*. A mãe de Inácio é casada com Irineu (I6), o homem *Apiborege* que havia sido escolhido como *aroe maiwu* morto. (ver as relações de parentesco no gráfico à página 103-104).

Quira e Quartin começam a se indispor com todo mundo. Como vimos anteriormente, elas não aceitam o casamento entre Isabel e Inácio. Além de serem ambas da mesma metade, Inácio não quer trabalhar para Quartin. Por outro lado, as relações entre Quira e Pierina (P1) vão de mal a pior. Quira está sempre acusando Pierina de ser fofoqueira, falar mal dos outros e de não ter se dedicado com capricho a fazer o cesto onde seriam colocados os ossos de Quirino.

A tensão entre estes grupos atinge tal ponto que Pierina, a mulher *Apiborege* que havia feito o grande cesto resolve queimá-lo a se desincumbir de qualquer obrigação ritual. Isabel vai morar na casa I e posteriormente ela e seu marido

Inácio mudam-se para a aldeia do Tadarimana. Irineu (I6), o homem *Apiborege* que havia sido escolhido para ser *aroe maiwu* do morto muda-se para sua roça, bem distante da aldeia.

Os membros da casa Q, principalmente Quira, criaram um tal clima de desagrado na aldeia que a única possibilidade de continuar o funeral de Quirino era distribuir os diferentes papéis cerimoniais entre seus próprios membros. Quira (filha de Quirino) e Quartin (genro de Quirino) passam a ser, respectivamente, mãe e pai rituais do morto. Raul (R1) (um homem *Paiwoe*), filho de Quirino é designado *aroe maiwu* do morto e conseqüentemente passa a ser filho ritual de Quira e Quartin (que como se ve pelos gráficos de parentesco são irmã e cunhado de Raul).

Em 1975 a casa Q estava queimada e todos os seus membros haviam se mudado para a casa R. Quira (que ao se mudar para a casa R passa a ser R7) continua com relações muito negativas com a casa I dos *Aoroe*. As relações entre Quira e Quartin e a casa C, que até 1973 eram muito próximas, passam a ser negativas. Lembre-se que Cândido (C2) é um homem de muito prestígio do clã dos *Aoroe* e parente das mulheres da casa I. O que ocorreu é que a relação entre a casa C e a casa Q (e posteriormente R) foi contaminada pelas relações negativas entre Q e I.

Em 1977 voltei ao Córrego Grande e lá não encontrei nenhum dos membros da casa Q ou da casa R. Todos haviam se

mudado para a aldeia do Tadarimana. Minha hipótese é que durante o funeral aguçaram-se tensões anteriores que não eram facilmente perceptíveis. Pouquíssimas pessoas mantinham boas relações com Quira e ao recusar o cesto feito pela mulher Apibo rege ela estava também descartando a possibilidade de criação de laços com todo um grupo de pessoas. Sua atitude foi tal que ela acabou restringindo as novas relações que seriam criadas a partir do funeral de seu pai a elementos que já faziam parte de seu grupo doméstico. A partir daí só restava uma alternativa aos membros deste grupo doméstico que se fechara sobre si: mudar de aldeia.

A que conclusões se pode chegar, tendo em mãos os dados apresentados ? A conclusão mais evidente é a de que a relação que membros de um grupo doméstico mantêm com outros depende de vários fatores: em primeiro lugar da organização interna dos membros de uma mesma casa. Numa fase de reorganização do grupo doméstico, - quando da introdução de novos elementos na casa, de novos casamentos entre membros do grupo, ou quando morre um dos indivíduos que pertencia ao grupo doméstico, - as relações externas que o grupo mantêm tendem também a passar por um processo de mudança. Se o grupo incorpora pessoas de outros clãs, haverá expansão das relações de todos os seus membros para com os grupos a que pertencem as pessoas que foram incorporadas. E, de modo inverso, uma pessoa tende a manter diferentes relações dependendo do grupo a que ela se filia. Um exemplo disto é o caso de Aracy (J3) que só mantém relações

7.9.0.0
muito mais
inteligente
relações da
mesa com o
grupo e com
outros grupos.

com a casa I enquanto ocupa um espaço adjacente a ela. Esta relação deixa de existir quando Aracy muda-se para a casa A, que de fato e de direito lhe pertence (Aracy é uma *Baadojeba Jerigi Otojiwu*).

Percebe-se também que só é possível ter uma idéia das relações que um grupo doméstico mantém com outro quando se tem uma noção muito clara do que está ocorrendo em toda a aldeia. Como se viu pela análise dos grafos, vínculos de diferentes tipos ligam os indivíduos distribuídos pelas várias casas da aldeia. Isto quer dizer que se eu não tenho boas relações com a casa I, e se há fortes relações entre a casa I e a casa C (indivíduos do mesmo clã moram nestas duas casas) existe uma grande probabilidade de que também não sejam positivas as minhas relações com a casa C.

E. Tensões, Conflitos e Fofocas

Só quem já esteve numa aldeia indígena consegue aqui latar o clima de tensão, intrigas e fofocas que por vezes passa a mobilizar a atenção de praticamente todas as pessoas da aldeia. A própria disposição circular das casas ao redor de um pátio (o bororo) e de uma casa central (*baïmanagejewu*) já favorece uma situação em que todos sabem da vida de todos, sendo que esse "todos" são pouco mais de 100 indivíduos convivendo diariamente em íntima proximidade espacial.

Todas as casas da aldeia tem duas portas quase que

centrais, uma que dá para o pátio e uma que dá para os fundos da casa. É em frente a esta porta que as mulheres passam a maior parte do tempo quando estão em casa. Aí elas cozinham, fazem artefatos, conversam e principalmente, acompanham tudo o que ocorre na aldeia - quem foi buscar lenha ou alimentos na roça, que mulheres foram juntas tomar banho, quem entrou na casa de quem, que homens entraram ou saíram da casa central. Quando as coisas não estão ao alcance da vista, as paredes de palha de que são feitas as casas facilitam muito a chegada das notícias.

Rapidamente espalham-se os comentários, que em geral se referem a quebra de normas de conduta por alguém. Forma-se na aldeia uma rede de informações ligando e opondo as pessoas envolvidas. As vezes tudo termina nos comentários que vão diminuindo e perdendo o interesse. As vezes, pelo contrário, o clima de tensão vai chegando a um tal ponto que é necessário uma atitude pública e formal para que a vida possa retomar seu ritmo normal.

"Quando sai muito fuxico e o macauã canta de noite é porque algum Bororo velho vai morrer", dizia uma velha mulher Bororo.

Fofocas, escândalos, redes de intrigas, tem sido, nos últimos anos, objetos de análise de vários antropólogos. Em "Gossip and Scandal" Gluckman faz um estudo retrospectivo de como o tema foi tratado por vários autores e procurar retomar

as conclusões de Herskovits, que faz uma análise mais aprofundada da fofoca como mecanismo de manutenção dos valores morais de uma sociedade. Em seu artigo Gluckman pretende mostrar a fofoca como parte integrante da vida social cotidiana de qualquer sociedade.

"Their importance is indicated by the fact that every single day and for a large part of each day, most of us are engaged in gossiping" (p. 308) (8).

A fofoca tem, segundo Gluckman, importantes virtudes:

"Clearly they maintain the unity morals and values of social groups. Beyond this, they enable these groups to control the competing cliques and aspiring individuals of which all groups are composed. And finally, they make possible the selection of leaders without embarrassment" (p. 308).

Apesar de ser item constante de toda e qualquer sociedade a fofoca é um processo culturalmente determinado, com regras estabelecidas e que quando não observadas pode levar as pessoas a sofrerem sérias sanções. Wolf Bleek em "Witchcraft, gossip and death: a social drama" resume as 5 principais características da fofoca tal como vem sendo analisada por vários antropólogos: (1976:527)

1. Reforça as normas.

2. É transmitida entre membros de um grupo.

8. Para uma análise interessante sobre a fofoca na nossa sociedade atual vide José Angelo Gaiarsa: Tratado Geral sobre a Fofoca: uma análise da desconfiança humana. Summus Editorial, São Paulo, 1978.

3. Gira em torno de pessoas que tem uma relação social muito próxima.
4. Ser alvo de fofoca é indicativo de importância social.
5. A fofoca é utilizada em prol de interesses pessoais.

Em 1975, durante a pesquisa de campo que realizei na aldeia do Córrego Grande, havia um clima de tensão muito forte. Além disso, nesta época o chefe do Posto Indígena da FUNAI estava ausente; no posto havia apenas a irmã do chefe de posto e que atuava como professora.

Este fato é importante porque atualmente é impossível uma análise da vida da aldeia que não leve em conta a situação de contacto que vivem os Bororo. É importante ter em mente que o Posto Indígena exerce grande influência entre os índios. Em primeiro lugar porque é aí que se instala o reduto da sociedade nacional. A atuação dos elementos do P.I. serve como modelo de um dos modos de ser do "civilizado". Os índios tem plena consciência de que este não é o único estilo de vida possível fora dos padrões da aldeia, mas este é, no entanto, o mais próximo e aquele com o qual eles mais convivem. Neste sentido o Posto Indígena serve como um dos pontos de referência para a conceituação de dois modos de ser: índio/não índio, ou ainda, da oposição nós/outros.

A atuação do Posto Indígena como modelo de estilo de vida é aparentemente contraditória pois age em dois sentidos o

3. Gira em torno de pessoas que tem uma relação social muito próxima.
4. Ser alvo de fofoca é indicativo de importância social.
5. A fofoca é utilizada em prol de interesses pessoais.

Em 1975, durante a pesquisa de campo que realizei na aldeia do Córrego Grande, havia um clima de tensão muito forte. Além disso, nesta época o chefe do Posto Indígena da FUNAI estava ausente; no posto havia apenas a irmã do chefe de posto e que atuava como professora.

Este fato é importante porque atualmente é impossível uma análise da vida da aldeia que não leve em conta a situação de contacto que vivem os Bororo. É importante ter em mente que o Posto Indígena exerce grande influência entre os índios. Em primeiro lugar porque é aí que se instala o reduto da sociedade nacional. A atuação dos elementos do P.I. serve como modelo de um dos modos de ser do "civilizado". Os índios tem plena consciência de que este não é o único estilo de vida possível fora dos padrões da aldeia, mas este é, no entanto, o mais próximo e aquele com o qual eles mais convivem. Neste sentido o Posto Indígena serve como um dos pontos de referência para a conceituação de dois modos de ser: índio/não índio, ou ainda, da oposição nós/outros.

A atuação do Posto Indígena como modelo de estilo de vida é aparentemente contraditória pois age em dois sentidos o

postos. Dependendo da situação ele aparece para os Bororo como um modelo a ser evitado e contestado; por vezes é um modelo que vários aspiram poder imitar. Na medida em que uma das "virtudes" da fofoca é a reafirmação de certos valores morais do grupo (critica-se ou se faz fofoca sobre aqueles que se afastaram ou negaram estes valores) e na medida em que ela serve como elemento de caracterização de um grupo por oposição a outro, fica clara a importância do Posto Indígena como um dos elementos de compreensão do processo pelo qual tensões, conflitos e fofocas são criados, veiculados e resolvidos.

Gostaria de narrar um "caso" que presenciei em campo e que se estendeu pelos três meses em que permaneci na aldeia do Córrego Grande, em 1975. Duas mulheres Bokodori descobriram que estavam grávidas do mesmo homem. Uma delas Waldomira (W13) morava no Posto Indígena, a outra, Justina (J6) na aldeia.

Wladimir (W15) estava casado com Justina. Como ele era um Apiborege ambos estavam sempre na casa P, onde morava a irmã da mãe de Wladimir. Justina ficou grávida e antes do nene nascer eles se separaram. Wladimir (W15) mudou-se para a casa W e lá passou a ser visto e tratado por todos como marido de Waldomira, que também ficou grávida. A fofoca começou a se espalhar quando descobriram que a criança de Waldomira iria nascer antes que a de Justina.

Pierina (P1), uma mulher Apiborege, tia de Wladimir

(W15), era muito ligada a Justina (J6). Enquanto eles estavam casados Justina estava sempre na casa P cozinhando e ajudando Pierina nos afazeres domésticos. Depois que eles se separaram Pierina continuou como aliada de Justina e lhe contava tudo o que sabia de seu sobrinho, tudo o que ela presenciava no posto: as relações entre Wladimir e Waldomira e os presentes que ele dava para Waldomira, etc.

Por outro lado, Wladimir contava com o apoio das mulheres da casa G, principalmente Genoveva (G14), uma mulher *Bokodori* e Gabriela (G16), uma mulher *Baadojeba*. Estas mulheres iam muito ao posto e passavam o dia na casa W com Waldomira e Wininha (W9), mãe de Waldomira, e que estava casada com um homem *Kie*.

Observando-se os grafos da aldeia percebe-se que a casa J está localizada na metade pertencente aos tugarege. Já nos referimos, em páginas anteriores à situação criada pelo fato de Justina (J6), uma mulher *Bokodori* e portanto da metade *ecerae* ocupar um espaço que não lhe pertencia. Mas, em parte devido a este fato mesmo, Justina (J6) contava com o apoio das mulheres *tugarege*. Além de Pierina (P1) (*Apiborege*) ela era também aliada de duas mulheres *Aroroe*: Paulina (P4) e Ida (I11).

Era infundáveis os comentários que corriam de ambos os lados; havia inclusive rumores de que Justina (J6) iria dar uma surra nas mulheres da casa G. Como em todos os lugares

rumores e boatos espalham-se facilmente e de repente todas se sentem ofendidas ao saber o que uma disse que a outra disse e que todos já estão sabendo o que foi dito. Porque se aquilo que uma disse que a outra disse é verdade, então realmente normas morais foram quebradas e as ofendidas não tem como enfrentar a opinião pública. O escândalo deve ser esclarecido, rumores dissipados e as acusações feitas publicamente.

Como diz Gluckman:

"... the struggles between villagers are not fought openly in committee meeting until crises are reached" (p. 312).

Entre os Bororo este tipo de conflito é resolvido de forma muito diferente, conforme se trate de homens ou mulheres envolvidos no diz que disse. Os homens afirmam suas posições e reestabelecem seu prestígio através das "puxações de história", como eles mesmos dizem. As mulheres através da aca reação.

Cada linhagem Bororo se originou de alguns ancestrais que eram espécies naturais consideradas insignificantes, como o sapo, besouro, larvas, traça, etc. (vide Crocker 1967:117-118 e Levak 1971: 142-145). Estes ancestrais viviam de forma totalmente inadmissível segundo os padrões de comportamento Bororo estabelecidos posteriormente, mas ainda num tempo mítico. Inúmeros mitos falam destes ancestrais: o que eles fizeram, como eles viviam, o que comiam, como deram origem as linhagens, etc.

O conhecimento dos mitos, das tradições e das formas de etiqueta Bororo é indispensável para que um homem venha a ter prestígio e ser respeitado. É assim que em casos de disputa sairá vencedor aquele que melhor demonstrar conhecimento acerca das origens da linhagem do outro. Em forma de discurso são trocados insultos mútuos, um mostrando ao outro que ele não passa de uma insignificante espécie natural, tal como seu ancestral. Por isso os Bororo relutam tanto em narrar estes mitos. Eles são a sua arma para disputas e além disso se alguém do clã dos *Apiborege*, por exemplo, fica sabendo que um outro contou um mito a respeito de seu clã, terá todo o direito de ir tomar satisfações desta pessoa.

Por outro lado, quando são mulheres as envolvidas nas fofocas, e quando elas atingem a dimensão de escândalo, a solução é uma espécie de assembléia feminina. Segundo uma das mulheres que estava envolvida no caso o objetivo da "assembléia" é fazer com que as pessoas parem de comentar sobre as outras pelas costas, e digam na frente o que tem a dizer. De ambos os lados são chamadas testemunhas, e o evento pode durar até 4 horas.

O encontro das mulheres envolvidas foi realizado na casa D, o que por si já é significativo, uma vez que é esta a casa que Justina (J6) deveria estar ocupando, e não a casa J. Na frente da casa foram colocadas várias esteiras e aí as mulheres começaram seus discursos. As duas mulheres mais velhas, uma *Bokodori* Denise (D1) e uma *Baadojeba* Gorete (G11) fi-

zeram longos discursos aconselhando Justina (J6) a mudar de aldeia, ir para o Tadarimana, onde morava seu irmão materno. Falaram também as outras mulheres presentes: Genoveva (G14) e Gabriela (G16), Irma (I4) e Dilma (D2). Note-se que o encontro era muito formal e realizou-se em frente a casa D, e não dentro dela, para que todos pudessem ouvir o que ia ser dito. Nas outras casas da aldeia havia um clima de silêncio para que se pudesse escutar atentamente o que estava acontecendo.

Talvez fosse interessante elucidar alguns dados que estão por trás deste caso aparentemente tão corriqueiro. Este caso foi escolhido exatamente porque ele permite perceber vários elementos que entram em jogo na atuação dos grupos domésticos.

Sobre a necessidade das pessoas ocuparem os espaços que tradicionalmente lhes cabem na disposição das casas da aldeia já falamos bastante. E são os homens e mulheres mais velhos de cada clã que mais insistem neste fato. Outro ponto importante é que toda a história gira em torno da disputa de duas mulheres Bokodori por um homem Apiborege.

Wladimir (W15) é Apiborege Kurugugua

Justina (J 6) é Bokodori Ecerae Arogia Kaigu

Waldomira(W13) é Bokodori Ecerae Inokuri

Há entre os Bororo uniões matrimoniais mais e menos valorizadas. Assim, segundo um informante, é considerado bom o casamento entre Bokodori Inokuri e Apiborege Kurugugua,

mas não é muito valorizado o casamento entre *Bokodori Kaigu* e *Apiborege Kurugugua*, "porque *Kaigu* é maior que *Kurugugua*". (a respeito de preferências matrimoniais entre os Bororo vi de Viertler 1976:218-240). De acordo com esta informação seria mais interessante o casamento entre Wladimir (W15) e Waldomira (W13).

Por outro lado, é fácil entender por que Pierina (P1), *Apiborege Kurugugua* tia de Wladimir (W15), manteve tão firmemente sua aliança com Justina (J6). Enquanto os dois estavam casados ela podia contar com o trabalho de duas pessoas, o que era muito importante para a manutenção de seu grupo doméstico, principalmente quando se sabe que na casa P moravam, em 1975, Pierina (P1) e seu marido, já mais velho, a filha de Pierina (P1) e Paulina (P4), uma velha mulher *Aroroe* que não mais trabalhava. Na hora em que Wladimir (W15) realmente estabilizasse suas relações com Waldomira (W13) ele passaria a morar definitivamente na casa W, situada no posto indígena, e com isto a casa P perderia dois importantes elementos. Lembre-se ainda que durante a primeira fase do casamento o homem deve trabalhar muito para os parentes de sua esposa, não lhe sobrando tempo para se dedicar aos parentes de seu grupo de origem. Como Justina (J6) vivia sozinha, Wladimir (W15) poderia continuar trabalhando para a casa P, sem ter que dividir seus esforços entre seus parentes afins e seu grupo de origens.

Do lado da casa W o caso se desenrolou de modo um pouco diferente. Waldomira (W13) é filha do primeiro casamen-

to de Wininha (W9). Atualmente Wininha (W9) estava casada com Walter (W10), um homem do clã dos Kíe. Como se sabe, é muito comum entre os Bororo um homem manter relações sexuais com uma mulher e com a filha desta mulher de um casamento anterior. Este tipo de relação, embora muito frequente não é publicamente valorizado. Havia rumores, no posto e na aldeia, de que a criança que Waldomira (W13) estava esperando era de Walter (W10) (marido de Wininha (W9), e não de Wladimir (W15).

Ora, é bem sabido que este tipo de relação - de um homem com a filha de sua mulher - não só não é comum entre os "civilizados" como é considerado tabú em muitos lugares. Quando se sabe que a casa W está localizada no Posto Indígena, e não na aldeia, pode se imaginar toda repercussão negativa que esta relação traria para os membros da casa W. Neste sentido era fundamental para este grupo doméstico que se estabilizasse a relação entre Waldomira (W13) e Wladimir (W15), e que Wladimir assumisse a paternidade sobre a criança.

Finalmente, para que se possa ter uma compreensão mais global do caso narrado, é preciso que se conheça a posição de Walter (W10) nesta história toda. Walter é um homem do clã dos Kíe e que tem pouco mais de trinta anos, ou seja, está numa categoria de idade que deve participar ativamente da esfera jurídica e ritual da aldeia. Mas na aldeia dificilmente Walter conseguiria se impor. Walter é fanfarrão e debochado, características de personalidade que não coincidem com aquelas preconizadas pelo padrão ideal do homem Bororo. Mas

9

além disso Walter desconhece os mitos e tradições Bororo, o que o diminui muito perante outros homens da aldeia de sua idade. Por outro lado, Walter domina alguns elementos do mundo não Índio: fala português, lê, escreve e faz contas razoavelmente bem, sabe lidar com o gado e é ele quem assume o lugar de encarregado do posto na ausência deste.

Como não conseguia se afirmar na aldeia, foi estratégica a sua mudança para o Posto Indígena. Os Índios que moram no posto tem um bom relacionamento com o pessoal da FUNAI que aí reside, gozam também de um certo prestígio. É claro que este é um prestígio que se insere num outro sistema de valores - o do mundo "civilizado" - mas que não pode ser considerado. Ocorre que para se manter uma posição de prestígio neste outro mundo há que se obedecer as regras do jogo, que no caso excluem a possibilidade de casamento entre um homem e aquela que neste outro sistema é sua enteada. Daí a importância da formalização do casamento entre Waldomira (W13) e Wladimir (W15).

F. Conclusões

Como se viu no decorrer deste capítulo a casa Bororo constitui o ponto central da sociabilidade cotidiana. Ela é o espaço onde se circunscreve a comunidade de substância, constituída por aqueles indivíduos que compartilham de uma substância física comum, dos mesmos alimentos e do mesmo teto. A

casa, abrigo desta comunidade de substância, se subdivide internamente em espaços distintos, apenas diferenciáveis quando se observa os locais das atividades mais privadas de cada família nuclear: comer, procriar e formir. Cada um destes espaços constitui um campo onde a substância física compartilhada promove uma identidade ainda maior entre as pessoas, que passam a observar resguardo quando uma delas se encontra em uma fase crítica da vida e que exige determinados cuidados, como veremos no capítulo seguinte.

A casa se transforma de modo análogo às transformações por que passam seus membros, e a própria distribuição dos espaços sociais da casa Bororo reflete a maneira que eles tem de perceber a sua realidade social. Novos espaços são criados para uma mulher solteira que se casa, para famílias que vem de outra aldeia e que se transferem para a casa. Embora haja de fato uma identidade entre as pessoas que moram numa mesma casa, a identidade maior é aquela que se verifica entre pessoas de uma mesma família nuclear, pelo fato delas trocarem entre si substâncias vitais portadoras de *nakare* (Crocker 1967: 55) como sangue, semen, sangue menstrual e leite materno. Daí o fato destas famílias ocuparem espaços distintos no interior da casa.

A casa Bororo é normalmente repleta de objetos mas durante as primeiras fases de um funeral, em que se observa luto rigoroso, a casa fica praticamente vazia. Além disso, a casa é também expressão do luto de seus membros; na casa dos

enlutados a porta e a janela que dão para o centro da aldeia devem permanecer fechadas. A marginalidade a que são submetidos os enlutados se reflete, assim, na própria casa onde eles moram.

Tudo o que pertenceu a um indivíduo deverá ser destruído após sua morte e evidentemente a sua casa não poderia escapar: também ela deverá ser queimada. Neste sentido, é possível ver a casa Bororo como uma das expressões materiais do gênero de vida deste povo. Se a morte põe fim a um homem concreto, também sua casa deverá desaparecer. No entanto, assim como a identidade social de um indivíduo deve permanecer após sua morte, através do *aroe maiwu* (representante social do morto, sobre quem falaremos no capítulo seguinte), também a categoria social que aquela casa representa deverá permanecer. Uma nova casa será então construída naquele mesmo espaço.

A casa é o local onde moram pessoas concretas, mulheres, homens e crianças. Mas ela é, antes de tudo, o espaço que representa uma categoria social, a linhagem, unidade básica para a compreensão da organização social Bororo.

O âmbito doméstico entre os Bororo está, como se viu, profundamente relacionado à situação matrimonial dos membros de cada um dos grupos domésticos, a mortes, a ajustamentos interindividuais e por isto mesmo esta é uma esfera que se transforma rapidamente sob o ponto de vista do contingente demográfico, das pessoas que moram numa determinada casa durante um certo período de tempo.

Se a vida social Bororo é assim tão fluida, como a análise dos grafos aponta, como é possível pensar a continuidade de desta sociedade ?

Creio que para entendermos os elementos básicos da estrutura social Bororo teremos que nos deter numa análise das várias fases que compõem o ciclo da vida de um indivíduo. Veremos como a sociedade Bororo 'constroi' os seus indivíduos conferindo-lhes uma identidade que é continuamente afirmada e reelaborada. Procuraremos mostrar como certos processos de transformação permitem pensar a continuidade da vida social Bororo e veremos qual o papel do grupo doméstico neste processo.

CAPÍTULO IV

O CICLO DA VIDA BORORO (*)

1. Da Natureza Para A Cultura

"A MULHER SABE QUE ESTÁ GRÁVIDA QUANDO SENTE NOJO DE ALGUM PEIXE OU BICHO", (Benedita Bokodori, C. G., 1975).

Em geral não sabem ao certo quando a criança irá nascer, mas às vezes contam as luas. É importante que a mulher grávida esteja morando com seu marido para que ele possa satisfazer seus desejos. Dizem que quando a mulher sente vontade de comer carnes de peixe ou de animais de caça a criança será do sexo masculino; se, ao contrário, preferir comer mel, cocos

(*) Neste capítulo detenho-me apenas nos dados recolhidos por mim e que não constam da literatura, ou então aqueles que são indispensáveis para a análise do grupo doméstico. Seria muito exaustivo repetir os dados sobre o ciclo de vida do indivíduo e que são abundantes na literatura sobre os Bororo, (vide entre outros, Crocker 1967, EBI e Viertler, 1972).

e frutos do mato nascerá uma menina. Esta previsão já antecipa o tipo de atividade que a criança terá durante a vida pois na divisão sexual de trabalho entre os Bororo são os homens que caçam e pescam, enquanto as mulheres se dedicam às atividades de coleta.

A dieta de uma mulher grávida envolve algumas particularidades: os alimentos a serem ingeridos devem ser moles e não duros, prescrição que provavelmente está associada à própria constituição do corpo da criança que está sendo formada (que enquanto feto ainda não tem ossos duros e fortes). Todas as carnes, de caça e de peixe, (com exceção da carne de boi que só recentemente passou a ser consumida), - devem ser cozidas ou moqueadas. De modo algum a mulher grávida e aquele que é considerado pai da criança que está para nascer, devem consumir carne assada, pois isto acarretaria manchas azuis no corpo da criança. Frutos do cerrado também devem ser cozidos e não assados, pela mesma razão.

Depois que a criança nasce há preferências por líquidos doces. "Eu não queria tomar mate, tomar café, só trem-doce", me dizia uma mulher do Córrego Grande. Segundo meus dados de campo, esta preferência por alimentos doces ocorre após o parto e não durante a gravidez, como parece sugerir Crocker (1967:60-61). As bebidas doces são o alimento dos *aroe*, e é interessante que esta preferência surja após o parto, pois é a partir deste momento que se inicia o longo processo de inserção da criança na esfera da cultura, associada aos *aroe*, como veremos logo a seguir.

Note-se o papel sociológico fundamental desempenhado pela alimentação nesta fase em que um novo indivíduo está para vir ao mundo (9). É observando a sua reação frente a certos alimentos que uma mulher se dá conta de sua condição de grávida; preferências alimentares são indicativas do sexo da criança que está para nascer; e são as prescrições alimentares (itens a serem consumidos e itens que devem ser rigorosamente evitados) que asseguram a boa formação da criança. Frente a estes dados é impossível não lembrar das afirmações de Lévi-Strauss que mostra a culinária e os padrões alimentares como forma universal de atividade humana e ao mesmo tempo como uma linguagem na qual cada sociedade traduz inconscientemente a sua estrutura, e a especificidade de sua cultura. (Lévi-Strauss, C.: O Triângulo Culinário. IN L'Arc Documentos, São Paulo, 1978). Evidentemente os padrões alimentares tem papel de destaque desde a gravidez pois é já a partir deste momento que se inicia o processo de criação de um indivíduo, não como mero ser biológico, mas como alguém que deverá portar uma identidade étnica.

"São as mulheres da parte do pai que vem ajudar a mãe a dar a luz. As irmãs da mãe ajudam um pouco só, mas não vai no peso. A mais velha da gente do pai é escolhida para cortar o cordão umbilical seja a criança homem ou mulher".

A criança passará a chamar esta mulher de *imarugo*, -

9. Crocker (1967:57 e 59) enfatiza também o papel do odor, *jerimaga*, na procriação, como elemento associado aos estados de transição.

sendo os termos recíprocos *irago* e *iwagedu*, conforme o sexo da criança. Depois que *irago* e *iwagedu* crescerem deverão tratar *imarugo* com muito respeito:

"mata bichos e leva para ela, vai apanhar água e lenha, dar-lhe banho. Se *imarugo* é casada *irago* e *iwagedu* fazem tudo para os dois". (Ugo, C.G., 1971).

O papel desempenhado pelas mulheres do lado paterno é muito importante. Esta importância se verifica não só no nível ideal, daquilo que é verbalizado como a maneira correta de agir, mas também na prática. Todas as vezes que fui ao campo pude observar a participação destas mulheres durante o trabalho de parto e posteriormente, no ritual de nominação da criança.

Muitas vezes ocorre que o pai da criança que está para nascer não mora mais com sua mulher e frequentemente, em caso de divórcio, ele se transfere para uma outra aldeia. Este fato de modo algum impede a participação das parentes da criança pelo lado paterno, e muitas vezes esta participação se acentua na ausência do pai.

A presença destas mulheres é tão importante que quando está para dar a luz a mulher que mora numa aldeia longe das parentes de seu marido chega a transferir-se para perto destas mulheres, mesmo que esta outra aldeia seja muito distante. A meu ver a participação destas mulheres por ocasião do nascimento de uma criança está relacionada a importância que os

Bororo atribuem às alianças entre membros de diferentes clãs e a partir daí a importância atribuída a patrilateralidade e idealmente de diferentes metades (apenas idealmente, já que nem sempre a exogamia de metades é seguida).

Esta relação de aliança que leva ao nascimento de uma criança, pode e deve ser vista em vários níveis distintos. Em primeiro lugar a concepção de uma criança envolve a união de algo que se poderia denominar de forças vitais e que os Bororo designam pelo termo *rakare*.

"It is *rakare*, as found in semen and menstrual blood which forms the fetus" (Crocker 1967:55).

Na teoria Bororo da reprodução humana é a aliança entre um homem e uma mulher que levam a formação de uma criança, pois ambos desempenham na procriação um papel ativo, não cabendo a mulher a condição de mero receptáculo do feto, como parece ser o caso em outros grupos indígenas (10). Além disso homem e mulher devem copular muito para intensificar o *rakare* da criança que está para nascer, não sendo necessário que o homem seja o mesmo (Crocker 1967:55-56).

A procriação envolve também a união de duas entidades sobrenaturais: o *bope*, entidade ligada a natureza, e *aroe*,

10. Com relação aos Tupinamba, por exemplo; Florestan Fernandes diz que eles subestimavam o papel desempenhado pela mãe durante a gestação. Cita Gabriel Soares (p.370) "as mães não põem de sua parte mais que terem guardado a semente no ventre, onde se cria a criança". (1963:170).

entidade eminentemente cultural. Segundo Viertler (1978 3-4)

"A formação do feto é associada a uma entidade sobre natural, o *bope* ..."

e mais adiante,

"O crescimento do feto está associado ao *bope* em função do respeito demonstrado pela progenitora e seu marido com relação a um conjunto de regras ligadas a alimentação e ao intercuro sexual".

Na criação do homem deve haver necessariamente uma associação entre estas duas entidades pois o homem é, por excelência, a síntese dialética destas duas esferas, natureza e cultura. Ressalte-se ainda que este componente "natural" do homem não é o "natural universal", algo que seja atributo de todo e qualquer indivíduo da espécie humana. Também aqui a natureza é mediada pela cultura, é uma natureza elaborada e pensada a partir de certos padrões eminentemente culturais. Em outras palavras, é já a partir do feto que se inicia a elaboração de um indivíduo social, e é por isso que o substrato natural, orgânico deste indivíduo deve ser "construído" observando-se certos cuidados já desde a gravidez.

Se enquanto feto o indivíduo está mais associado ao *bope*, à esfera da natureza, ao nascer ele deverá ser incorporado ao domínio da cultura. Esta inserção neste novo domínio é um processo gradual que se consubstancia durante o ritual

de nomeação, quando a criança receberá um nome de *aroe* (11). A partir do momento que um indivíduo recebe um nome ele passa rã a ser formalmente portador de uma identidade social que o qualifica como membro de um grupo. Dizemos também que é a par tir deste momento que se verifica a sua incorporação no domí nio da cultura porque esta passagem se dá através de todo um processo, relativamente longo, e que se expressa, fundamentalmente, a partir da manipulação do próprio corpo da criança. As sim que o bebê nasce as mulheres passam a massagear-lhe o ros to, acentuando as características fisionômicas do grupo: pres sionam as bochechas, fazendo saltar as maçãs do rosto, afinam o nariz e pressionam a testa, fazendo sobressair a região das sobrancelhas. Agem como que completando, ou reafirmando cultu ralmente o molde fornecido pela natureza.

Todo o cuidado deve ser tomado com as outras partes do corpo da criança e que ela abandona ao nascer. A placenta (*jegu*, que os Bororo traduzem como "companheiro da criança") deve ser enterrada no mato pela mulher que atuou como partei ra, e o cordão umbilical deverá ser enterrado dentro da ca sa da criança. Uma mulher do Córrego Grande me disse que seus dois primeiros filhos morreram porque ela perdeu o cordão um bilical deles e não mais os achou.

Depois que nasce a criança é logo pintada de verme-

11. O processo de elaboração da identidade social se desen volve e se reafirma durante a vida do indivíduo, e a gesta ção constitui o primeiro momento deste longo processo.

*a existência já se sente a partir da gravidez: "Entendo 2 kvari, sem contar
aquele, o meu velho, que morreu" (na verdade nem chegou a nascer, a mãe
teve um aborto)*

lho, com uma pasta feita de urucu. É difícil não cair na tentação de especular a respeito desta primeira pintura que recebe o corpo da criança.

Quando Crocker se refere aos elementos que contem *rakare* (força vital) - leite, semen, sangue, sangue menstrual - percebe-se que estes elementos são ou brancos ou vermelhos. Para que a criança seja formada é necessário que ela incorpore dois destes elementos: semen e sangue menstrual. Ao nascer todo o seu corpo deve ser recoberto de vermelho, pois agora, é o sangue o elemento que indica que é uma criança portadora de força vital.

Por outro lado esta é uma pintura comum a todos os recém-nascidos, independentemente do clã a que pertençam. É uma pintura que neste contexto caracteriza vida (os próprios Bororo afirmam que ela é feita para que a criança cresça forte). É só com a nominação que a criança receberá uma pintura diferenciada, com padrões que a caracterizam como membro de um clã específico.

O nascimento de uma criança ocorre tradicionalmente no mato, longe das casas e da aldeia. Este é o local mais adequado para uma mulher dar à luz pois até o nascimento a criança está intimamente associada ao mundo da natureza, ao *bope*. E como diz Levak (1971:176):

"Outside the village is the domain of the animals and Bope... big trees with their dark shadows are the favorite places of Bope".

Seguindo a mesma linha de raciocínio, a nomeação só poderia ocorrer no centro da aldeia, pois com o nome a criança não é mais um ser indiferenciado (tal como a natureza). Ainda segundo Levak (1971:176), a aldeia é:

"A place cleared of trees and brush, in contrast to its surroundings, the plaza is the setting of the most important ceremonies and the domain of men and Aroe ... It is a social, not a wild, place".

Todos os autores que escreveram sobre os Bororo são unânimes em afirmar que está é uma sociedade que não enfatiza nem o nascimento, nem o casamento, afirmação que se baseia na ausência de rituais que formalizem estas duas fases do ciclo da vida. Esta é uma visão que se origina de uma análise centrada na esfera pública e jurídica da vida social e que não leva em conta aquilo que as pessoas vivem como fases importantes no seu dia a dia. É uma visão que não consegue captar as pessoas, já que se prende a normas e formalizações do cotidiano. Nestas análises o foco central é a esfera masculina, aquilo que é de domínio público e que ocorre no centro da aldeia.

Eu, no entanto, tive a oportunidade de conviver de perto com inúmeras mulheres grávidas e quatro crianças nasceram enquanto eu estava na aldeia (uma delas nasceu morta). É claro que o parto em si é um momento de extrema privacidade. Mas a partir do instante em que a criança é levada para a aldeia ela realmente passa a ser o centro das atenções e tema invariável das conversas femininas. Na casa do recém-nascido o entra e sai

é constante, e neste momento surgem os inevitáveis comentários sobre a vivência do parto de cada uma das mulheres, sobre as feições do recém-nascido (que pode, segundo os Bororo, incorporar traços fisionômicos e de temperamento dos diferentes homens com quem a mulher manteve relações sexuais). São nestas conversas que se reafirmam as várias crenças ligadas ao nascimento de uma criança:

"Quando o bebê custa a espirar é porque os pais vão custar a ter outro filho".

"Quando o primeiro filho é mulher os pais ficam logo velhos, mas quando o primeiro filho é homem não".

"Quando uma criança morre não demora num um ano ela volta de novo na outra" (Meruri, 1972).

Como veremos no decorrer deste capítulo todas as fases da vida de um indivíduo afetam diretamente a composição do grupo doméstico a que ele pertence. O nascimento do primeiro filho de um casal é uma destas fases pois implica na criação de um novo espaço físico e social no interior da casa. A elaboração deste espaço delimita a existência de um novo grupo social que passa a manter entre si laços de substância (Da Matta, 1976): sangue menstrual e semen que se misturam para a formação da criança. A delimitação deste grupo se dá também através da dieta alimentar que deverá ser seguida pelo casal (e apenas por eles). Até o nascimento do primeiro filho o pai permanece durante muito pouco tempo em casa de sua esposa e as relações entre eles são apenas ocasionais. O casamento tende a se

estabilizar apenas a partir do momento em que eles tem um filho, e como veremos posteriormente esta estabilidade tem uma duração relativamente curta.

Como vimos nos capítulos anteriores o grupo doméstico atua como o bastidor daquilo que é depois formalizado e oficializado pela esfera jurídica, política e ritual da sociedade Bororo. Neste sentido o nascimento de uma criança é de fato um momento crucial para este grupo pois ele é a expressão de uma aliança que opera, como tentamos mostrar, em vários níveis. Em primeiro lugar no nível das forças vitais do ser humano - homem e mulher - já que segundo a teoria Bororo da reprodução ambos desempenham papel ativo na procriação, contribuindo com *rakare* (semen e sangue menstrual) para a formação do feto.

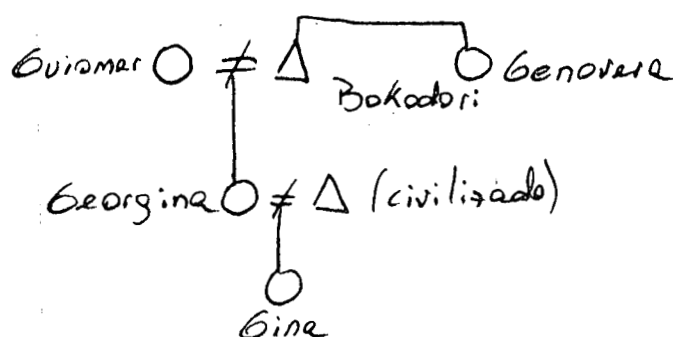
Esta aliança se expressa, em segundo lugar, no nível social e cultural: a criança representa e união entre membros de diferentes clãs. Note-se que neste nível a aliança se dá entre um homem e uma mulher mas apenas na medida em que eles são representantes de grupos - no caso clãs e mais especificamente linhagens - que se unem. É a partir desta perspectiva - que se deve entender a intensa participação das mulheres aparentadas ao pai da criança, pois a manutenção da aliança depende não do pai mas de todo o grupo a que ele pertence (12).

12. Na aldeia do Córrego Grande eram inúmeros os casos de crianças que recebiam atenção especial de seus parentes do lado paterno, muito embora seus pais tivessem se separado, as...

É por isso também que os filhos de um casal não asseguram necessariamente a estabilidade do casamento de seus pais - a relação que um indivíduo mantém com os parentes de sua mãe e de seu pai independem do fato do pai continuar ou não morando com sua mulher.

A criança expressa, finalmente, uma aliança entre duas entidades sobrenaturais ligadas a natureza e a cultura. Crocker (Marital Discord... p. 33) enfatiza a visão que os Bororo tem dos seres humanos como "at once natural entities and as elements of social categories". Esta aliança se processa a partir da formação do fato, associado ao bope, espírito da natureza, e culmina com o ritual de nomeação, quando ao receber um nome de aroe a criança é inserida no reino da cultura.

... vezes antes mesmo da criança nascer. Uma destas crianças, filho de uma mulher Bokodori e de um homem Paiwoe, estava sempre na casa da irmã de seu pai (este se transferira para o Perigara antes de seu filho nascer) onde almoçava e tinha suas roupas costuradas. Em 1974 mudou-se para o Córrego Grande uma família só de mulheres, vindas do Perigara. Georgina e Gina ficaram morando na casa G pois Genoveva (G14) é irmã do pai de Georgina, e ela se achava na obrigação de cuidar das duas "para ninguém vir a dizer depois que o pai não cuidou". Como vimos na página 57, (capítulo III) esta relação com os parentes paternos perdura por toda a vida do indivíduo.



2. Nominação

"TEM QUE POR LOGO O NOME NA CRIANÇA, SENÃO ELA MORRE" (Gilda, Córrego Grande, 1973)

O nominador é escolhido entre os parentes da mãe da criança.

"O *iedaga* tem que ser irmão mais velho, mais novo da mãe, gente dela... Se é *cerade* que nasceu, o *iedaga* tem que ser *cerade*. O *iedaga* é quem escolhe o nome. O pai de vez em quando usa a parte do nome dele. Geralmente é o mais velho dos irmãos da mãe que vai ser o *iedaga*". (Ugo, Córrego Grande, 1971).

"Criança não pode ficar muito tempo sem nome, não é bom", disseram-me vários informantes. Assim, logo depois que a criança nasceu, seu pai sai para caçar. Ao voltar deverá destrinchar os animais de forma tradicional e pedir a sua mulher que os cozinhe. As diversas partes cozidas serão distribuídas a alguns homens escolhidos pelo pai da criança e que pertencem a mesma metade que ela. Todos estes homens terão o direito de dar um nome a criança, como forma de retribuir as carnes recebidas (Canajô, Córrego Grande, 1975). Apenas alguns animais podem ser oferecidos nesta ocasião: mutum, jacu, arara vermelha e azul, gavião, pato selvagem, tucano, tatuê, macaco, bugio, quati e certos peixes (13). Não tive a oportu-

13. São os seguintes os animais que podem ser oferecidos: ...

nidade de averiguar com os Bororo quais os critérios que presidem a escolha destes animais mas nenhum deles consta da lista de alimentos do bope que se encontra em Viertler (1976: 271).

Como mostramos anteriormente, a associação com o bope ocorre durante o período da gestação; ao nascer a criança deverá ser gradativamente incorporada à esfera da cultura, daí não escolherem como oferendas carnes de animais que constituem o alimento do bope, como a coruja ou a anta, por exemplo. Além disso, os Bororo associam o bope à feiura, característica que não combina com os recém-nascidos, considerados bonitos, principalmente quando enfeitados para a nomeação.

Às vezes não é possível realizar o ritual de nomeação logo após o nascimento da criança:

"Filho de Isabel e Inácio morreu sem nome, porque Cândido e Cácia ainda estavam com sentimento de Camila que tinha morrido e estavam esperando acabar".

... apo, tucano (Ramphastus toco) dos Kie; rea, tatuete (Tatu novemcinctus) dos Baadojeba ceb.; juko, macaco (Cebus gen.) dos Paiwoe; pai, bugio; kudobo; quati (Nasua nasua) dos Aroroe; kufe, mutum (Crax alector) dos Iwagudu; parigogo, jacu (Penelope boliviana); nabure, arara vermelha (Psittace chloroptera) dos Aroroe; kuido, arara azul (Psittace caerulea) dos Paiwoe; trubare, pato selvagem dos Paiwoe; kuru-gugua (Milvago chimango) dos Apiborege e karo, designação genérica de peixe. As partes que podem ser oferecidas são as seguintes: boe utori, barogo utori (perna), boe bozona, barogo bozona (coxa) boe utabora (penis), boe pororo, barogo pororo (anus), boe morora, barogo morora (coluna vertebral), boe jura, (costelas), apo kubaró (barriga), apo morora (colo), apo içoru (clavícula), apo itouia (biceps), apo otogora (parte inferior do braço), apa a barura (nuca), apo okwa (pescoço), apo aura (cabeça).

O funeral Bororo é extremamente longo. A sua primeira fase - a partir do momento em que o indivíduo morreu, até o enterro definitivo dos ossos - pode durar de dois a três meses. Durante este tempo nenhuma criança poderá receber nome. Funeral e nomeação são rituais que não podem ser executados simultaneamente. É preciso que o 'morto seja despachado', que ele seja transferido para sua nova categoria - a de *aroe* - e passe a morar no mundo das almas, para que só então novos indivíduos sejam, através da nomeação, incorporados ao mundo dos vivos (14).

"Com o *porodo* (a perfuração) e o *iedo* (a nomeação), a criança passa da tutela do *bope* para a do seu *iedaga* (padrinho, tio materno associado a chefia clânica) cujo primeiro oráculo é representado pela proclamação do seu nome no meio do bororo" (Vier-
tler 1976:106).

A nomeação é uma cerimônia de importância fundamental para o indivíduo por diversas razões: em primeiro lugar por que ela representa a sua entrada formal na sociedade Bororo, como membro de um clã específico. É por isso que durante o ritual de nomeação, *Bakorokudu*, o chefe ritual da aldeia, que representa o espírito *Bakororo* desempenha um papel importante no seu canto ele narra as aquisições de *Baitogogo*, herói cultural que institui as bases da sociedade Bororo. É Crocker quem assinala:

-
14. Um único ritual é realizado durante o funeral: o de iniciação dos meninos. Mas aí não se trata da introdução de novos indivíduos, mas sim da capacitação social de indivíduos que já fazem parte da sociedade Bororo.

"... it is *Bakororo*, the founder of Bororo society, as well as the *iedaga*, representative of the paramount social unit, the clan, who give membership in the society through giving a name" (1967:80).

A nomeação é também importante porque ela demonstra e reafirma a paternidade social sobre a criança. Em 1975 assisti ao ritual de nomeação da primeira filha de uma menina *Apiborege*. O pai da criança era um rapaz *Bokodori* que bem antes de sua filha nascer já tinha se separado e mudado para uma outra aldeia. O papel de pater foi publicamente assumido pelo avô da criança (MF) que lhe confeccionou um *kiogwaro* (enfeite de cabeça usado durante a nomeação e que deve ser feito pelo pai da criança). Por outro lado, durante o ritual houve intensa participação das mulheres *Bokodori* (foram elas que enfeitaram a criança com resina e penas brancas), já que o genitor da criança pertencia ao mesmo clã que elas. Este fato mostra a importância destes dois papéis (pater e genitor) para um indivíduo e que podem ou não ser desempenhados pela mesma pessoa. Mesmo que o pai biológico (genitor) não esteja presente a relação da criança com o seu clã fica assegurada publicamente pela participação destas mulheres (15).

A nomeação em si não afeta diretamente a composição do grupo doméstico. A reorganização do grupo já ocorreu, como mostramos atrás, a partir do nascimento da criança. O parto e

15. Com relação à descrição do ritual de nomeação vide Crocker 1967:76-85; com relação aos nomes Bororo, sua escolha, formação e significado vide Viertler 1976:105-143.

os momentos que se seguem a ele fazem parte do cotidiano da vida social Bororo, e particularmente, do cotidiano da vida social feminina. Por outro lado, a nomeação é um momento formal em que a sociedade Bororo reconhece a inclusão de um novo membro em seu quadro. Durante o ritual a participação das pessoas não se dá enquanto membros de tal grupo doméstico e sim enquanto membros de clãs e linhagens específicas.

Como lembramos anteriormente a atuação do grupo doméstico não se verifica na oficialização ou formalização pública dos eventos sociais e sim na articulação destas duas esferas: pública e doméstica. Neste sentido a nomeação aparece como sequência necessária do nascimento, do "vir ao mundo" - durante o ritual são sintetizadas e formalizadas, de modo bastante claro, tanto a origem da sociedade Bororo como a sua continuidade, através da sua reprodução humana e social.

A nomeação é o primeiro referencial que a sociedade Bororo fornece a um indivíduo para que ele possa se localizar e atuar socialmente. Como diz Leach (1976:33):

"El ritual... sirve para manifestar el estatus del individuo en cuanto persona social en el sistema estructural en que se encuentra en el momento actual".

E mais adiante, continua o autor (pg. 37):

"La estructura que se simboliza en el ritual es el sistema socialmente aprobado de relaciones "adequadas" entre los individuos y entre los grupos".

após o vir do
nos organizamos
na sociedade
antidade grupo pido

Durante o ritual de nomeação a mãe da criança e sua avó materna ocupam o centro do pátio da aldeia. Este é o único momento em que uma mulher ocupa tal posição, reservada em outras ocasiões aos homens chefes de clã e cantadores. É significativo que este único momento seja o da nomeação; neste ritual se reafirmam a importância sociológica da mulher e da matrilinearidade (Crocker 1967:80) e a importância da patrifiliação, através das mulheres aparentadas ao pai da criança. A própria ornamentação da criança já é indicativa da ênfase que os Bororo atribuem a aliança entre clãs e à complementaridade entre os sexos. Ao entrar para a sociedade dos heróis culturais Bororo a criança deve ter na cabeça o *boe etao bu* (com motivos indicativos do clã a que ela pertence) feito pelas mulheres do clã de sua mãe, e o *kiogwaro* feito pelo homem que assumirá para a criança o papel de pater e com motivos do clã a que ele pertence.

3. Casamentos e Separações

Casamentos e separações constituem os eventos predominantes do cotidiano da vida social Bororo. Ninguém melhor do que os próprios informantes para explicar como eles ocorrem.

Encontrei em 1972, na Missão Salesiana do Meruri um homem já de idade, muito conhecido pelo fato de dominar o português. Conversando com ele pude saber dos atributos que constituem a imagem ideal do homem Bororo, aquele que é procurado como "bom partido" e que os pais de uma menina gostariam de ter como genro.

"Os pais já ve se o rapaz é bom para caçar, para pescar, para cantar *Bakororo*, para falar, se fala manso (não é raivoso). Desde pequeno os pais vã ve o rapaz para casar com a filha. Antes o rapaz ficava uns trinta e cinco anos no *baíto* antes de casar para aprender; se o filho casa antes os antigos diz que isto encurta a vida" (Batista, Meruri, 1972).

Até hoje se verifica uma maior instabilidade no casamento de indivíduos jovens. Isto pode ser explicado por duas razões: em primeiro lugar pelo fato do rapaz jovem relutar em trabalhar para seu sogro (WF ou WMH) e cunhados (WB) e se sentir muito pouco a vontade na casa de seus parentes afins. Sendo muito jovem ele dificilmente consegue se impor perante seu sogro, que é quem ocupa na casa a posição de liderança. Por outro lado os pais do rapaz o pressionam muito para que ele não abandone seu grupo natal. Um homem representa para um grupo doméstico uma importante força de trabalho e durante as primeiras fases do casamento, tendo que prestar serviços ao seu novo grupo de afins, mal lhe sobra tempo para se dedicar ao seu grupo de origem. Acrescente-se a isto a instabilidade maior característica de indivíduos mais jovens e que, além disso, principalmente nos dias de hoje, são os mais procurados para trabalhar como peões nas fazendas vizinhas.

Em 1971, no Córrego Grande, um outro informante me contou como se dá o "contrato de casamento", procedimento que é observado até hoje se se trata do primeiro casamento das pessoas envolvidas.

"Primeiro é a gente da menina que caça o homem para ela. No dia seguinte enche um *baku* (espécie de bandeja) de comida, escolhe um dia de tarde, meio escurinho, vão lá na casa do rapaz, a gente da menina com ela e entrega este *baku* para a gente do rapaz. Se o rapaz não está em casa manda chamar ele. Os outros sabendo falam: "*Akiari kaba*" (não despreza não !) Aí ele senta e então fala, ou a mãe ou a irmã dele. Então entrega o *baku* para ele. Depois respondem a gente da menina que dizem estar pobres, sem gente para cuidar (que cuide deles). Se o rapaz quer ele não fala nada. Pega o *baku*, se aceitar; se não aceitar ele logo fala não. Se aceitar apanha o *baku*, tira um pouco para a mãe e leva o resto para os companheiros. A mãe do rapaz não fala nada, nem a da moça. Entrega então o *baku* para o *iedaga* (nominador). No dia seguinte vai no mato caçar e pescar, acompanhado do *iedaga* e de seus irmãos. O que ele apanhar na caça é levado para a menina".

Depois que um casal se separa o próximo casamento é ainda mais informal. Se a mãe da menina vê que ela está namorando um rapaz já há algum tempo e se é alguém que recebe a aprovação de todos a mãe da menina irá numa tarde à casa do rapaz, pega todos os "trens" dele e leva para a casa dela, forçando-o a assumir o seu papel de marido, cunhado e genro.

Como se vê, entre os Bororo não parecem ser as mulheres os bens valiosos a serem trocados (como se afirma na literatura antropológica); os homens é que são literalmente caçados pelos parentes da mulher. A frase "Cace seu homem pelo estômago" parece se aplicar aqui como em nenhum outro lugar.

Os Bororo acreditam que é o *bope* que faz os seios e as regras das meninas. Por outro lado, se uma menina ainda não se casou e já tem regras e seios, podem surgir rumores de que seu pai ou seus irmãos sejam os responsáveis por este fato. Como se estes parentes consanguíneos estivessem usurpando aquilo que de direito pertence a um outro grupo.

Depois que um homem se casa ele deve confeccionar alguns enfeites para sua mulher: brincos, colares, braceletes e pulseiras; deve pintá-la de urucu, revestir-lhe a cabeça de plumas e o rosto com uma pintura facial com motivos do clã a que ele pertence (EB I: 454). Um Bororo me disse que:

"o casamento serve exatamente para enfeitar a pessoa. Quando dizem que alguém está "limpo" é o mesmo que dizer que não tem nada" (Canajô, Córrego Grande, 1975.

Neste sentido é interessante o significado do termo *coadureu* que designa ao mesmo tempo o indivíduo solteiro, viuvo, limpo, desprovido de adornos. Numa sociedade onde há uma rígida divisão sexual do trabalho, o casamento chega às vezes a ser inclusive uma questão de sobrevivência. Além disso as atividades rituais envolvem uma grande complementaridade entre os dois sexos: são as mulheres que preparam a comida a ser enviada aos *aroe* na casa dos homens, são elas que acompanham seus maridos nos cantos, etc. Até indivíduos bem idosos procuram se casar depois de ficarem viúvos, para não terem que depender de seus irmãos ou irmãs, filhos ou filhas. "Coitado, ele é sozinho" era o comentário que eu ouvia inúmeras vezes na aldeia a respeito de

um homem ou mulher que passava na frente da casa. O pesquisador solteiro é também alvo de inúmeras perguntas e muito espanto.

O casamento ocorre, como vimos, através da iniciativa dos pais de um dos cônjuges (em geral da mulher) ou então como parte de uma relação que se estabelece durante o funeral de um indivíduo. O caçador, que é escolhido como representante do morto e que deverá caçar um animal (de preferência um felino de porte) e dá-lo para os parentes do morto, poderá receber, como recompensa (*morí*) arco, flechas, ornamentos e uma mulher nova, daqueles para quem fez o *morí*.

"A mulher vem enfeitada. Ele (o caçador) corre, em volta da aldeia, segurando ela pela mão gritando kae, kae, kae" (Canajô, C.G., 1975).

Segundo Viertler (1976:220):

"O sexo entre os *iorubadarege* é estabelecido pelo *akíro* sempre dado em retribuição ao *morí*. O matrimônio se insere no contexto das prestações de serviços cerimoniais entre homens que, antes de casar, trocam os *aroe*, formando uma única unidade de referência integrada por doadores e receptores de *aroe*".

Na página 450 da Enciclopédia Bororo, volume I, há um esquema das uniões matrimoniais entre os Bororo e que reproduzimos aqui. Por este esquema nota-se que de preferência as uniões devem seguir a exogamia de metades. Um informante me disse que:

"alguns *cerae* podem casar com *cerae* (16) mas *tugarege* com *tugarege* não, porque *tugarege* é mais importante, ensina *boe*, endireita *cerae*. *Cerae* pode casar com *cerae* porque não foi ele que veio primeiro, não foi ele que endireitou as coisas" (Canajô, Córrego Grande, 1975).

No caso o informante se referia a *Baitogogo* e *Boroge*, do clã dos *Anoroe cõbugiwu* e dos *Apiborege cebegiwu*, respectivamente, e que foram os heróis culturais (da metade dos *tugarege*) que deram origem a sociedade Bororo (17).

Além da preferência por uniões matrimoniais entre indivíduos de diferentes metades os Bororo são capazes de passar horas falando sobre uniões mais e menos corretas, mais e menos valorizadas. Segundo Viertler (1976:219)

"As preferências matrimoniais são concebidas em termos de um equilíbrio de forças entre os partidos".

ou ainda:

16. Segundo a Enciclopédia Bororo (volume I, pg. 449) as uniões que fogem a exogamia de metades são aquelas entre "o hipo-sub-clã de *Kaigu*, do sub-clã dos *Bokodõri Ecerae Cobugiwuge*, com o hipo-sub-clã *Mamuiawuge Ecēba*, do sub-clã dos *Baãdo Jebāge Cobugiwuge Bōe E-iadadawūge*. A união entre o hipo-sub-clã de *Ki Bakorõro*, do sub-clã dos *Kie Cebegiwuge*, com o hipo-sub-clã *Uwaborēu*, do sub-clã dos *Baãdo Jebage Cebegiwuge*".
17. Pude constatar num levantamento feito entre 1970 e 1973, na aldeia do Córrego Grande, 11 casos de casamentos endogâmicos, num total de 42 uniões, ou seja, 26.1%. Destas uniões endogâmicas 6 eram entre indivíduos da metade *ecerae* e 5 entre os *tugarege*; destas 11 apenas 2 constituíam casos de endogamia clânica, mas não constatee nenhuma união entre indivíduos da mesma linhagem. Crocker (1967:204) registrou 15% de uniões endogâmicas em 4 aldeias.

"As uniões são boas ou más de acordo com a igualdade ou desigualdade de prestígio dos homens envolvidos".

Em outras palavras, cada clã e cada uma das linhagens possui um patrimônio cultural específico: certas atribuições rituais, o desempenho de determinados papéis cerimoniais, e a possibilidade de confeccionar ornamentos a partir de matérias-primas que são consideradas como propriedade clânica.

"{Um homem} deve caçar e pescar para seu sogro e fabricar enfeites para seu cunhado. Prefere-se um marido preto para uma mulher preta porque este deve ter o direito de 'mexer' com as matérias-primas de melhor qualidade". (Viertler 1976:219).

Neste sentido percebe-se que o fundamental no casamento não são os indivíduos e sim pessoas portadoras de status cujas uniões tem implicações tanto para o casal quanto para aqueles com quem eles já mantinham relações sociais, que passam agora para um novo plano.

Mas nem só de casamentos vive a sociedade Bororo. Brigas de casais, separações temporárias e separações de fato são extremamente frequentes. Segundo Crocker (1967:216) as mulheres tinham tido uma média de 5.2 maridos, numa amostra de 17 histórias de casamento e os homens uma média de 4.9 esposas numa amostra de 11 histórias de casamento. Eu mesma pude presenciar em campo inúmeros processos de separação. Um deles foi o caso entre uma mulher *Aroroe* e um homem *Bokodori*, que moravam na casa dos parentes *Bokodori* do homem. A separação foi

publicamente formalizada, através de uma inversão daquilo que ocorre no "contrato de casamento": a mulher Aroroe, ao saber que seu marido estava andando com uma outra, reuniu todos os pertences dela em grandes cestos, levou um por um ao centro da aldeia, e em seguida para a casa onde passou a morar (que era por sinal a casa das mulheres Aroroe, que ela, como membro do clã, deveria estar ocupando).

Os motivos que levam à separação de um casal são inúmeros; dentre eles o mais citado era o não cumprimento das obrigações conjugais.

"É que ele não caçava, não pescava, não trazia comida para casa".

Esta explicação, embora fosse visivelmente procedente em vários casos, era por vezes utilizada como forma de encerrar o assunto e não entrar em detalhes sobre os outros motivos que haviam contribuído para o divórcio.

Outro motivo muito frequente, principalmente entre casais jovens, é o fato do homem não se sentir a vontade na casa de seus afins e ficar com ciúmes das atenções que sua mulher presta aos parentes dela. Mas de todos os motivos o mais sério é o adultério, principalmente quando a relação extra-conjugal passa a ser motivo de infundáveis comentários discretamente difundidos por toda a periferia da aldeia.

Do círculo de mulheres as fofocas são rapidamente le-

vadas ao posto indígena e aí passam a ser tema das conversas entre a professora, a enfermeira, o chefe do posto. A fofoca é talvez o mais importante elemento de ligação entre o posto e a aldeia. E dentre as fofocas as mais atraentes são, obviamente, as que dizem respeito a casamentos, separações e, principalmente, casos de adultério.

Um outro motivo que, a meu ver, muito contribui para a elevada taxa de divórcios entre os Bororo é o do baixo número de alternativas formalmente aceitas de uniões possíveis e valorizadas culturalmente, principalmente nos dias de hoje, em que se verifica um acentuado decréscimo populacional.

Assim, por exemplo, são altamente valorizados os casamentos entre linhagens ligadas pelo *utawara* (dele o caminho). *Utawara* ou "estradinhas" na tradução que os próprios Bororo dão ao termo, são relações entre as linhagens que se estabeleceram em tempos míticos pelos heróis culturais da sociedade Bororo. Estas relações tem inúmeras e importantes implicações para a vida social; formalmente são elas que determinam a escolha do cônjuge, do "preceptor" do iniciando e do representante social que um indivíduo terá após sua morte. Em 1971, no Córrego Grande, eu havia perguntado a um informante de onde vem o *iorubadare* e ele começou a me contar uma longa história, que reproduzo aqui para que se possa ter uma idéia da importância das *utawara* para os Bororo.

"Iorubadare é depois do *akirō*. É daí que sai o

iorubadare. (Diz que a coisa vem de longe, que precisa começar com Baitogogo e Bakorokudu).

Baitogogo achou *meri*; o pai dele era Bakorokudu. Baitagogo era *Aroroedu*, Bakorokudu era *Baadojeba*. Baitagogo falou para seu pai, Bakorokudu:

'Achei um *aroe*'

Então ele não fez escutar; Bakorokudu ficou trabalhando nas flechas e Baitagogo esperando resposta. Aí Bakorokudu fala:

O que você falou ?

'Achei um *aroe*'

Então Bakorokudu falou: "Você achou um *aroe*, mas não vai ser seu, vai ser meu".

Baitagogo diz que não, que o *aroe* é dele, e repete tudo outra vez.

Bakorokudu fala: 'O *aroe* vai ser meu porque esse *aroe* fica para mim e é você que vai ser *aroe* para mim. Você que vai ser *aroe*'. Então Baitagogo aceitou e ficou como *aroe*. Assim Meriri Kurireu (Ari) com Noapaiepa. Noapaoepa ficou *iedaga* de Ari. Meriri Kurireu ficou como *aroe*.

Este é o começo de *iorubadare*. Baitagogo falou para o companheiro dele:

'Fica aí na porta e vê que hora que Baitagogo sai com os trens do Meri'.

Já estão levando o Ari, que é um *pariko* (diadema de penas), um *aipobureu biri* (couro de jaguatirica). Ari também, *ipocereu biri* (couro da irara).

Baitagogo chega e entrega *roia kurireu* (canto solene) *kigi barege*, *ika* (instrumento musical de sopro) e um *pariko* para Bakorokudu. E Boroge (Apiboregedu)

entrega *cibaetoado*, *roia mugureu*, (canto executado - por cantores assentados) e *pana* (instrumento musical de sopro) para Akaruio Bokodori. Este que é o *akirō*. Daí que sai o *iorubadare*.

Bakorokudu, Akaruio Bokodori são gente pobre. Balta-gogo chama Bakorokudu de *iorubadare* e vice-versa. Boroge chama Akaruio Bokodori de *iorubadare* e vice-versa.

Assim como chama nesta época, esta palavra vem no *bā* (estojo peniano que o rapaz recebe durante o ritual de iniciação) também. Mas primeiro é o *akirō* que eles dão no *aroe* (referindo-se a anterioridade do tempo mítico). Aí que tem que distribuir: um *cerade* com um *tugarege*, os maiores com os maiores, os menores com os menores. Meriri Kurireu vai lá (casa-se - com) no Noapaiepa. *Iorubadare* sai daí, sai disso. *Tugarege* sempre no *cerae* e *cerae* sempre no *tugarege*. Ganham mulheres no outro lado.

O irmão do menino ou o *iedaga* é que escolhe o *iorubadare*. Primeiro é o pai que fala com o *iedaga* do menino ou para o irmão para que eles escolham. O menino chama este homem de *iorubadare* e chama a gente de *iorubadare*, mulher dele de *iorubadare aredu*. Chama assim também o irmão mais velho, o irmão mais novo, irmã mais velha e mais moça (todas as pessoas daquele clã com quem foi estabelecida a relação).

Quando fica assim, quando trata assim fica igual uma filha, trata até melhor o *iorubadare* que o filho. Este negócio de *iorubadare* é fino, fino mesmo, fica como se fosse um filho da casa. Fazendo tudo certo chama tudinho de *iorubadare*' (Ugo, Córrego Grande, 1971).

Reproduzi praticamente toda a história que me foi contada não só pelos inúmeros dados que ela contém, mas também pa-

ra que se possa ter uma idéia do estilo da narrativa Bororo. O principal ponto a que este texto faz referência é a necessidade de complementaridade e aliança entre os homens, itens básicos da organização social Bororo.

Se acompanharmos a história vemos que ela se passa entre dois heróis culturais (Baitagogo e Bakorokudu) que mantêm entre si a relação pai/filho. Esta relação, que é dada de início, será elaborada culturalmente e estendida aos outros pares de relação pai/filho (Meriri Kurireu e Noapaiepa). Quando o informante inicia a explicação ele parte do *akirō* para mostrar como se estabelece o nexó entre determinados indivíduos. O *akirō* é definido pela Enciclopédia Bororo (volume I, pg. 46) como presente, dādiva, dom, gorjeta, gratificação, objeto trocado. Neste caso trata-se de uma troca que caracteriza bem toda a vida cerimonial Bororo, e fundamentalmente, a relação pai/filho.

Segundo Crocker (1967:67-76) os Bororo dão grande ênfase ao papel masculino da paternidade em virtude dos laços místicos que unem um pai a seu filho. A filiação a um clã, através da matrilinearidade, obedece a critérios jurídicos e formais, ao passo que o laço entre pai e filhos deve ser entendido a partir da noção de *rakare* (força vital), tal como nos referimos anteriormente (vide também a possibilidade de se compreender a relação de um indivíduo com seus parentes paternos a partir da noção de "communitas", tal como desenvolvemos no capítulo III páginas 54-58). Pai e filho, assim como Baitogogo e

Bakorokudu, pertencem a clãs diferentes, e este é um dos aspectos fundamentais da história narrada pelo informante: é entre clãs tão distantes que devem ser estabelecidas as principais relações da sociedade Bororo, tal como a procriação e, de modo semelhante, a continuidade social de um indivíduo após sua morte.

Acompanhando a estória com atenção vemos que é Baitogogo quem acha um *aroe* (o termo *aroe* deve ser aqui entendido como um papel cerimonial desempenhado durante o ritual funerário), mas para que ele realmente possa fazer uso social deste *aroe* é necessário que ele o ofereça a um indivíduo de outro clã, seu pai Bakorokudu. Bakorokudu passa então a ser o possuidor, o dono do *aroe*. Como dono do *aroe* só ele tem o direito de pintar e ornamentar Baitagogo, permitindo então que Baitagogo represente para ele este *aroe*.

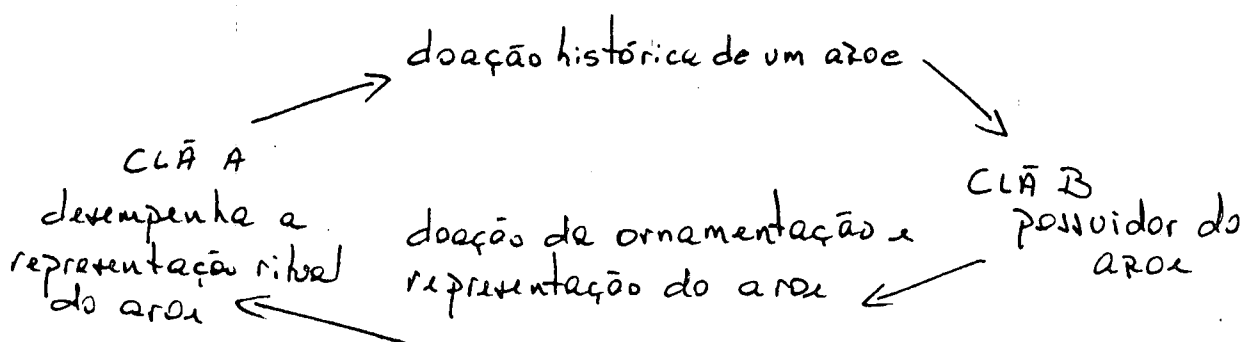
Este tipo de relação, que é narrada no mito, se reproduz na vida social Bororo em inúmeros de seus aspectos e é esta a relação fundamental que, de certo modo, permite a continuidade da sociedade Bororo.

"Um homem faz filhos para o clã de sua esposa" (Crocker: 1967:75-76);

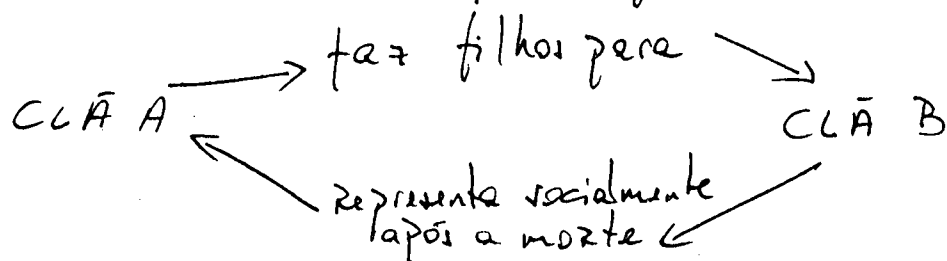
e, o que é mais importante, é este fato que permite que ele, após sua morte, seja representado por um indivíduo do clã de seu filho, quando não por seu próprio filho. Na aldeia do Córrego Grande, Quirino, um homem Baadogeba Jerigi Otogiwu falecido

em 1973 . foi representado ritualmente por seu filho Raul, um homem do clã dos *Paiwoe*. É neste momento ritual, quando da escolha de um representante para o morto, que se verifica, de modo bastante claro, o caráter místico da relação pai/filho, que passam a ser uma mesma e única pessoa.

É possível, portanto, falar de uma equação das relações fundamentais da sociedade Bororo. Na página 146 Crocker (1967) apresenta o seguinte esquema das relações recíprocas estabelecidas entre duas linhagens através do *utawara*:



Este mesmo esquema pode ser assim transposto:



É a partir deste tipo de relação que se deve entender todo o complexo sistema ritual Bororo, como veremos logo a seguir, ao falarmos do funeral.

Por ora deixemos um pouco de lado *Baitagogo* e *Bakorokudu* e voltemos aos motivos que levam às separações. Tal como havíamos dito, os casamentos mais valorizados são aqueles que se realizam entre indivíduos cujas linhagens estão ligadas pelo

utawara. Estas uniões são altamente valorizadas por permitirem uma melhor adequação da vida social Bororo em seus principais aspectos. No entanto, o que se verifica atualmente, dado o grande decréscimo populacional da sociedade Bororo é uma enorme restrição às possibilidades de se efetivarem tais uniões.

Inúmeras vezes indagávamos dos cônjuges potenciais de determinados indivíduos e verificávamos que não havia nenhum; ou então o único parceiro que corresponderia ao modelo dado pelos *utawara* era velho demais ou, não raro, de personalidade pouco atraente. Vários foram os rapazes e moças que se mudaram para outra aldeia em busca de um parceiro. Vários se casaram "errado", ou seja, com cônjuges em linhagens não ligadas pelo *utawara*.

O casamento "errado" desencadeia uma série de dificuldades: ou o homem não pode desempenhar corretamente suas obrigações para com seus cunhados (WB), por não pertencer a uma linhagem que tenha o direito de realizar determinados ornamentos, ou então ele passa a fazer estes ornamentos, mesmo sem ter direito a isto, o que o torna alvo de inúmeras críticas. Além da dificuldade de realizar ornamentos (itens vitais da vida cerimonial Bororo) o casamento "errado" dificulta também o desempenho de papéis rituais, a oferta ritual de alimentos e mais, cria grandes confusões nas relações de parentesco criadas com os afins, na medida em que categorias de parentesco distintas e que impõe diferentes tipos de direitos e deveres passam a se aglutinar numa mesma pessoa (18).

18. A própria estória narrada pelo informante mostra as im...

Inúmeras pressões são feitas sobre o casal que se casou "errado". No entanto, pude muitas vezes constatar que não raramente duas pessoas se uniam motivadas por aquilo que nós convenciamos chamar de "amor" ou "paixão" e que muitos pensam serem motivações ausentes entre os índios (como se eles não namorassem, não casassem por interesse e até por mera comodidade, mas apenas para seguirem os modelos de prescrições matrimoniais descritos pelos antropólogos). Assim, quando a relação entre dois indivíduos é muito forte, eles permanecem casados, apesar das pressões de que são alvo. Ou então se submetem às pressões, separam-se, e no ano seguinte estão novamente juntos.

O que nos interessa neste momento é saber até que ponto casamentos e separações, que aparentemente tem a ver com a vida individual das pessoas, tem implicações na organização e reorganização dos grupos domésticos. A meu ver são estes os dois eventos que, juntamente com o funeral, mais elementos fornecem para a compreensão da articulação que o grupo doméstico realiza entre a esfera pública e privada da sociedade Bororo.

De certo modo é possível dizer que todas as fases que compõe o ciclo da vida de um indivíduo afetam direta ou indiretamente a organização interna do grupo doméstico a que ele pertence. Dentre estas fases, as mais relevantes para a compreen-

... plicações rituais que passam a existir a partir do momento em que se estabelece o akirô. E a troca ritual (o akirô) não pode ocorrer entre quaisquer indivíduos, mas apenas entre aqueles que a partir destas relações míticas se tornaram aptos a manterem entre si este tipo de vínculo.

os casamentos
entre grupos domésticos
atuando como "afinidade"
mítica" (p. 156) e o
princípio da (unidade)

são do grupo doméstico, são aquelas que culminam com o casamento - quando se criam laços sociais entre as pessoas, reafirmando relações originadas num tempo mítico, com as separações - que suspendem, ao menos temporariamente estas mesmas relações -, e com o funeral, onde através do ritual se torna possível a transformação da relação entre pai e filho e das relações entre indivíduos de diferentes metades.

E através do casamento que são geradas as relações de afinidade que devem, idealmente, seguir as *utawara* a que nos referimos anteriormente. Estas relações são tão importantes que muitas vezes um homem se casa, separa-se e torna a se casar com uma outra mulher que pertence ao mesmo clã que a mulher anterior. Em campo pude constatar inúmeros destes casos: homens que haviam tido até quatro mulheres, todas do mesmo clã.

É através do casamento que se dá a articulação entre o parentesco consaguíneo e o parentesco por afinidade, e é a partir das relações de afinidade que são efetivadas as relações estabelecidas em tempos míticos nas quais se fundamentam os principais eventos da vida cerimonial Bororo. Como se viu pela narração de como se dá o "contrato de casamento", esta articulação é de certo modo mediada pelo grupo doméstico, e tem implicações para todos os outros membros do grupo.

Na parte 6 do capítulo III mostramos como se dá a divisão de trabalho entre membros de um mesmo grupo doméstico. Quando um indivíduo se casa ele passa a ter condições de se

situar em pé de igualdade perante os outros membros do grupo. Além disso, os alimentos que são trocados a partir do estabelecimento de uma aliança conjugal passam a ser consumidos por todo o grupo. Nem mesmo o divórcio interrompe esta troca de alimentos pois, havendo filhos, as relações criadas passam a ser por eles integradas, independentemente da separação de seus pais.

Por outro lado, ao se casar um homem não deixa de fornecer alimentos para seu grupo de origem, nem de manter com eles estreitas relações. As relações pré-maritais devem continuar, inclusive para que os cônjuges possam manter as relações de afinidade.

O casamento significa então a possibilidade de um melhor desempenho nas atividades domésticas e de fazer frente a divisão sexual do trabalho. Significa também para o indivíduo a possibilidade de, através dos filhos e das relações de afinidade, ter uma participação mais consistente na vida social Bororo. Por outro lado, o divórcio não é necessariamente um fato negativo, indicador de um estado de desorganização social, principalmente quando se sabe que os casamentos que se sucedem ao primeiro podem chegar a quatro ou cinco por pessoa. Entre os Bororo não domina a ideologia do casamento como um laço indissolúvel, "até que a morte os separe". Do mesmo modo, a separação não é vista como uma situação definitiva, e nem como uma situação que leve a consequências desastrosas para o grupo doméstico. As relações conjugais derivam do status ma

rital dos esposos, ou seja, dos direitos e deveres, exigências e capacidades que a eles são conferidas pelo domínio jurídico e político. Os filhos asseguram a continuidade das alianças e das prestações que daí decorrem; neste sentido é até possível pensar na alta taxa de divórcio dos Bororo como algo positivo, na medida em que permite uma maior dinâmica das relações entre os grupos domésticos.

4. O Funeral e os Processos de Transformação e Continuidade da Sociedade Bororo

A. Sangue, Suor, Ranho e Lágrimas

"PUBLIC RITUAL BEHAVIOUR ASSERTS
SOMETHING ABOUT THE SOCIAL STATUS
OF THE ACTOR" (Leach 1968:160).

Há inúmeros rituais na sociedade Bororo, mas de todos eles o mais importante é, sem dúvida, o funeral. O funeral pode se estender por mais de dois meses (o tempo que vai desde a morte de um indivíduo até o enterro definitivo dos ossos), é composto de um grande número de ritos no qual tomam parte praticamente todos os membros da aldeia. O funeral é, além disso, o ritual que traz maiores implicações sociais, no sentido de criar novas relações entre os indivíduos, que se sobrepõem às relações anteriores. O funeral é também o momento que permite a socialização dos jovens Bororo nos padrões culturais do grupo. É um momento de conhecimento e de transmissão deste conhecimento. Nos funerais que assisti, os indivíduos mais velhos, "aqueles que mais sabiam", estavam o tempo todo ensinando aos mais jovens como proceder nos cantos, nas ornamentações, na ordem e coreografia dos ritos, etc. Muitas vezes eles se colocavam atrás dos jovens e iam lhes "soprando" o modo certo de fazer as coisas.

Além disso, o funeral Bororo é o único que permite um

encontro da sociedade Bororo como um todo. Nele estão presentes os vivos e todos os mortos que tenham parentes vivos; durante os rituais que compõem o funeral se articulam os heróis culturais da sociedade Bororo: Itubore, Burekiabio, Bakoojeba, etc.

A morte de um indivíduo desencadeia a necessidade de união em todos os níveis. Esta união é necessária para que a sociedade possa fazer frente às forças centrífugas que a ameaçam, e que tem na morte a sua representação mais concreta. Um indivíduo que morre é alguém que sai, que deixa o grupo; é necessário recuperá-lo, ainda que sob outra forma.

Vejamos como operam estas forças centrífugas desencadeadas pela morte de um Bororo. Como veremos logo mais, detalhadamente, são as pessoas que mantêm com o morto algum tipo de identidade (social ou de substância) que devem observar o luto. Estas pessoas devem se restringir à periferia da aldeia, seu espaço se limita, nesta primeira fase do luto, à esfera doméstica da sociedade. Devem se afastar do centro da aldeia, do *bororo* (pátio) e do *bāi māna gejewu* (casa dos homens) que constituem o domínio mais público da sociedade Bororo. Na casa do morto (19) as portas e janelas que dão para o centro da aldeia permanecem fechadas. Confinadas em suas casas as mulheres

19. Considera-se casa do morto aquela que estava sendo ocupada por ele antes de morrer. No caso das mulheres é a sua própria casa; quando o morto é um homem é a casa para onde ele se mudou após ter se casado. Um dos funerais que assisti - foi o de um homem Bokodori que havia morrido no posto. Seu corpo foi transportado para uma casa Bokodori da aldeia, e para lá se transferiram a viúva, a filha de criação do finado e seu marido.

deixam de acompanhar o que se passa na aldeia. São a porta de trás das casas, a que dá para o caminho que leva à roça e ao mato (lugar de *bope*) fica aberta. Quando as pessoas se reúnem no pátio ou na casa dos homens para os cantos e rituais, os enlutados também para lá se dirigem, mas ficam sempre nas extremidades destes locais, nunca no centro.

"O que está com sentimento não pode nem olhar para o meio, porque está triste. Não pode cantar, não pode dançar. O que está com sentimento só canta na casa, não canta no *baito* ou no *bororo*" (Xuabori, Córrego Grande, 1973).

Os enlutados são pessoas que, em todos os sentidos, se situam à margem da vida social. O traço mais visível dos enlutados é a "cabeça pelada". Os cabelos tem também esta propriedade de se situarem nas margens, nos limites do corpo; daí o fato de constituírem um elemento adequado para indicar as pessoas que, pela morte de um parente, se encontram neste estado marginal.

"Quem está com sentimento senta separado, não senta no meio; os enlutados ficam fora do *bororo* porque estão tristes e no *bororo* é alegre" (Akirô, Córrego Grande, 1973).

Durante o funeral todas as outras atividades sociais dos enlutados são suspensas. As visitas se limitam às pessoas que pertencem ao mesmo clã, vai-se ao córrego para buscar água mas não para o banho (que é para os Bororo uma atividade que

implica não apenas em higiene mas fundamentalmente em sociabilidade). O interior das casas dos enlutados fica praticamente vazio, pois todos os objetos que pertenciam ao morto, que foram por ele doados ou com os quais ele tinha alguma ligação, são destruídos ou queimados.

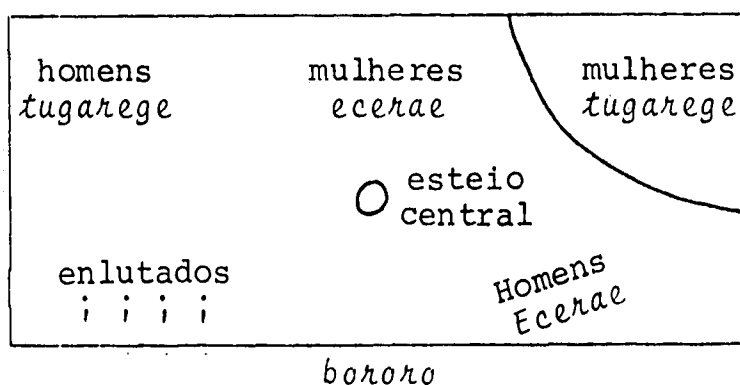
Os enlutados despojam-se de todos os atributos que os qualificam como indivíduos sociais portadores de uma determinada cultura, e passam a se situar num estado liminar, entre a natureza e a cultura. Para se sentar, não se utilizam de esteiras; sentam-se no chão (como os animais, segundo os próprios Bororo) ou retiram um pedaço de parede da casa. Não usam pinturas corporais (atributo de identidade clânica, esteticamente valorizada) e as roupas que incorporam dos civilizados não são nunca lavadas; vão deixando no corpo apenas uns trapos sujos que com o passar dos dias vão também desaparecendo.

"Bope koia", é por causa do bope, me disse uma das enlutadas, que as coisas estão assim. As mulheres confinadas em suas casas vazias, o corpo sujo e feio (sem ornamentação ou roupas) sem cabelos, ou com cabelos que crescem às soltas, sem serem domesticados. A morte de um indivíduo contamina os seus 'iguais', que passam a viver num estado de 'poluição' física e social.

É necessário manter estas pessoas contaminadas nos seus devidos lugares, à margem da sociedade, para que o grupo como um todo não se veja ameaçado. Como diz Mary Douglas:

"Dirt avoidance is a process of tidying up, ensuring that the order in external physical events conforms to the structure of ideas" (1968:339).

Uma das partes mais importantes do funeral Bororo ocorre logo após a lavagem dos ossos do morto, que são levados à casa dos homens onde serão ornamentados por indivíduos pertencentes à metade oposta a do finado. Todos os indivíduos da aldeia se reúnem no *bāi māna gejēwu* e aí se dispõem em lugares específicos: homens *ecerae* e mulheres *tugarege* de um lado, homens *tugarege* e mulheres *ecerae* do outro, os enlutados próximos à parede lateral da casa dos homens que dá para o *bororo*, conforme o diagrama abaixo.



Talvez fosse interessante transcrever aqui minhas anotações durante este momento do funeral.

"Depois de enfeitada, a cabeça foi colocada num *baku* (bandeja de palha) e coberta com um *baku* menor. O *aroe maiwu* levou então o *baku* até um dos chefes, que chorou ritualmente sobre ele durante um bom tempo. Ao terminar fez o agradecimento tradicional (no no no hu hu hu) e devolveu o *baku* ao *aroe maiwu*. Este tornou a levar o *baku* para cada uma das mulheres que o

colocaram no colo, tirando de lá uma concha, com a qual cortavam o rosto, os braços e o colo. O sangue vertia sobre o *baku*. O *aroe maiwu* retirava delas a concha, que elas pareciam não querer devolver".

Este momento é de grande tensão. Os cantos se sucedem em meio aos gritos, lamentações e choros rituais. O corpo dos enlutados é um amontoado de líquidos que se misturam e que eles deixam verter. Sangue, suor, ranho e lágrimas. Há como uma necessidade de reproduzir no corpo aquilo que a morte representa para a sociedade.

"Ela (a morte) atinge diretamente o capital investido neste corpo pelo grupo social. Ela incide sobre uma individualidade física física carregada de sentido. Quando um homem morre, não é apenas uma fração do grupo que foi roubada: algo de dignidade infinitamente - mais elevada foi afetado - a própria estrutura social que se reproduz no organismo" (Rodrigues, J.C., 1979: 58).

Esta citação de Rodrigues talvez nos permita entender o que me disse um informante.

"Não é toda mulher que tem o direito de se cortar. Mulher velha, estas podem, porque já tem cabacinha (*powari aroe*). Mas as novas não; pela primeira vez só se cortam aquelas que são parentes mesmo do que morreu. Quando corta, aquilo é o sentimento mesmo (Dolor, Córrego Grande, 1973).

O primeiro e mais concreto prejuízo que a morte acarreta é a perda de um organismo, de um corpo. Neste sentido se

explica o 'sentimento' dos enlutados, daqueles que, por serem "iguais" ao morto, submetem os seus próprios corpos a danos 'equivalentes'.

É durante esta fase do funeral que são relembrados todos os *aroe* através de seus parentes vivos. Esta evocação dos mortos é feita de vários modos. Em primeiro lugar através de um canto denominado *marenaruie* (onde *marenaru* - pobre, orfão, desamparado, enlutado); durante o funeral são entoados todos os *marenaruie* da metade oposta a do finado. Os mortos são também lembrados através dos *powari aroe*, que é um instrumento musical de sopro, de palheta batente, conservado como lembrança de um defunto (EB I, página 887). Este *powari aroe* é decorado com motivos do clã do morto e deverá ser feito por um homem que esteja casado com uma mulher deste clã. Assim, durante o funeral de um homem *Bokodori*, que assisti em 1973, o *powari aroe* foi feito por um homem do clã dos *Kie*, que estava casado com uma mulher *Bokodori*. Este *powari aroe* será entregue ao *aroe maiwu* que deverá aprender como tocá-lo (cada um tem uma combinação diferente de sons). A mulher que tiver sido escolhida como *muga* (mãe) do *aroe* deverá guardar este instrumento e mandá-lo, através de seu marido, ao *aroe maiwu* quando ele for caçar o *mori* ou participial de algum ritual.

"Ao abater o animal de *Mori*... o caçador sopra a cabacinha mortuária do modo que lhe foi ensinado pelos parentes do morto. Deste modo, o sopro do finado (retirado pela morte) transformado no sopro do animal é reencontrado e enclausurado nesta cabacinha identi-

ficada com a voz do aroe, a voz da alma sombra, que ao tempo da vida do Bororo, perambulava em seus sonhos como animal fora da aldeia"... (Viertler 1979:27-28).

Os mortos são ainda lembrados, em todos os funerais, através de seus parentes vivos que, "portadores de cabacinhas", passam a ter o direito de se cortarem e de lhes enviarem comida através do *aroe maiwu*, nas grandes refeições coletivas realizadas na casa dos homens. Esclareçamos este ponto.

Quando um indivíduo morre ele passa a ter uma 'mãe' (*muga*) e um 'pai' (*ogwa*) rituais que serão encarregados dos principais afazeres do funeral. A *muga do aroe* é idealmente alguém que pertence ao mesmo clã que o morto; o *aroe maiwu*, representante social do morto, passa a ser filho ritual (*onaregedu*) deste casal. Mas, como o *aroe maiwu* deve pertencer à metade oposta do finado, isto implicará numa inversão das relações em vida, ou seja, após a morte de um indivíduo, 'pai' e 'filho' pertencerão idealmente à mesma metade, ao passo que 'mãe' e 'filho' pertencerão a metades diferentes. Isto ocorre porque entre os Bororo a continuidade e a representação de si dependem, necessariamente, do outro, de alguém que não compartilhe com o indivíduo de uma mesma identidade.

Estabelecidas estas relações a *muga do aroe* deverá cozinhar as carnes que seu filho ritual tiver caçado e é ela também quem prepara os líquidos doces (considerados como o alimento típico dos *aroe*) e que seu marido leva a casa dos homens para entregar a seu filho ritual. O *ogwa do aroe* é, por

seu turno, quem deverá tecer o *akigu* (amarraduras de algodão) caso o morto tenha deixado algumas linhas antes de morrer; este *akiku* é colocado na parte exterior do cesto onde ficarão os ossos do *aroe*. É também o *ogwa* do *aroe* quem faz o *okogereu*, um tipo de penas usado na cabeça e que, no funeral que assisti, foi igualmente colocado na parte exterior deste grande cesto onde estavam os ossos do morto. Pude observar um destes ornamentos sendo feito (o *okogereu*). Enquanto o fazia o pai do *aroe* entoava uma espécie de cantilena. "É o *aroe* que fala. Não é nenhum vivo não, é o som da própria alma do Bororo", me disseram.

É interessante relembrar que estas atividades desempenhadas pelos pais rituais reproduzem aquelas que pai e mãe desempenham em vida para seus filhos. Assim, por exemplo, é o pai da criança, ou aquele que assumiu a paternidade sobre ela, quem deverá fazer os ornamentos que ela usará na cabeça durante o ritual de nomeação, e é também ele quem lhe confecciona as amarraduras de algodão.

Em todos os funerais os mortos são lembrados através de seus pais rituais: o pai do *aroe* entoa o *marenaruié* e a mãe novamente faz verter seu sangue com as escarificações. Neste sentido praticamente toda a comunidade Bororo (e não apenas os enlutados) vive, durante o funeral, uma situação de marginalidade social extremamente perigosa. Talvez por isto mesmo os Bororo não realizem o ritual de nomeação durante o funeral. Novos indivíduos só podem ser incorporados ao grupo quando se ti-

ver estabelecido a ordem na sociedade, quando seus membros não mais estiverem numa situação de perigo. Como mostrou Mary Douglas

"... all margins are dangerous. If they are pulled this way or that the shape of fundamental experience is altered... We should expect the orifices of the body to symbolise its specially vulnerable points. Matter issuing from them is marginal stuff of the most obvious kind. Spittle, blood, milk, urine, faeces, or tears, by simply issuing forth have traversed the boundary of the body... The mistake is to treat bodily margins in isolation from all other margins" - (1969:121).

Inúmeras refeições coletivas são feitas na casa dos homens durante o funeral. Todas as mães de *aroe* mandam, através de seus maridos, comida para seus filhos rituais. Nestas ocasiões cada homem que chega é saudado com um Uh! Uh! "São os *aroe* que de dentro do *bāi māna gejewu* pedem a sua comida".

O *Aije-doge Aroe* é um ritual realizado no dia anterior a este a que acabamos de nos referir (quando da ornamentação dos ossos do morto), e constitui o clímax do funeral Bororo. Para a descrição deste ritual veja-se a Enciclopédia Bororo, volume I, páginas 658-662. Um pouco antes do término deste ritual são queimados, numa das extremidades do bororo, os pertences do morto que ainda não tiverem sido destruídos logo após sua morte. Acende-se uma grande fogueira e ao som do *aije* (zuni-dor) vão sendo colocados no fogo 'os trens do morto': cestos

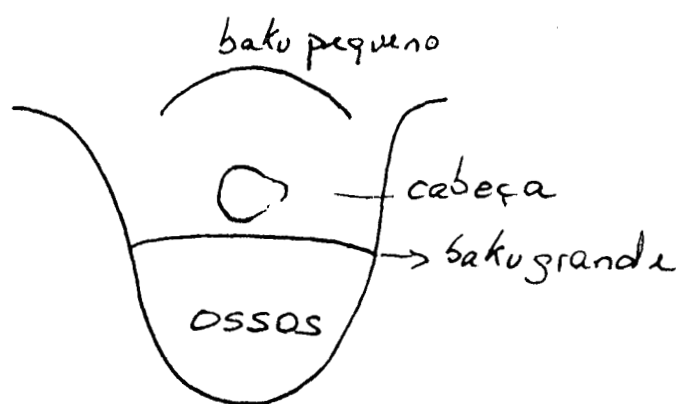
grandes e pequenos, cobertores, artefatos, etc. No funeral que assisti, de um homem *Bokodori*, quem primeiro pegava estes pertences era o pai do *aroe*, que o passava para um indivíduo do mesmo clã que o morto (conforme me disse um dos chefes, este homem deve estar aí presente porque "ele é quase como irmão mesmo do morto"), e que finalmente o entregava ao *aroe maiwu* do morto que então colocava os objetos na fogueira. Note-se que, é o *aroe maiwu*, o representante social do morto quem se encarrega de destruir, pelo fogo, os objetos materiais que o morto possuía em vida. Segundo um informante:

"Quando morre vai para Bakororo (oeste) e Itubore (leste). Quando chama ele (o *aroe*) vem no *pariko*, nos trens dele. Depois tira os enfeites do corpo e entrega para o pai do defunto" (Garcia, Córrego Grande, - 1975).

Isto explica a trajetória dos pertences do morto (do pai do *aroe*, que foi quem recebeu os "trens" do morto, para alguém que pertença ao mesmo clã que o morto, que tenha com ele alguma identidade, e finalmente ao *aroe maiwu*). É o *aroe maiwu* quem se encarrega de destruir os últimos vestígios materiais daquele que é, agora, por ele representado. Do morto nada deverá sobrar entre os vivos. *Aria* e *pori* (panela e pote de barro), coisas duras que o fogo não queima são quebradas e enterradas num buraco em frente a casa do morto ou jogadas na água. A casa do morto (vide nota da página 161) deverá ser desocupada e queimada e, como veremos mais adiante, os indivíduos que compartilhavam com o morto do mesmo grupo doméstico serão reincorporados provisoriamente em outras casas.

Do funeral participam, como dissemos, praticamente todos os membros da aldeia. Há no entanto, dentre estes partici-

pantes, alguns indivíduos que devem cumprir certas atribuições especiais. Além daqueles que são escolhidos como pais rituais do morto e de seu representante, sobre os quais já falamos bastante, há ainda algumas mulheres que se encarregam de trançar os artefatos onde serão colocados os ossos do morto. Trata-se de um grande cesto, um *baku* grande e um menor. Cada um destes artefatos deverá ser trançado por uma mulher e, em todos os levantamentos que fiz, estas mulheres pertenciam ao mesmo clã que o *aroe maiwu*.



Neste grande cesto são também colocados, além dos ossos do morto, as penas que recobriam o corpo do *aroe maiwu* durante o ritual do *aije-doge aroe*, as conchas para escarificação e alguns pertences do morto, como *bapo* (maracã), *pariko* (diademas de plumas) e os couros de onça que ele tenha recebido como *mori*.

As cerimônias fúnebres terminam quando o *inodowu* do *aroe maiwu* lhe entrega o *ae*, a trança feita com cabelo dos entulados (EB I, p. 668). Após o ritual de ornamentação dos ossos do morto, estes são colocados no grande cesto, cobertos com um *baku* grande e um pequeno, conforme o diagrama. É necessário então que este cesto fique, pelo menos uma semana, na casa do

morto para que o *aroe* possa descansar antes que seus ossos sejam levados para o local definitivo. Após este período de descanso

"O representante recebe a cesta e, acompanhado por um homem, sem enfeites, que agita um zunidor, por parentes homens e pelo *aroe et-awara-are*, xamã das almas, encaminha-se ao *aroe e-iao*, cemitério, que por via de regra é uma lagoa ou um remanso de um córrego" (EB I página 667).

A partir do momento em que o morto é "despachado" os cantos em sua memória são realizados na casa dos homens.

"Sõ canta na casa do defunto enquanto ele ainda não foi despachado; depois sō no baito",

me disse um dos chefes. "Despachar" o defunto significa enquadrá-lo na sua nova categoria - a de *aroe* - e recuperá-lo sob outra forma - o *aroe maiwu*. Transformado em *aroe*, seu lugar será o centro da aldeia, no *bāi māna gejēwu*.

B. Cabelos e Tranças

"NOSSO IDIOMA, CONFORME A OCASIÃO
E O TEMPO TROCA O SENTIDO DAS PA-
LAVRAS; MAS OS CANTOS NÃO" (Batis-
ta, Meruri, 1972).

A palavra Bororo usada para designar o funeral é *itaga*, que vem de *ito* - corpo, e *āga* - cabeleira (cabeleira do corpo). Segundo a Enciclopédia Bororo (volume I) esta designação se deve ao fato do funeral ser uma cerimônia em que se celebram as almas e espíritos, em geral imaginados como seres ornados de longas cabeleiras (EBI, p. 647). A meu ver esta designação merece um exame mais cuidadoso.

O cabelo, ou melhor, o 'corte' do cabelo é um dos elementos do corpo mais adequados para a identificação de um grupo (20). As sociedades indígenas brasileiras tem uma grande variedade de cortes de cabelo, o que permite, até certo ponto, reconhecer através deste elemento, a que grupo um indivíduo pertence.

Obviamente todo o corpo de um indivíduo pode ser manipulado de forma a que possa servir como fonte de caracterização e identificação cultural. Tatuagens, pinturas corporais,

20. Mesmo entre nós a forma de se usar o cabelo é indicativa do grupo a que pertencemos, quando há necessidade deste grupo se diferenciar dos outros - o cabelo longo dos hippies, a "coroinha" do padre, o corte militar, as suíças dos rabinos. As razões que explicam esta necessidade de diferenciação são várias, mas não nos cabe aqui analisá-las.

labretes, brincos e outros ornamentos são elementos que podem ser utilizados, através de um código próprio de cada povo, que permite não só diferenciar um grupo de outros mas também identificar as várias categorias sociais a que pertencem os indivíduos em cada um destes grupos (21).

A literatura antropológica existente a respeito do cabelo como fonte de símbolos é extremamente restrita. Além do sugestivo artigo de Leach datado de 1958 e das críticas de Hallpike a este mesmo artigo (1969) muito pouco se sabe a respeito deste elemento (22), a não ser através de autores que o tratam a partir das teorias psicanalíticas.

No entanto o cabelo constitui, a meu ver, um elemento privilegiado para ser manipulado de forma a permitir uma caracterização sócio-cultural do homem e da mulher Bororo. O que pretendo é "construir", a partir dos meus dados de campo, o significado cultural dos cabelos para os Bororo, e mostrar porque ele constitui o sema privilegiado para caracterizar todo o campo semântico do funeral, a ponto de ser o elemento utilizado para designar este ritual. A meu ver é possível compreender a longa trajetória do funeral Bororo a partir dos fios dos cabelos dos enlutados.

21. Vide a respeito do corpo com matriz de significados sociais e objeto de significação social o Boletim do Museu Nacional, nº 32 de Maio de 1979 - "A construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas".
22. Com relação aos Tapirapé Baldus afirma: "Os Tapirapé põem também urucu no cabelo. Mas só em ocasiões especiais. Aplicam-no ao rapaz no dia festivo da iniciação, à moça no dia em que acaba a primeira menstruação, e ao morto. Talvez tenha significado religioso. Não sei" (1970:101).

Entre os Bororo a morte é atribuída ao *bope* que, como vimos, é um espírito mais diretamente associado à natureza. Sabe-se que um indivíduo morreu quando se ouve, da casa onde ele era velado, os gritos desesperados das mulheres que se lamentam e arrancam seus cabelos. O cabelo é arrancado colocando-se cinza aquecida na cabeça, o que permite não só a dilatação dos poros mas também uma melhor aderência das mãos. As mechas de cabelo que vão sendo arrancadas são colocadas num *baku* (bandeja de palha, trançada pelas mulheres) e depois guardadas numa caixa denominada *maregawa* (que também pode ser utilizada como recipiente para guardar penas).

Depois que o conselho dos homens decide quem será o representante social do morto (*aroe maiwu*) os cabelos arrancados deverão ser trançados formando uma longa corda (cabelos de diferentes pessoas não são misturados). É o *inodowu* (ZH ou MH) do *aroe maiwu* quem deverá fazer esta trança. O *aroe maiwu* é sempre alguém que pertence à metade oposta a do morto e por outro lado o seu *inodowu*, encarregado de fazer a trança, pertence idealmente à mesma metade que o morto.

O representante leva o cabelo para o cunhado dele. Manda o cunhado fazer uma corda com o cabelo, com bastante pressa. O que faz a corda é casado com a irmã ou mãe do representante. A irmã do representante então chora. Quando o *ae* (trança de cabelos) está pronto ele entrega para o representante e a irmã chora de novo. O representante põe o *ae* no braço esquerdo, para dar força e vigor, e dar memória quando ele vai caçar. ...No mato ele chora olhando o

ae. Se encontrar onça parda, onça pintada ou jaguatirica ele se valoriza perante a aldeia, mais ainda perante a família do finado" (Batista, Meruri, 1972).

Esta última parte do relato do informante se refere ao fato de que é o *aroe maiwu* quem deverá caçar um felino de grande porte e oferecer o couro deste animal aos parentes do morto; como retribuição o *aroe maiwu* receberá arcos e flechas cerimoniais, um *powari mori* (instrumento musical de sopro), nomes que pertençam ao patrimônio de nomes do clã morto, a possibilidade de fazer ornamentos com padrões privativos daquele clã, e, eventualmente, uma mulher nova com quem ele poderá se casar.

Esta troca ritual, denominada *mori* é assim interpretada pela Enciclopédia Bororo:

"os índios acreditam que a morte seja causada por um bope, espírito malfazejo e que a onça seja um bope. Matando um felídeo eliminam um bope, efetuando assim uma vingança" (EBI, p. 804).

A explicação do *mori* dada por Viertler (1979:27) nos parece mais adequada:

"A morte, acarretada pela eliminação da força vital do Bororo, acarreta a fuga da alma sombra do corpo do finado para o de algum animal. Este, um felídeo ou canídeo de grande porte, um gavião ou uma coruja (sempre espécies carnívoras) deve ser morto por um homem pertencente ao outro lado do finado, pelo que é recompensado. A abater o animal de *mori*..."

O *mori* é efetivado durante um ritual denominado *barege-e-kedodu* (*barege*, feras; *e*, elas; *kedodu*, alimentado - feras alimentadas - banquete das feras. Cf. EBI p. 229). Ainda segundo a Enciclopédia Bororo, durante o *barege-e-kedodu*

"não é o caçador (o *aroe maiwu*) que vem untado de urucu e que recebe arco, flechas e enfeites mas a própria alma do finado que assim no reino das almas terá armas para caçar. Também a pele do felídeo, em bora cedida a um parente do defunto, servirá à alma de abrigo contra as intempéries" (volume I, p.235).

É só após este ritual, que muitas vezes só pode ser realizado muito tempo depois da morte de um indivíduo, que os parentes do morto podem abandonar o luto. Os cabelos longos e desalinhados dos enlutados são então cortados da forma tradicional e espalmados de urucu.

Vejamos agora porque se pode considerar o cabelo como elemento simbólico privilegiado para caracterizar o funeral Bororo.

Segundo Turner (1970:28) os símbolos rituais contêm três propriedades fundamentais:

"The simplest property is that of condensation. Many things and actions are represented in a single formation. Secondly a dominant symbol is a unification of disparate significata. The disparate significata are interconnected by virtue of their common possession of analogous qualities or by association in fact or thought... The third important property

of dominant ritual symbols is polarization of meaning;... Let us call the first of these the 'ideological pole' and the second the 'sensory pole'. (grifos do Autor).

A partir desta perspectiva, como se pode analisar o cabelo no contexto do funeral Bororo ? Vejamos primeiramente a propriedade do cabelo como elemento condensador de vários aspectos da cultura Bororo. O cabelo cortado a moda tradicional é um dos itens que os próprios Bororo empregam para caracterizar os membros de sua sociedade e diferenciá-los dos outros grupos indígenas. Sempre que eu lhes mostrava uma foto qualquer de algum índio eles apontavam para o corte do cabelo para indicar se era ou não um indivíduo Bororo. Além disso, vários jovens cortavam seu cabelo bem curto, como o dos civilizados regionais, numa tentativa de se apoderar de uma outra identidade.

Um outro aspecto que o cabelo condensa é a força, que como vimos pela narrativa do informante é propiciada ao caçador pela trança de cabelo que ele leva no braço. Esta força do cabelo provém do contexto ritual de onde ele foi retirado. Como diz Leach:

"ritually powerful human hair is full of magical potency not because it is hair, but because of the ritual context of its source, e.g. murder, incest, mourning, etc." (1958:159).

É também Leach quem afirma, neste mesmo artigo:

"Head hair, while it is a part of the body is treated with loving care, oiled and combed and

dressed in the most elaborate fashion, but as soon as it is cut off it becomes 'dirt' ...associated - with the ... polluting substances, faeces, urine, semen and sweat... The 'dirt' is clearly magical stuff" (1958:157).

A diferença entre o cabelo enquanto parte do corpo e o cabelo arrancado é explicitamente reconhecida pelos Bororo que utilizam termos diferentes para designá-los: *ao* para o cabelo do corpo e *ae* para esta trança de cabelos.

Ainda com relação à condensação, o cabelo arrancado representa o próprio morto, é uma indicação da morte de um indivíduo (assim como as cabeças sem cabelo são uma indicação dos indivíduos enlutados). O *ae* deverá ser usado pelo indivíduo que vai representar o morto (que chora ao olhar o *ae*). Uma vez realizado o *mori*, o *aroe maiwu* passa a ser dono daquela trança de cabelos e poderá usá-la como e onde desejar (e não apenas no pulso esquerdo). O *ae* é assim uma prova imperecível da dupla identidade social do *aroe maiwu*.

Atentemos agora para algumas características que são específicas do cabelo. Se por um lado pode-se dizer que todo o corpo é como que um repositório de matéria-prima a ser codificada culturalmente, apenas o cabelo não necessita de um elemento exterior a ele (como as tintas das pinturas e tatuagens, os ornamentos colocados na boca e nas orelhas, etc.) para que possa servir a tal fim. Além disso é possível dizer que o cabelo é uma parte do corpo intimamente associada a natureza

e como tal deverá ser domesticado, aparado tradicionalmente (23).

Quando o cabelo é cortado, mesmo fora do contexto do funeral, não se deve deixá-lo "a toa, no chão". Todos os chumaços são reunidos e levados ao córrego, onde são então enfiados no lodo das margens. Ora, entre os Bororo o lodo está intimamente associado ao bope (Viertler 1976), que é por sua vez um espírito associado à natureza, o próprio causador da morte. Além disso os Bororo imaginam o bope como uma entidade ornada de longas cabeleiras (EBI p. 647).

Ainda uma outra característica que é específica do cabelo é a sua durabilidade, no sentido de ser um elemento que, tal como os ossos e dentes, é de certo modo imperecível (24).

Finalmente, o cabelo dos enlutados só é recuperado culturalmente, cortado da forma tradicional, quando o próprio morto é, por assim dizer, recuperado através do *mori*.

Vimos assim que para os Bororo o cabelo é um elemento condensador, como diz Turner, de inúmeras coisas. Ele é o elemento mais visível que permite a identificação étnica. Note-se que ao contrário dos ornamentos e pinturas corporais,

23. Após analisar inúmeros personagens míticos Lévi-Strauss conclui: "La longue chevelure, vêtue naturelle, s'oppose ainsi aux habits manufacturés comme le cru s'oppose au cuit,..." (1971:348).

24. Um dado que me falta é saber o que é feito com os cabelos do próprio morto após o enterro secundário, quando são descarnados os ossos, única parte do funeral que me foi vedada assistir.

privativos e caracterizadores de cada clã, o corte tradicional do cabelo Bororo é comum aos indivíduos de todos os clãs e serve para informar sobre outras diferenças: Índio/civilizado, Índio Bororo/Índio de outro grupo tribal, enlutados/não enlutados, vida cotidiana/participação em algum ritual (durante todos os rituais o cabelo dos protagonistas é cortado, mesmo simbolicamente quando ele já está curto; muitas vezes o cabelo é untado com pasta de urucu, ou com tabatinga, durante o ritual do *aije-doge aroe*). Além disso o cabelo trançado das mulheres enlutadas tem a propriedade de dar força aquele que representa o morto, sendo ainda a lembrança imperecível deste indivíduo.

Vimos também que o cabelo tem a propriedade de reunir significados díspares que tem entre si qualidades análogas. Assim é possível dizer que há para os Bororo uma íntima associação entre lodo/bope/natureza/cabelo/morte.

Finalmente pode-se perceber, através das próprias características do cabelo, porque ele constitui o tema dominante do funeral. Um dos pontos centrais do rito funerário Bororo é o *aroe maiwu*. Segundo a Enciclopédia Bororo:

"Nos funerais é o indivíduo mais importante. Pode-se afirmar que todas as cerimônias fúnebres giram ao redor dele" (volume I, p. 171).

Em 1975 pude assistir, na aldeia do Córrego Grande, a dois funerais que estavam sendo realizados simultaneamente e de fato

os dois *aroe maiwu* escolhidos eram as figuras centrais de praticamente todos os ritos que compõem o longo funeral Bororo. Ora, o *aroe maiwu*, que os próprios Bororo traduzem como o 'representante do morto' é o elemento que permite, num plano ideológico, a continuidade de uma personalidade social. Entre os Bororo esta idéia de continuidade através da transformação, de perenidade, por assim dizer, é uma idéia que permeia toda a sua ideologia. "Não se deve perder os Ie-mage" afirma Viertler (1976:112) ao se referir aos critérios que presidem a escolha dos nomes e de seus outorgantes. Também os homens, indivíduos concretos não devem ser "perdidos"; seus ossos devem ser devidamente ornamentados e colocados num grande cesto a ser depositado numa baía.

Ora, é possível dizer que os nomes se perpetuam porque são passados a outras pessoas, muito tempo após a morte de seu detentor. Do mesmo modo, a continuidade da personalidade social de um indivíduo só pode ser efetivada através de um outro.

"Aquele que morre fica no outro. Morre um *tugaregedu*, então fica com *eceraedu* dentro dele" (Hugo, Córrego Grande, 1970. R. Viertler).

Neste sentido se pode perceber porque é o cabelo dos enlutados que surge como o elemento concreto que identifica e representa o indivíduo morto. Por ser um elemento relativamente imperecível, o cabelo é extremamente adequado para indicar a continui-

dade; outros elementos do corpo também imperecíveis como os ossos e os dentes não poderiam ser utilizados para este fim por razões óbvias (25).

É importante ter em mente que para os Bororo a contnuidade é pensada como um processo que implica em transformação, não se podendo portanto representar o morto a partir de seus próprios ossos. (25)

Pelos dados que pude recolher em campo, as pessoas que haviam arrancado seus cabelos em sinal de luto eram pessoas que tinham com o morto relações de extrema proximidade. Nos dois casos eram mulheres que pertenciam às mesmas linhagens que eles e aquelas que mantinham com eles uma relação de substancia vital comum (no caso sangue e semen): suas filhas e suas mulheres. Neste sentido fica claro porque é o cabelo daqueles que tinham com o morto uma identidade de substância ou de categoria social que deverá ser usado pelo *aroe maiwu*. Morto e cabelos transformados (*finado-aroe maiwu; ao-ae*) são recuperados para dar continuidade a sociedade Bororo. É por isso que o idioma Bororo "conforme a ocasião e o tempo troca o sentido das palavras; mas os cantos não".

25. Hallpike aponta ainda uma outra característica do cabelo que o distingue dos dentes e ossos, e que é o fato dele crescer constantemente (1969:257).

C. Funeral, Marginalidade Social e Grupo Doméstico

Depois desta longa, mas necessária digressão sobre o funeral Bororo, vamos agora tentar retomar o fio da meada, ou seja, rever, à luz dos dados expostos, o âmbito e a natureza da atuação do grupo doméstico Bororo. O que se pode depreender, com relação ao grupo doméstico, a partir da atuação dos membros de uma aldeia no principal ritual da sociedade Bororo e que é o funeral ?

Como todos os rituais, o funeral é também, ^{mas} em evento extremamente formalizado e que, apesar de 'contaminar' mais diretamente aqueles indivíduos que compartilham com o morto de uma mesma identidade, compromete todos os membros de uma aldeia, com exceção das crianças e dos jovens que não tenham parentes mortos. O funeral é pois um evento que faz parte da vida pública das pessoas

Ora, já mostramos, quando nos referimos às outras fases do ciclo da vida dos indivíduos, que a atuação do grupo doméstico não se dá em momentos formais. No entanto, a morte de uma pessoa afeta grupos domésticos com quem o morto mantinha alguma relação muito próxima: sua própria casa, no caso do defunto ser mulher, a sua casa de origem e aquela para onde se mudou ao se casar, no caso de homem adulto, e as outras casas localizadas nos espaços correspondentes a linhagens diferentes, mas do mesmo clã que o morto, seja este homem ou mulher.

Como vimos nas partes anteriores deste capítulo, a atuação dos indivíduos durante o funeral Bororo se dá enquanto indivíduos que pertencem a determinadas categorias sociais. É alguém 'da outra metade' que será o representante do morto, e são as mulheres do clã do representante que deverão trançar os artefatos onde serão colocados os ossos do morto; são os *inodowu* do *aroe maiwu* que deverão realizar determinados ornamentos, é alguém do mesmo clã que o morto que será a mãe do *aroe*; os enlutados são aqueles que mantinham com o morto uma identidade de substância ou de categoria.

Durante o funeral o que entra em jogo não são os grupos domésticos enquanto conjunto de pessoas que moram numa mesma casa, nas categorias de classificação em resposta a uma dinâmica de natureza eminentemente comunitária. Estas categorias de classificação, clãs e linhagens, tem na casa a sua referência espacial, mas nestes momentos rituais não se confundem com a casa em si, já que ela congrega em seu interior elementos de diferentes clãs e linhagens.

A morte de um indivíduo afeta todos os membros de uma aldeia que devem reorganizar a sociedade dos vivos e também a sociedade dos mortos. A morte introduz uma espécie de caos temporário e a ordem só pode ser reestabelecida quando se pode fazer frente às alterações provocadas por esta morte. São estas categorias sociais a que nos referimos - clãs e linhagens - que atuam no momento dos rituais como um grupo corporado no sentido de reestabelecer esta ordem.

O funeral de um indivíduo, apesar de envolver todas as pessoas da aldeia, mobiliza de modo mais intenso os membros de dois clãs: os do clã do morto e os do clã que foi escolhido como representante social do morto. São portanto clãs que pertencem a metades diferentes.

Esta atuação do clã como um grupo corporado perdura até que o morto seja 'vingado' através do *mori*. Como já nos referimos anteriormente, o *aroe maiwu* deverá caçar um grande felino e dar o couro deste animal aos parentes do morto, entendendo-se por parentes aqueles que pertencem ao mesmo clã que ele ou que partilham com ele de uma identidade de substância (cônjuge e filhos). O couro deste animal será dado ao parente mais velho do clã do morto. Este o passará a todos os outros homens do clã, para que eles possam dormir algumas noites sobre este couro. É só depois que todos os homens do clã do finado tiverem dormido sobre o couro que ele voltará ao homem mais velho que o recebeu e que passará a ser o proprietário definitivo do couro. Processo idêntico ocorre com os dentes do animal abatido como *mori*, e com os quais são feitos colares. Estes colares de dentes são de propriedade feminina e a mulher que o recebe passa-o para suas filhas e irmãs, reais e classificatórias. Mais de um animal pode ser abatido como *mori*; neste caso cada couro ficará com um homem e cada colar de dentes com uma mulher (Canajô, Córrego Grande, 1975).

Se nos lembrarmos de que são estes indivíduos, os enlutados, que foram 'contaminados' pela morte de uma pessoa,

fica clara a necessidade desta relação num certo sentido epidérmica com o *mori* para que eles possam sair do estado de marginalidade em que estavam e serem reintroduzidos no seio da sociedade. Se a morte de um parente, e a marginalidade em que ela implica, impõe ações sobre o corpo dos enlutados (escarificações, arrancar de cabelos, etc.), a saída deste estado marginal impõe também um tipo de relação epidérmica com o elemento que permite a reintrodução dos enlutados na sociedade Bororo: o *mori*.

Alterada pela morte de um de seus membros, a sociedade dos vivos também não pode permanecer intacta. A casa do morto, como vimos, deverá ser desocupada e queimada, e as pessoas que aí moravam serão incorporadas temporariamente em outros grupos domésticos. As implicações na composição dos grupos domésticos surgem porém, já durante o funeral, pois para a casa do morto se transferem aquelas pessoas que irão ajudar, nos 'cantos para a bôia do defunto' que será levada para a casa dos homens e nas atribuições, já citadas, dos pais do *aroe*.

Durante o funeral há um rearranjo do contingente demográfico que ocupa as várias casas da aldeia. Após o seu término algumas pessoas, mais diretamente ligadas ao morto, segundo pude observar nos levantamentos que realizei, mudam de aldeia e os que permanecem são reabsorvidos temporariamente nos outros grupos domésticos através do vínculo com um homem de qualquer um dos grupos (o que é o inverso do que ocorre normalmente, quando os indivíduos se localizam em determinados espaços a par

tir das mulheres). Exemplificando: em 1972 morreu uma velha Apiborege; a filha desta mulher, seu marido (um homem Baado jeba) e os filhos deste casal mudaram-se para uma casa Baado jeba da aldeia, onde morava uma ituie (irmã mais velha, real ou classificatória) do genro da finada, e o viuvo, já muito velho, foi para a casa dos homens. Dois anos depois esta família reconstruiu a casa que havia sido queimada, no mesmo espaço anterior, e mudaram-se todos para lá.

A casa concreta, onde morava o indivíduo que morreu, deverá ser queimada. Passado algum tempo o espaço da casa poderá ser novamente ocupado, às vezes, como no exemplo acima, pelo mesmo grupo doméstico que aí estava. Com a morte de um indivíduo desaparece o seu corpo e também a casa concreta onde ele morava. No entanto, assim como sua identidade social será 'recuperada' pelo seu representante, também o espaço em que estava localizada a casa destruída deverá ser ocupado, pois a categoria social que aí se inscreve não desaparece com a morte da pessoa.

O corpo como moradia

CAPÍTULO V

CONCLUSÃO

" A CASA BORORO É SEMELHANTE AOS OSSOS; QUE ORA SEGURAM CARNE - VIVOS, ORA SEGURAM PENAS - AROE". (Renate Viertler, extraído de um bilhete deixado sobre minha mesa).

Que conclusões podem ser tiradas daquilo que expusemos nos capítulos precedentes ?

Retomemos o início da exposição. Demos um rápido panorama do cotidiano numa aldeia Bororo e em seguida apontamos porque o grupo doméstico constituía um elemento importante para a compreensão da diversidade intra-cultural e de um problema que já Malinowski apontara e que é o da defasagem entre o modelo concebido pelos informantes e aquilo que é vivido na prática e que o antropólogo verifica em campo. Apontamos também para o fato de que esta defasagem muitas vezes pode ser entendida como o resultado da manipulação das normas por parte dos indivíduos em situações concretas, visando obter uma posição social mais estratégica.

*o mesmo que os
Tinhamos visto antes
a. quando de n.º
de identificação
da (unidade)
2.º são comp. ps
de Malinowski*

Concentramo-nos, no capítulo III, na esfera propriamente doméstica da sociedade Bororo. Vimos que a composição do grupo doméstico Bororo é extremamente heterogênea e as pessoas podem compartilhar de um mesmo espaço através de uma gama de critérios diferentes e que de modo algum se limitam à consanguinidade. Se não são consanguíneos são, no entanto, pessoas que com o tempo passam a formar uma 'comunidade de substância'. Mostramos, além disso, que as mulheres (principalmente a relação mãe/filha) fazem um contra-ponto à fluidez da vida social Bororo na medida em que através delas são fixadas espacialmente as categorias sociais básicas da vida Bororo: as casas, que no caso representam as linhagens e seu patrimônio de nomes, artefatos e papéis cerimoniais.

Como se viu pela análise apresentada na segunda parte do capítulo III a utilização dos grafos é um recurso que facilita muito a sistematização dos dados de campo, principalmente aqueles que dizem respeito às relações interindividuais no cotidiano da vida social. Como diz Barnes (1972:26-5):

"One important part of network analysis is the identification of ⁵clusters and cliques and the study of how these may transform themselves into organized groups",

De fato, esta metodologia permitiu que se visualizasse de forma sistemática as relações entre "encostados" e entre indivíduos de mesmo clã e linhagens diferentes. Por outro lado, a organização dos grafos ano a ano permitiu também perceber como se transformam estas relações.

Um dos problemas do método de redes sociais que foi apontado por Mary Noble (1973:10) é o foco da rede - indivíduo ou grupo familiar. Como os dados foram sistematizados a partir de indivíduos enquanto membros de um grupo doméstico específico pudemos contornar este problema e mostrar como variavam as relações de um indivíduo dependendo do grupo a que ele estivesse filiado.

No entanto, como todo recurso formalizante os grafos levam a uma esquematização dos dados de pesquisa e com isto corre-se o grande risco de empobrecimento da realidade pesquisada. Neste sentido pareceu-me interessante complementar a análise dos grafos com a utilização de um outro recurso de análise que permitisse o exame detalhado de certos casos, a fim de que se pudesse compreender de que modo atuam os indivíduos em determinadas situações concretas. A análise situacional permite exatamente perceber um aspecto que não é muito ressaltado pela análise dos grafos e que é a qualidade dinâmica da vida social cotidiana e os vários conteúdos que a definem.

Com a análise dos grafos e a análise situacional procuramos mostrar a fluidez da vida social na prática do cotidiano. E é exatamente neste cotidiano que se percebe a importância do grupo doméstico Bororo. Como mostrou Crocker (p. 17, mimeografado)

"The physical house itself, with all its totemic and cosmological referents in the total village plan is

the categorical, functional entity in the system".
Estamos também de acordo com Crocker quando ele diz:

"I find that the concept of the 'domestic group' as composed of persons related by blood and by marriage to be most inappropriate to the Bororo. Their clans and households are based on an idiom of common logical substance" (p. 17, mimeografado).

A casa Bororo só pode ser entendida a partir de uma dupla perspectiva, como mostra a epígrafe que escolhemos para este capítulo. Por um lado a casa constitui um espaço doméstico, das famílias nucleares e de indivíduos que se agregam a elas e vivem sob o mesmo teto, compartilham os mesmos alimentos e dividem entre si as atividades de subsistência. Mas, por outro lado, a casa é também o espaço físico onde se inscrevem as linhagens e clãs:

"une configuration spatiale des essences logiques, les aroes, unies par leurs rapports analogiques aux totems des autres groupes hétérogènes, tandis que, dans le registre social, le 'clan' est uni seulement à travers des transactions avec les autres catégories sociales" .
(1977: 165 Crocker).

No capítulo IV procuramos ilustrar esta segunda perspectiva através de uma análise do ciclo de vida Bororo. São dois os rituais que marcam de modo mais enfático a vida de um Bororo e de que a sociedade se utiliza para se reproduzir a si mesma. No ritual de nomeação a criança é introduzida formalmente na sociedade Bororo através de seu *iedaga* (MB, nominador) e das mulheres do clã de seu pai que a ornamentam para o

ritual. Estas pessoas sintetizam de forma clara os atributos que formam a personalidade do homem Bororo e que integra de modo consistente aspectos jurídicos (transmitidos pelo *iedaga* e associados à matrilinearidade) e aspectos de um caráter mais místico (associado à patrilinearidade), como tentamos mostrar nos capítulos III (páginas 53-58) e no capítulo IV (página 152).

Através do nome a criança é identificada a uma categoria social (a linhagem de um clã) que a localiza na sociedade Bororo permitindo-lhe uma atuação específica. Esta identidade da qual a criança passa a ser portadora através do nome corresponde a um processo de reificação dos heróis culturais da sociedade Bororo que em tempos míticos estabeleceram os fundamentos da vida social dos Boe e que deve agora ser vivida por homens concretos.

Por outro lado, durante os ritos funerários é necessário recuperar a categoria social, que não pode ser 'perdida' com a morte de um indivíduo. Manuela Carneiro da Cunha desenvolveu um brilhante trabalho acerca das representações relativas aos mortos e da construção da noção de pessoa entre os Índios Kraho. Segundo ela:

"... a morte não se satisfaz em destruir o que chamamos de organismo, mas inicia também um processo de dissolução do homem social" (1978:2).

Entre os Bororo a morte não inicia um processo de dis

solução do homem social. Pelo contrário, esta personalidade social é não só recuperada através do *aroe maiwu* como também enfatizada através da própria ornamentação do *aroe maiwu* durante o funeral.

"... l'*aroe maiwu* se présente à la fin du cycle funéraire, dans une parure synthétique qui ressemble toutes les connotations iconographiques du nom du défunt. Ainsi le substitut, son double en quelque sorte, porte les peintures corporelles de l'*aroe* de plus importante du clan du défunt, divers ornements liés à sons groupe de noms, mais aussi décorations que le mort a méritées par l'accomplissement de ses devoirs vis-à-vis de l'autre moitié" (Crocker, 1977:175).

Através da análise de um dos elementos do funeral - o cabelo dos enlutados - procuramos mostrar como é possível pensar a continuidade da vida social Bororo a partir de certos processos específicos de transformação - dos homens, dos objetos criados por eles, das categorias sociais que eles encarnam.

Seria interessante uma pesquisa mais detalhada com relação aos outros elementos do funeral, como a onça que deverá ser caçada como *mori* e as cabaças mortuárias - *powari aroe*, guardadas pelos parentes do morto e que certamente tem muito a dizer sobre a cosmologia Bororo.

Mas tudo leva a crer que ao falarmos do ciclo da vida dos indivíduos nos afastamos de nosso tema central, do grupo doméstico. Começamos com a composição dos indivíduos em uma casa Bororo, terminamos com categorias sociais como o clã e a linhagem.

Retomemos novamente um Autor que já citamos inúmeras vezes.

"... le clan n'existe pas sociologiquement ou symboliquement en dehors de ce moments rituels. Cette émergence de soi clanique, seulement par le processus double d'une collaboration avec un opposé métonymique de son propre clan et avec un contraire métaphorique de l'autre moitié, est le mode transactif par lequel les Bororo construisent un miroir pour l'identité" (Crocker, 1977:170).

Ora, e aqui finalizamos, o clã Bororo não existe apenas na cabeça das pessoas. Embora as pessoas de cada clã estejam muitas vezes dispersas em várias casas (fundamentalmente em virtude da uxorilocalidade) o clã enquanto categoria social se inscreve fisicamente no plano da aldeia, no espaço ocupado por cada um dos grupos domésticos, que por sua vez pode ser detectados pelas casas, onde tudo flui, tudo se transforma, mas as mulheres permanecem.

BIBLIOGRAFIA

- ALBISETTI, César e Venturelli, Angelo: Enciclopédia Bororo (2 volumes). Museu Regional Dom Bosco. Campo Grande, 1962.
- BALDUS, Herbert: Tapirapé, tribo tupi no Brasil Central. Cia. Editora Nacional. São Paulo, 1970.
- BARNES, J.A.: Social Networks. Addison-Wesley Modular Publications, 1972.
- - Networks and Political process. IN Swartz, M.J. (ed.) Local-Level Politics. Aldine, Chicago, 1972.
- BASSO, Ellen: Kalapalo Affinity, its cultural and social contexts. In American Ethnologist vol. 2, nº2, may 1975.
- BERREMAN, Gerald: Himalayan poliandry and the domestic cycle. In American Ethnologist vol. 2, nº1, february 1975.
- BLEEK, Wolf: Witchcraft, gossip and death: a social drama. IN Man, vol. II, nº4, Dec. 1976.
- BOISSEVAIN, Jeremy and Mitchell, Clyde: (eds.) - Network analysis, studies in human interaction. Mouton, Paris, 1973.
- BOLETIM DO MUSEU NACIONAL, nº 32, maio de 1979, "A Construção da Pessoa nas sociedades Indígenas".
- BOURDIEU, Pierre: La Maison ou le Monde Renversé. IN Esquisse d'une théorie de la pratique, Librairie Droz. Genève, 1972. (ps. 45-59)

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto: Grupo Doméstico, Família e Parentesco: idéias para uma pesquisa em antropologia Social. Boletim do Museu Nacional, N.S., nº19, 3 de maio de 1961.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela: Os Mortos e os Outros. Editora Hucitec. São Paulo, 1978.
- COLBACCHINI, Antonio: I Bororo Orientali "Orarimugudoge". del Matto Grosso (Brasile). Torino, 1925.
- CROCKER, J.C.- The Social Organization of the Eastern Bororo . Ph.D. Thesis (não publicada).Harvard University. Cambridge, April, 1967.
- -Reciprocity and Hierarchy among the Eastern Bororo. IN Man, vol. IV, nº1, Londres, 1969.(ps.44-58)
- -Marital Discord and Household Dynamics among the Eastern Bororo.University of Virginia(cópia xerox,s.d.)
- -Men's House Associates among the Eastern Bororo.IN South-western Journal of Anthropology 25:236-60.
- -The Dialectics of Bororo Social Inversions. IN Verhandlungen des XXXVIII, Internationaler Amerikanistenkongress . Stuttgart-München 12 bis 18 August 1968. München1971. Bahn 3 ps.387-391.
- -Why are the Bororo Matrilineal? Actes du XLII Congrès International des Americanistes. Paris, Sept. 1976. vol. II.
- -My Brother the Parrot. IN Crocker, J.C. e Sapir, , David (eds.)The Social Use of Metaphor, essays on the anthropology of rhetoric. University of Pennsylvania Press, 1977.
- -Les Réflexions du soi (The mirrored self). IN L'Identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss (1974-1975). Bernard Grasset. Paris,1977.
- DA MATTA, Roberto: Um Mundo Dividido: a estrutura social dos índios Apinayé. Edit. Vozes. Petrópolis, 1976.

- DAMAS, David: Igluligmiut Kinship and Local Groupings: a structural approach. National Museum of Canada Bulletin n°196. Anthropological series n°54. Ottawa, 1963.
- DOUGLAS, Mary: Pollution. Internacional Encyclopaedia of the Sciences. XII: 336-342.1968.
- - Purity And Danger, an analysis of concepts of pollution and taboo. Routledge and Kegan Paul.
- FERNANDES, Florestan: Organização Social dos Tupinambá. Difusão Européia do Livro. São Paulo, 1963.
- FERRARO DORTA, Sonia Terezinha: Pariko. Etnografia de um artefato plumário. Dissertação inédita de mestrado. Universidade de São Paulo, 1978.
- FORTES; M.(Ed.): Marriage in Tribal Societies. Cambridge Papers in Social Anthropology 3. Cambridge Univ.Press,1972.
- FRY, Peter H. e Howe, Gary N.: Duas respostas à aflição:Umbanda e pentecostalismo. IN Debate e Crítica, n° 6, julho de 1975.
- GAIARSA, José Angelo: Tratado Geral sobre a Fofoca, uma análise da desconfiança humana. Summus Editorial, São Paulo, 1978.
- GLUCKMAN, Max: Gossip and Scandal.IN Current Anthropology,vol4, n°3, june, 1963.
- GREGOR, Thomas:Privacy and extra-marital affairs in a tropical forest community. IN Gross (ed.) Peoples and Cultures of Native South America. Doubleday/the Natural History Press. New York, 1973.
- GOODENOUGH, Ward: Residence Rules. In Southwestern Journal of Anthropology, vol. 12, 1956.

GOODENOUGH, Ward: Rethinking "Status" and "Role": Toward a general model of the cultural organization of social relationships. In The relevance of Models for Social Anthropology (Michael Banton, ed.) A.S.A. Monographs 1, London, 1965.

————— -A New method of analysing Kinship systems: componential analysis. In Readings in Kinship and Social Structure (Nelson Graburn ed.) Harper and Row Publishers 1971.

GOODY, Jack (ed) : The developmental cycle in domestic groups. Cambridge Universid.Press. London, 1958.

HALLPIKE, C.R.: Social Hair. IN Man, N.S. vol.4, nº22, june 1969.

HAMMEL, E.A. e Laslett, Peter: Comparing household structure over time and between cultures. Cópia xerox, s.d.

HARTMANN, Thekle: A nomenclatura botânica dos Bororo. Materiais para um ensaio etno-botânico. São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros, 1967.

————— -Cultura Material e Etnohistória. IN Revista do Museu Paulista, n.s.vol.XXIII. São Paulo, 1976.

JAMES, Alice Galligan: Village arrangement and social organization among some amazon tribes, Ph.D.Thesis (não publicada). Columbia Univ. May 1975.

JAY, E.J.: The concept of "Field" and "Network" in anthropological research. In Man 1964, vol. LXIV ps.177-178.

LEACH, E.R.: Magical Hair. In Journal of the Royal Anthropological Institute, 88 147-64. 1958.

————— - Sistemas políticos de la alta Birmania; estudio sobre la estructura social Kachin. Editorial Anagrama. Barcelona, 1976.

LEVAK, Zarko: Kinship System and Social Struture of the Bororo of Pobojarí. Ph.D. Thesis (não publicada), Yale University, 1971.

LÉVI-STRAUSS, C.: Tristes Tropiques. Plon. Paris, 1955

————— - L'Homme Nu. Plon. Paris, 1971.

- LEVAK, Zarko: Older/Younger Brother Relationship among the Bororo. Artigo apresentado durante o simpósio " Age and Generation: Hierarchical Relations in Lowland South America", at the Meetings of the American anthropological Association. Washington, D.C., Nov. 1976.
- MAYBURY-LEWIS, David: Akwẽ Shavante Society. Clarendon Press. Oxford, 1967.
- MITCHELL, Clyde: Theoretical Orientations in African Urban Studies: Methodological approaches. In The Social Anthropology of Complex Societies (Michael Banton ed.) A.S.A. Monographs. 4. London, 1966.
- NADEL, S.F.: The Foundations of Social Anthropology. Cohen and West. London, 1969.
- NASH, DENNISON E WINTROB, Ronald: The emergence of self-consciousness in ethnography. In Current Anthropology, vol. 13, nº5, december 1972.
- NEIHARDT, John: Black Elk Speaks. William Morrow Ed. New York, 1932.
- PAINE, Robert: What is gossip about? An Alternative Hypothesis. IN Man, vol. 2, nº2, june 1967.
- PELTO, Perti and Pelto, Gretel: Intra-cultural diversity: some Theoretical issues. In American Ethnologist, vol. 2 nº 1, February, 1975.
- -Anthropological Research, The Structure of Inquiry. Cambridge University Press, 1978.
- QUINN, Naomi: Decision Models of Social Structure. In American Ethnologist vol. 2, nº1, February 1975.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R.: Estrutura e Função nas Sociedades Primitivas. Edit. Vozes.
- RODRIGUES, José Carlos: Tabu do Corpo. Editora Achiamé. Rio de Janeiro, 1979.

- TURNER, Terence, Dialectical Societies: Variation and invariance in Ge and Bororo social structures. cópia xerox não publicado.
- TURNER, Victor; The Forest of Symbols, aspects of Ndembu ritual. Cornell Univ. Press, London, 1970.-
- _____ Schism and Continuity in an African Society, a study of Ndembu village life. Manchester Univ. Press, 1972.
- _____ -O Processo Ritual. Edit. Vozes. Petrópolis, 1974.
- VAN GENNEP, A.: The Rites of Passage. The Univ. of Chicago Press, 1969.
- VAN VELSEN, J.: The extended-case method and situational analysis. In The Craft of Social Anthropology (A.L. Epstein ed.) Tavistock Publications. London, 1967.
- VIERTLER, Renate: As Aldeias Bororo: alguns aspectos de sua organização social. Coleção Museu Paulista. Série de Etnologia, vol. 2, São Paulo, 1976.
- _____ -Greeting, Hospitality and Naming among the Bororo of Central Brazil. Working Papers in Sociolinguistics, nº37, July, 1976.
- _____ O Estudo do Parentesco e as Práticas de Nomenclatura. IN Revista de Antropologia vol. 21, 1ª parte, 1978.
- WAGLEY, C.: Welcome of Tears: The Tapirapé of Central Brazil. Oxford Univ. Press, 1977.

A P Ê N D I C E

Para leitura dos grafos

Trocas

- T1. Doação de pequenas coisas como guloseimas, mate, querosene.
- T2. Trocas simétricas simultâneas
- T3. Doação de alimentos
- T4. Fazer refeições, tomar mate, sucos, etc, em casa de
- T5. Doação de animais domésticos - cachorro
- T6. Doação de artesanatos e de matéria prima para tal.

Favores

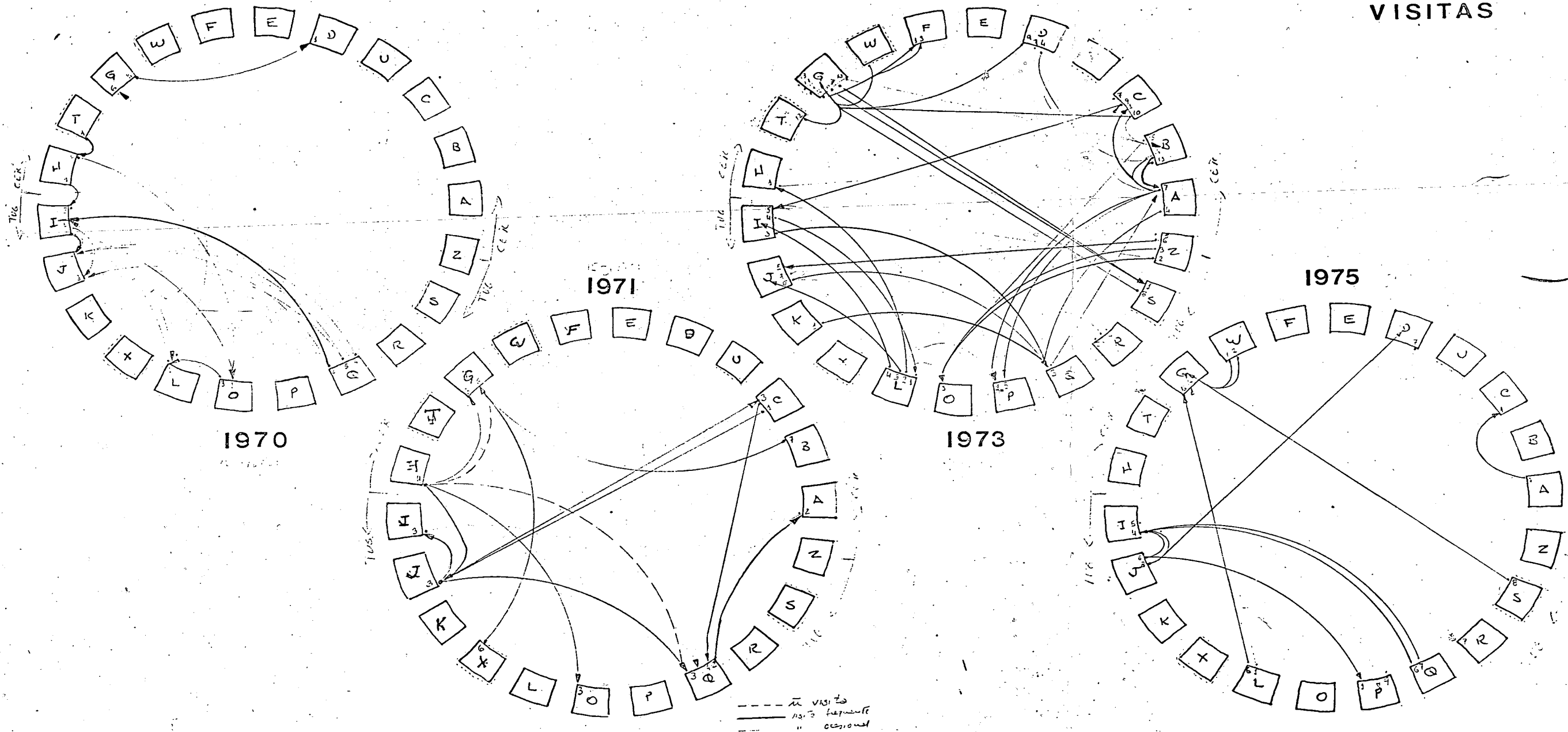
- F1. Tomar conta da casa, ir buscar água ou lenha, cozinhar, trazer algo ou ir chamar alguém, apanhar objetos, traduzir para o português, cuidar dos cachorros.
- F2. Empréstimo de casa, empréstimo de canoa.
- F3. Fazer mudança para, abrigar em sua casa.
- F4. Cortar o cabelo de

Relações Temporárias / Ritualizadas

- T1. Morar na casa de, por causa de algum funeral
- T2. Passar umuco em/matar coque e dar para
- T3. Carregar caça ou peixe
- T4. Choro ritual
- T5. 'Mori' para
- T6. Catimhar para/dar comida para

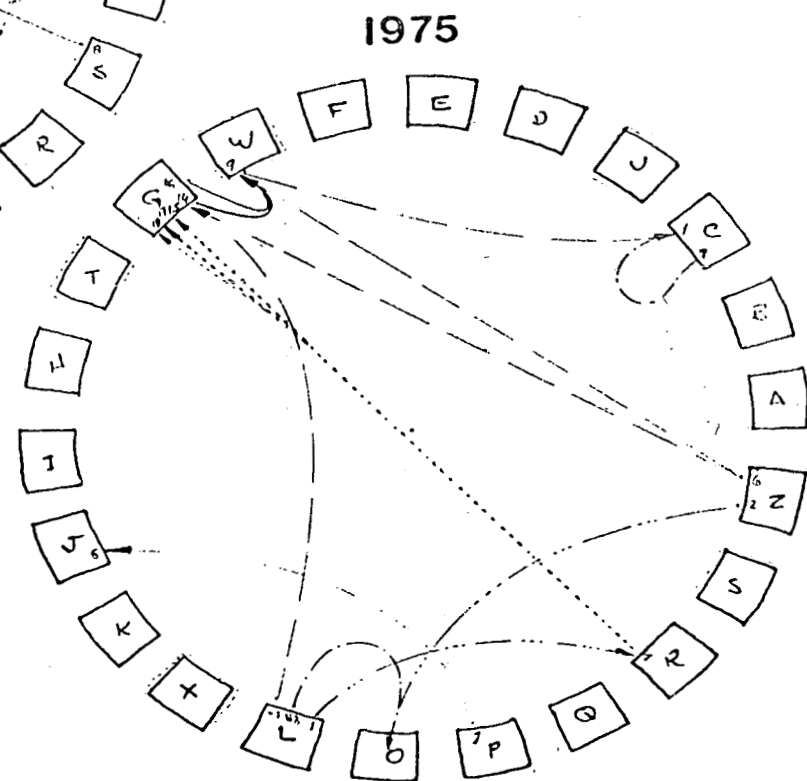
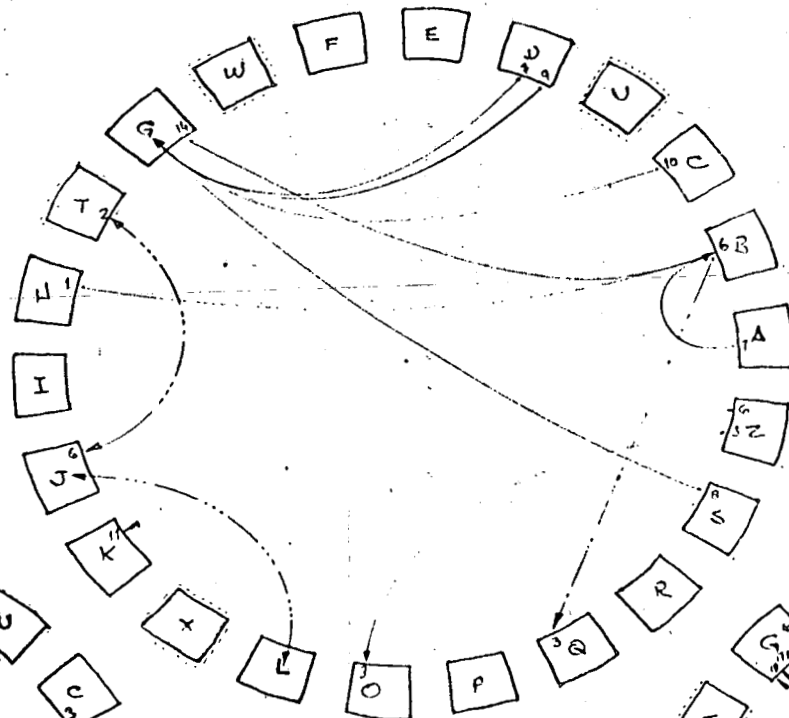
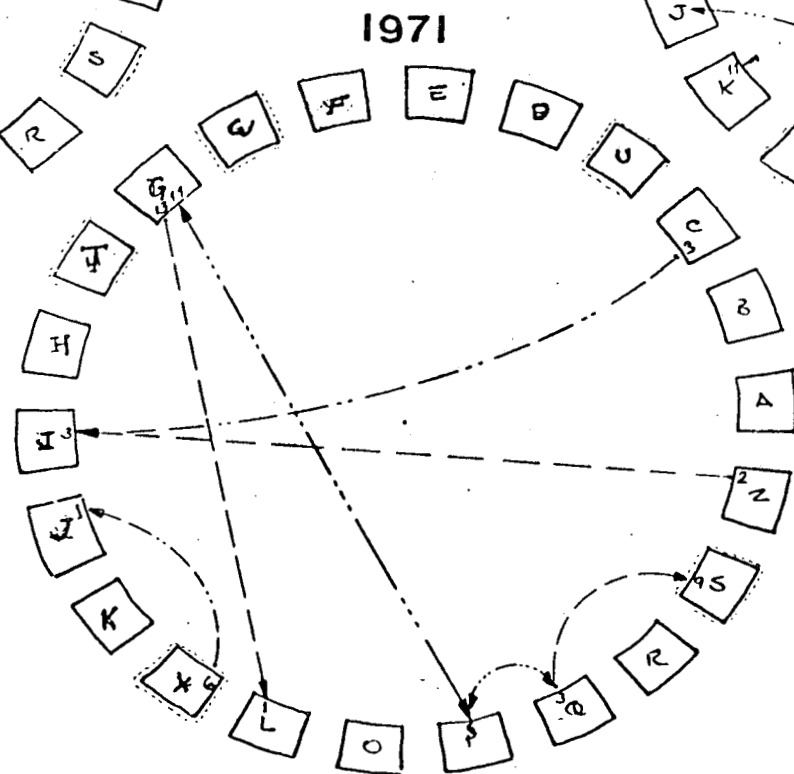
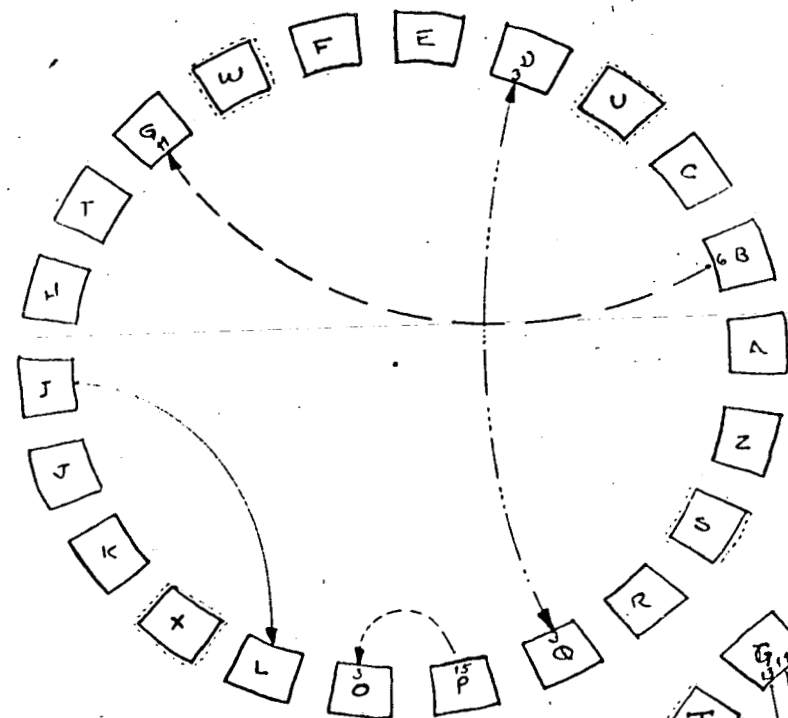
Negativas

- N1. Roubo de
- N2. Separação de casal
- N3. Intriga simples a respeito de
- N4. Radicalização da relação negativa



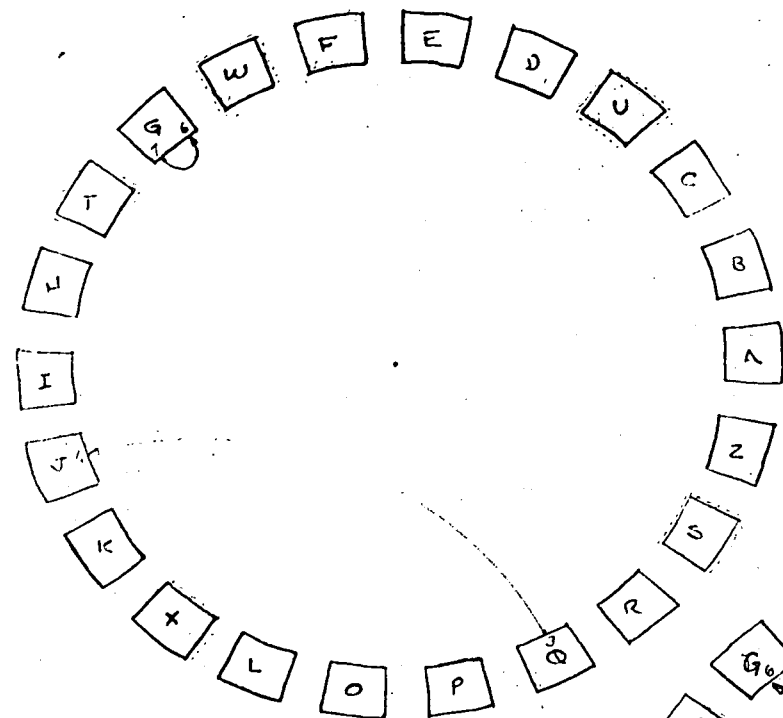
T R O C A S

Figure 1 displays six horizontal line patterns, labeled **t1** through **t6**, arranged vertically. Each pattern consists of a series of horizontal segments. **t1** and **t2** are solid lines. **t3** is a dashed line. **t4** is a solid line. **t5** is a dotted line. **t6** is a dashed line.

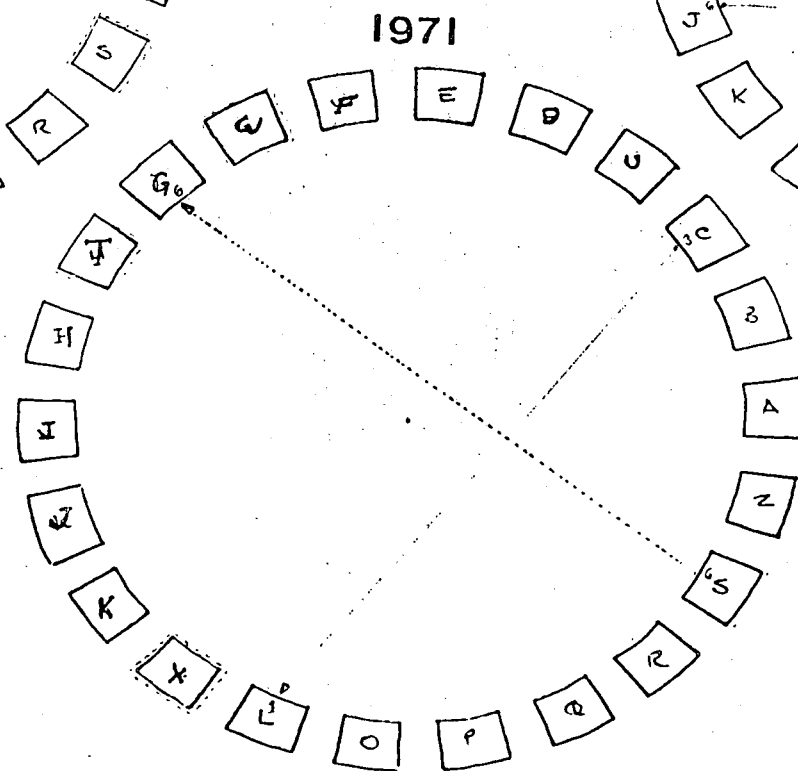


FAVORES

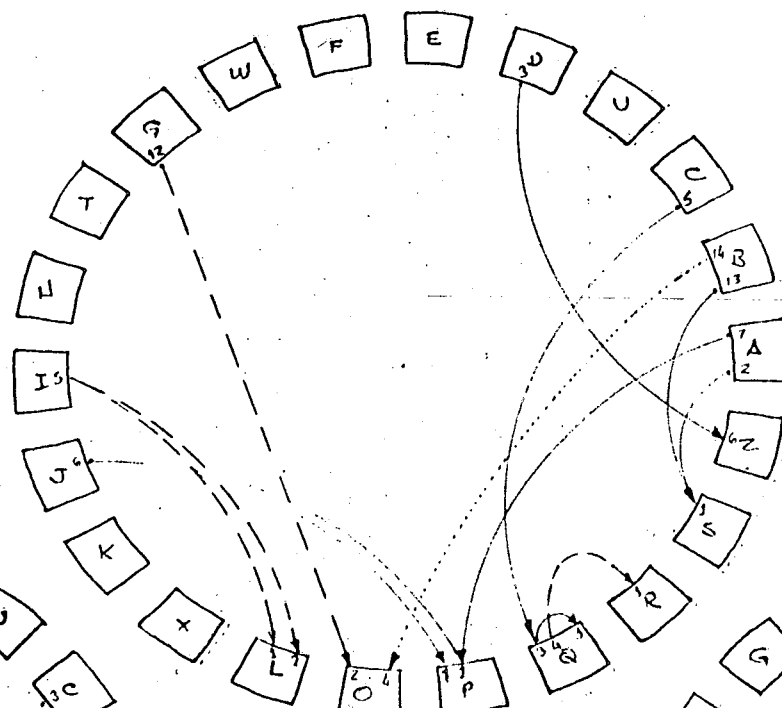
— f1
 - - f2
 - · - f3
 · · · f4



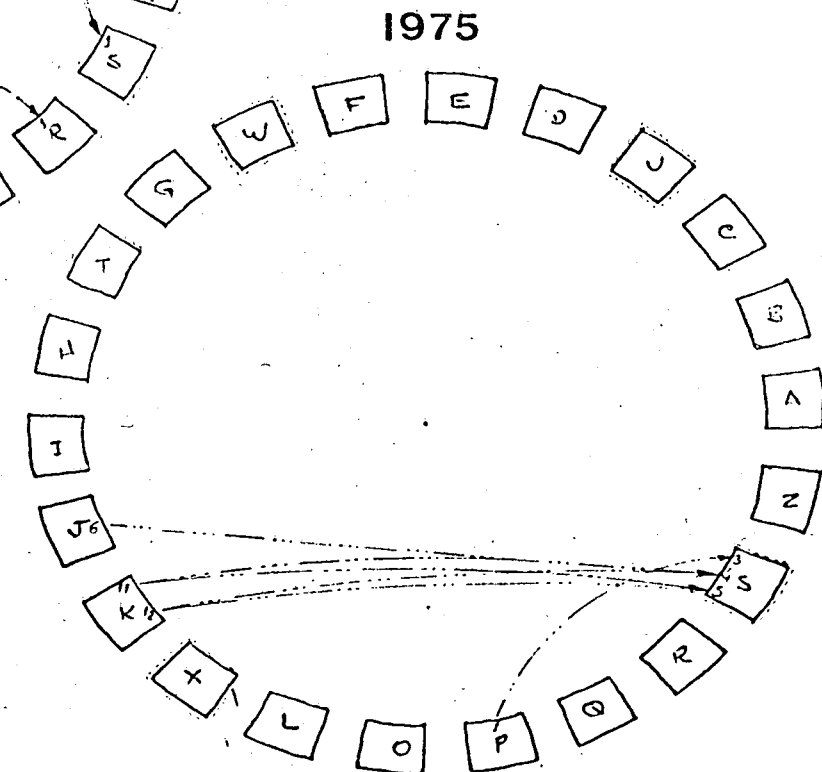
1970



1971

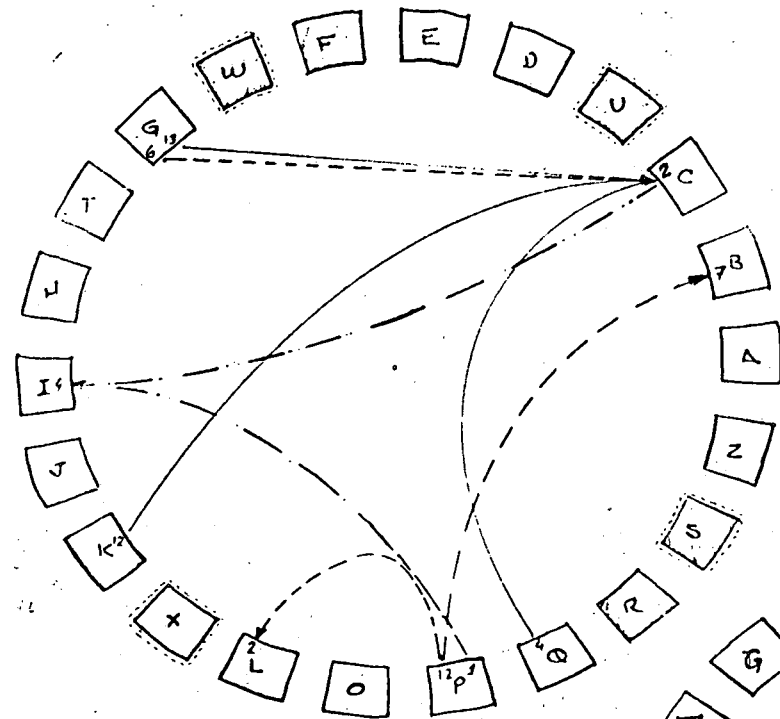


1973



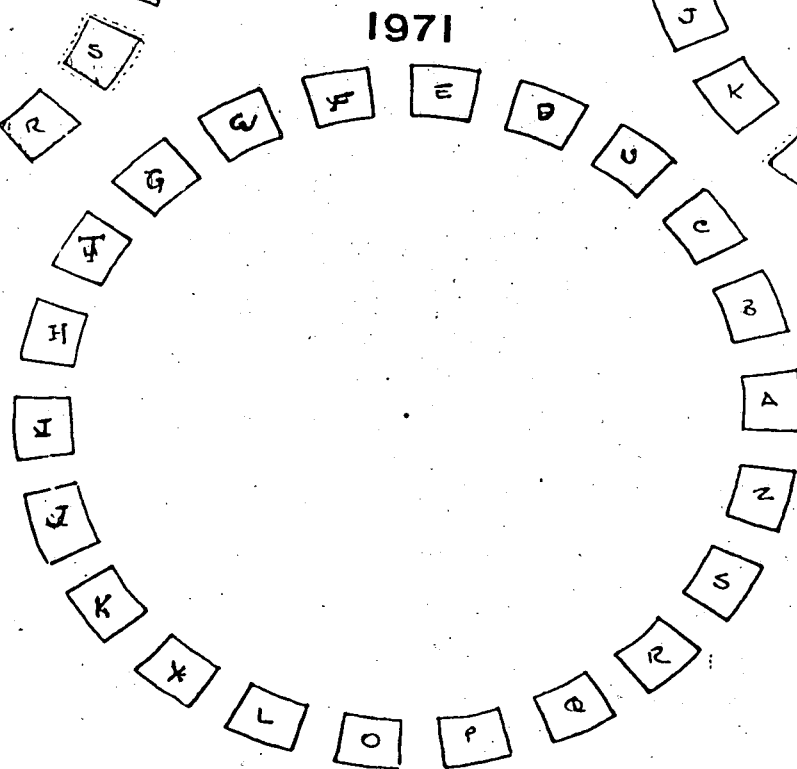
1975

RELAÇÕES TEMPORÁRIAS (ritualizadas)

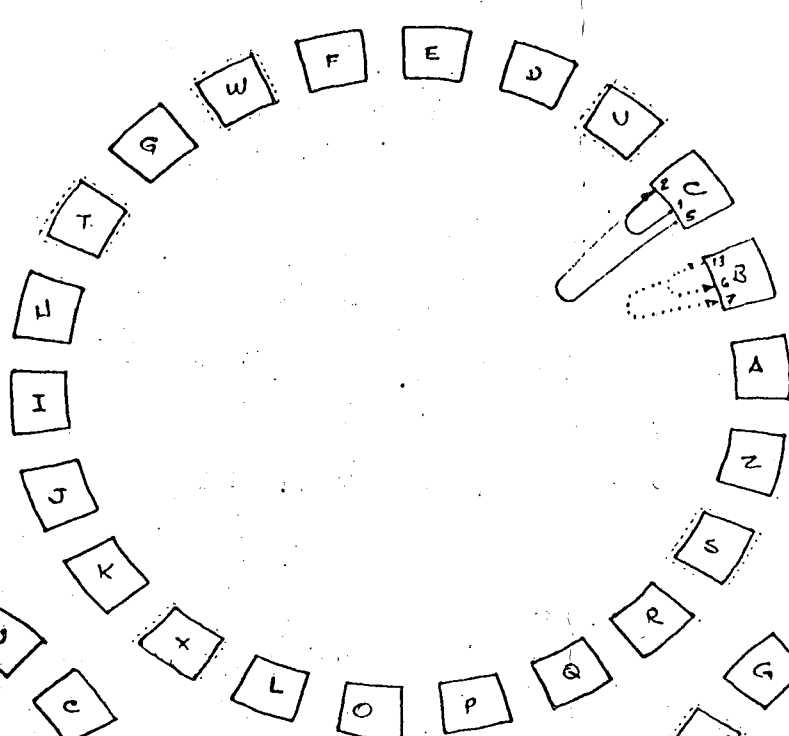


1970

— T5
- - - T6

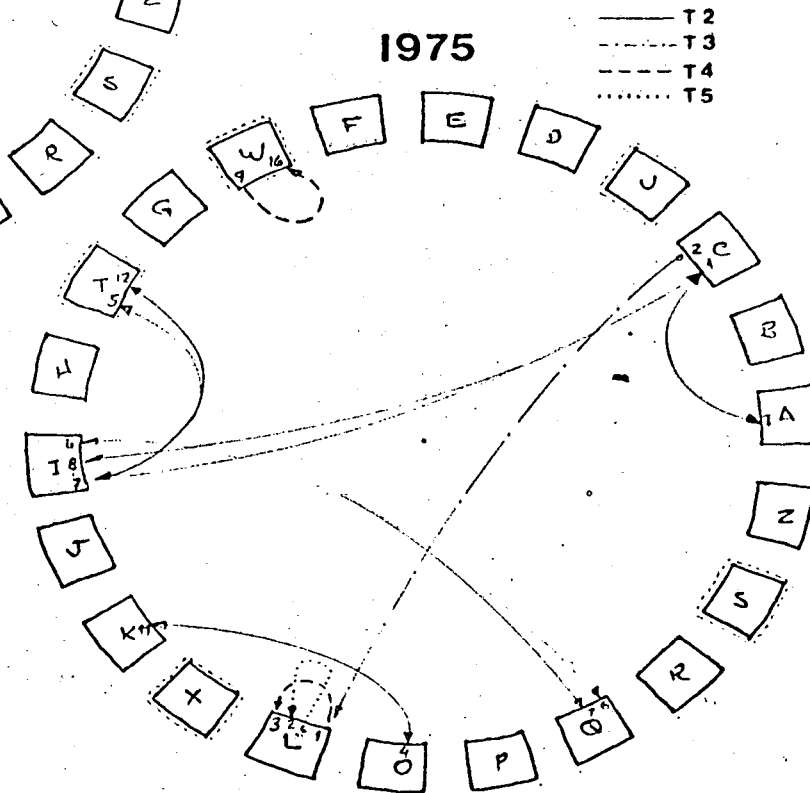


1971



1973

..... T1
— T3

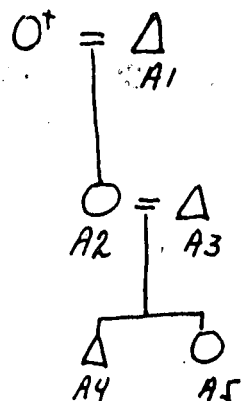


1975

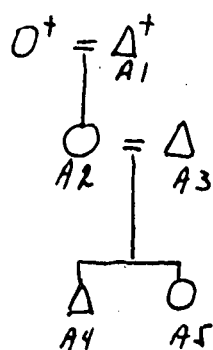
— T2
..... T3
- - - T4
..... T5

CASA A Baadojeba cobugiwu

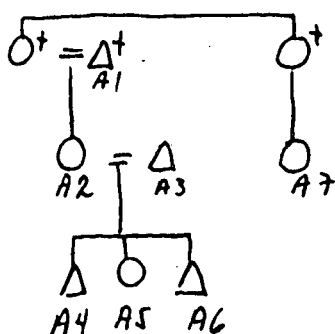
1970 (5 pessoas)



1971 (4 pessoas)



1973 (6 pessoas)



1975 (1 pessoa)

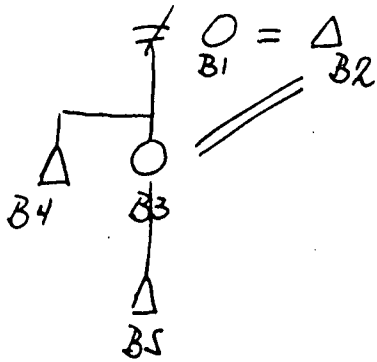
A7

- A 1 - Abelardo (Iwagudu Kujagureu Bokore Agadu)
- A 2 - Adelaide (Bakoro Ecerae, Jerigi Otojwu)
- A 3 - Afonso (Paiwoe Kujagureu, Aturua)
- A 4 - Americo
- A 5 - Ane
- A 6 - Antenor
- A 7 - Aracy (Bakoro Ecerae, Jerigi Otojwu) ← J3

CASA B

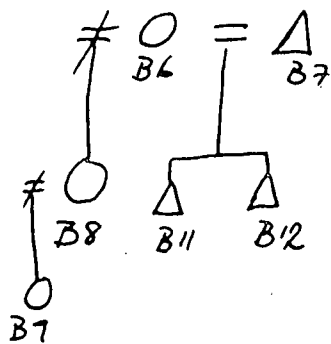
Bardojeba cobugiwo (1970)
Bokodori Ecerae (1973)

1970 (5 pessoas)

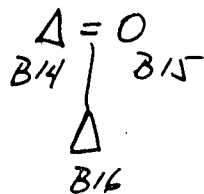


1971. Casa vazia. Mudaram-se
todas para a aldeia do
Perigara.

1973 (10 pessoas)



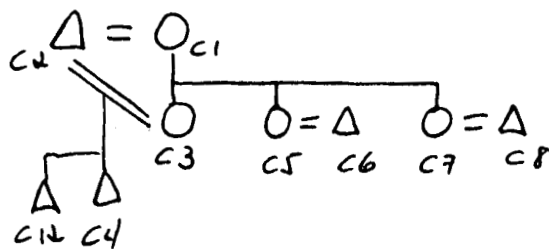
B13



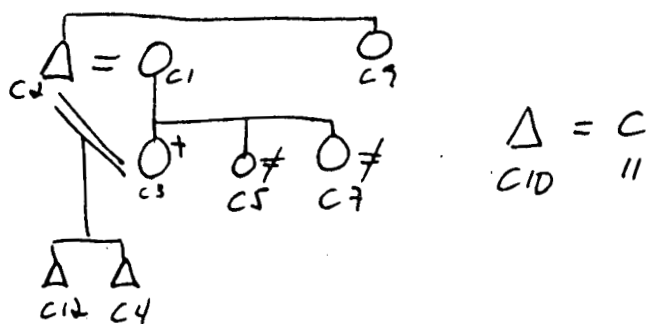
- B1. Bartira (Bokoro Ecerae, Mamua Uwgeraceba)
B2. Benilio (Bokodori Ecerae, Bokodori Akiri)
B3. Bastiana (Bokoro Ecerae)
B4. Bartolomeu (Bokoro Ecerae, Mamua Uwgeraceba) → saissam 1971
B5. Bernardo
B6. Beth (Bokodori Ecerae) → w9
B7. Bolivar (kie, ki Bokororo) → w10
B8. Bonita → w13
B9. Brígide → w14
B10.
B11. Belisario → w11
B12. Braslio → w12
B13. Brigitte (Iwasodo Aroia konirembiakejewu) → p9
EDRE
(AN) B14. Bonifacio (Bardojeba Aroia)
(H4) B15. Benvinda (Bardojeba Merit.30)
(H5) B16. Brat

CASA C Bokodori

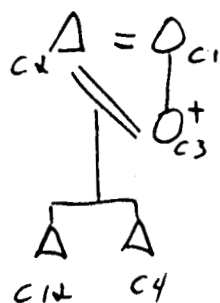
1970 (8 paxos)



1973 (8 paxos)



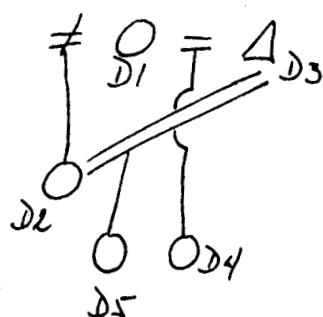
1975 (4 paxos)



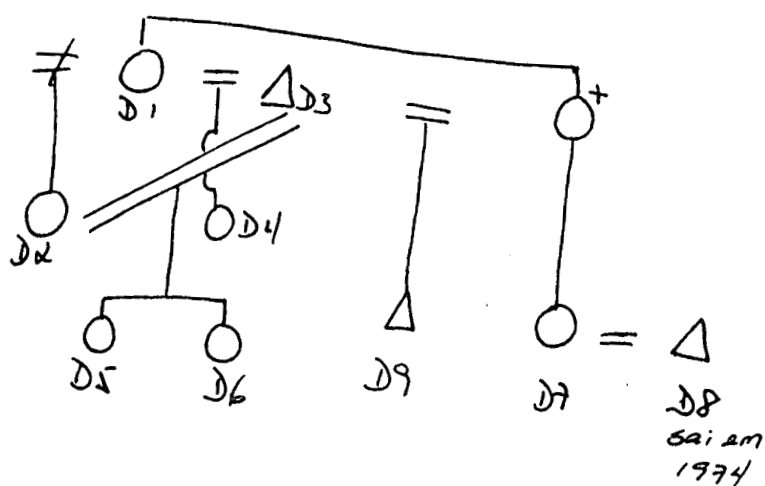
- C1. Cacie (Bokodori Ecerae, Inokuri)
 C2. Candido (Arorae, Birimodo)
 C3. Camila
 C4. Carlito
 C5. Carla (Bokodori Ecerae Kaigu)
 C6. Carlos (Iwagudo)
 C7. Carmem (Bokodori Ecerae Kaigu)
 C8. Celso (Apiboraga Kujegoreu Kurugugur) → J7 → W15
 (13) C9. Caroline (Arorae Mano Kurireu)
 (14) C10. Cliner (Bokodori Ecerae)
 C11. Clara (Arorae) → I11
 C12. Clodoaldo

CASA D Bokodori

1970 (5 pessoas)

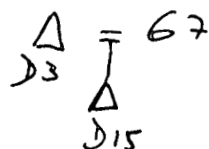


1973 (9.8 pessoas)



1975 (10 pessoas)

Todos que estavam na casa em 1973, com exceção de D8. Além deles D15, filho de D3 e ~~D4~~ (uma mulher Kir).



D1. Denisa (Bokodori Ecerec, Inokuni)

D2. Dilme

D3. Dante (Bradojuba Arue)

D4. Divina

D5. Demitilia

D6. Dora

D7. Dulce (Bokodori Ecerec)

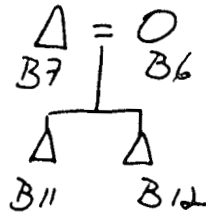
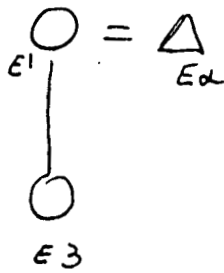
D8. Davi (Iwagudo Kujagureu) x4, k4, 113

D9. Dario

(68) D15. Donato (Kir)

CASA E Bokodori

1970 (7 pessoas)



E1. Elisa (Bokodori Inaku)
E2. Eduardo (Apiboraga ku jagureu, kurugugue,

E3. Esther
E4. Eulelio (Iwagudu)

E5. Ermengarda

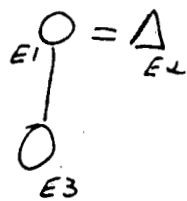
B6. Beth (Bokodori)

B7. Bolivar (Kiz ki Bakororo)

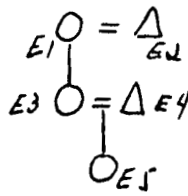
B11. Belinario

B12. Brasilio

1973 (3 pessoas)

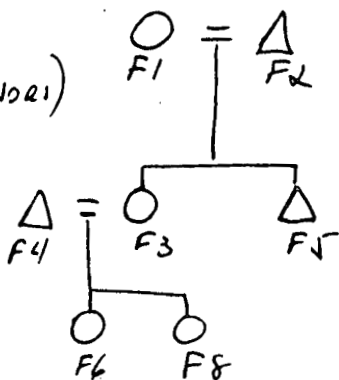


1975



CASA F Kie

1973
(6 pessoas)



Δ F7

1975

Mudaram-se todos
para uma casa no
Povo Indígena - W

F1. Filomena (Kiz ki Bakororo) → W3

F2. Fausto (Iwagudu coreu) → W4

F3. Flora → W5

F4. Fernando (Iwagudu coreu) → I14

F5. Flavio → W6

F6. Frida → W7

F7. Ferdinando (Bokodori Eccrae Bexalijewu)

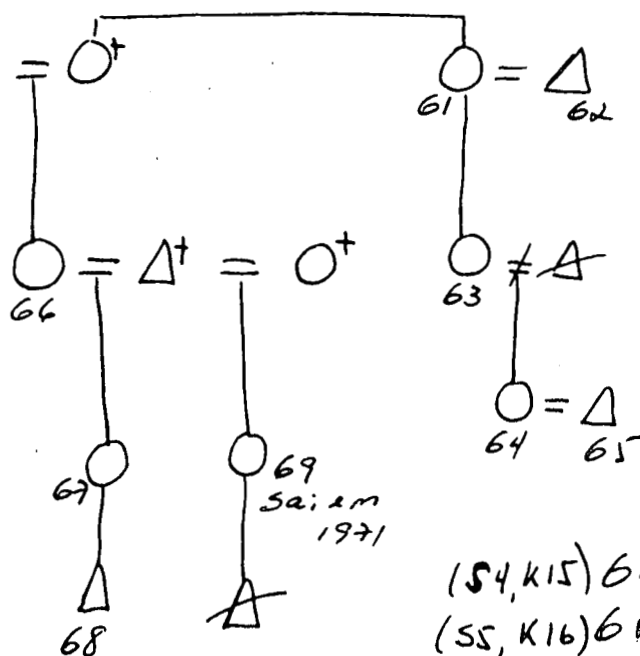
F8. Fabiola

CASA 6

Kie 1970...

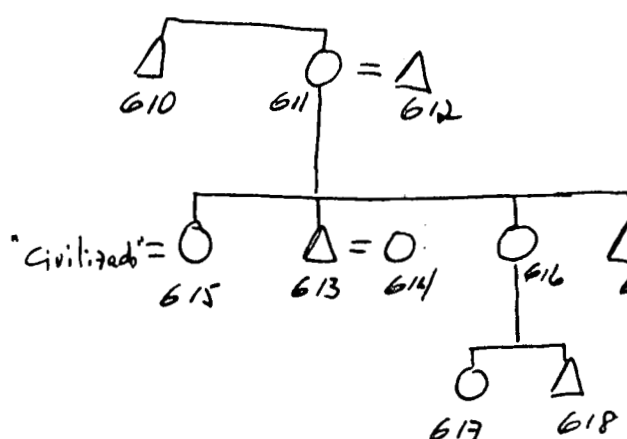
Baadjebe 1973

1970 (9 persons)



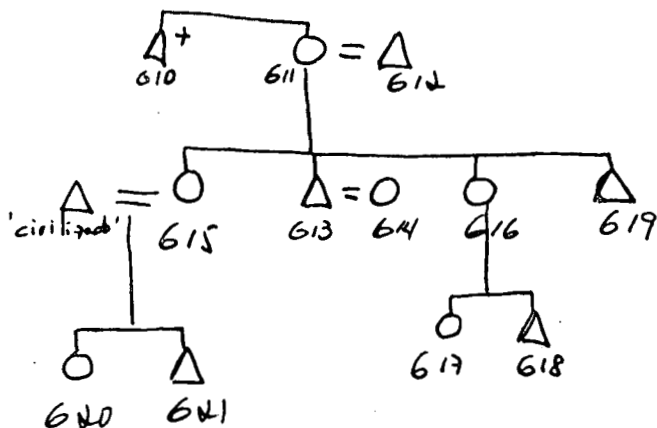
- (54, K15) 61. Bertrudes (kie eoru ki Bakororo)
 (55, K16) 62. Bervasio (Arora Mano Kurisen)
 (56) 63. Gelisia (kie kujaguren Toro Akadu)
 (57) 64. Gilceia (kie kujaguren Toro Akadu)
 (58) 65. Graco (Bokodori Inokuri)

1973 (10 persons)



66. Bervasio (kie eoru ki Bakororo)
 67. Glauce (kie ki Bakororo)
 68. Gilmer → D15
 (56) 69. Glorie (kie eoru ki Bakorori Ece)
 (56) 610. Gofredo (Baadjebe Noapaepe)
 611. Gorete (Baadjebe Noapaepe)
 612. Giuseppe (kie)
 613. Gumerindo
 614. Genoveva (Bokodori Inokuri)
 615. Gabriela (Baadjebe Noapaepe)

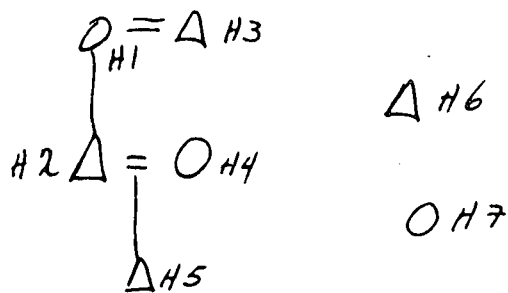
1975 (11 persons)



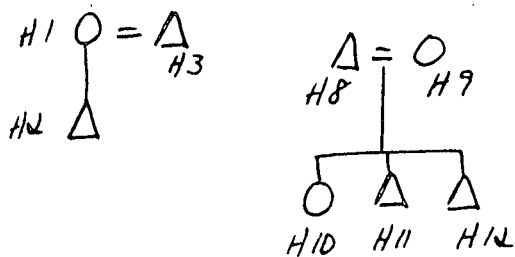
616. Beni
 617. Geralde
 618. Garcia
 619. Guilherme
 620. Graça
 621. Gustavo

CASA H Baadojeba

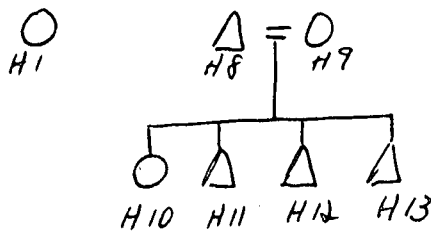
1970 (7 pessoas)



1971 (8 pessoas)



1973 (7 pessoas)



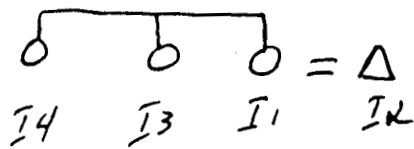
1975

CANA VAZIA

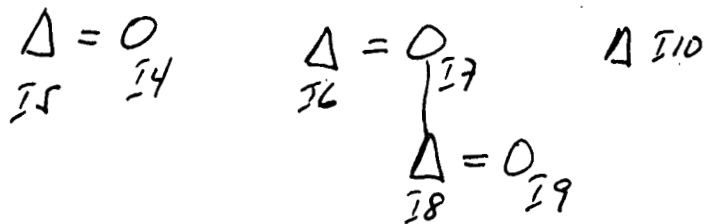
- H1. Hebe (Baadojeba Arua)
- H2. Heitor (Baadojeba Arua) → B14
- H3. Haroldo (Birimodo)
- H4. Hilde (Baadojeba Meriribo) → B15
- H5. Humberto (Baadojeba Meriribo) → B16
- H6. Horácio (Baadojeba Arua)
- H7. Herminda (Baadojeba Noapairze)
- H8. Henrique (Baadojeba) (04)
- H9. Helena (Apiboneze) (03)
- H10. Heloisa (05)
- H11. Herculano (06)
- H12. Hugo (07)
- H13. Helio (08)

CASA I Aroroe

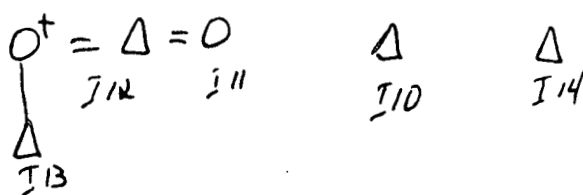
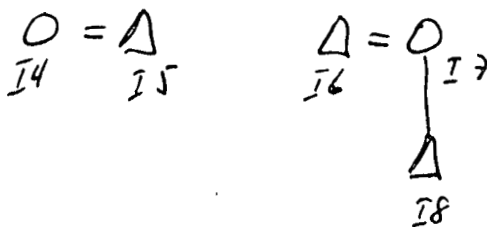
1970 (4 penoai)



1973 (7 penoai)



1975

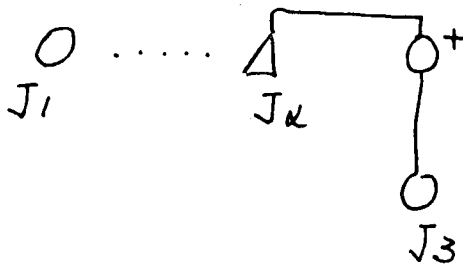


- I1. Ismenia (Aroroe) → L5
- I2. Isaac (Baadojeba Noaparepa) (610)
- I3. Irene (Aroroe Mano Kurireu) → C9
- I4. Irma (Aroroe)
- I5. Ivan (Paiwoe Eoreu)
- I6. Irineu (Apiborege)
- I7. Ilana (Aroroe cebegiuv)
- I8. Inácio (Aroroe cebegiuv)
- I9. Isabel (Paiwoe Kujapureu) (26)
- I10. Imael (Aroroe cebegiuv)
- (C11) I11. Ide (Aroroe cebegiuv)
- (K2) I12. Isidoro (Baadojeba cebegiuv, Bakoro Ecerae) (K2)
- I13. Ito (Iwapodu Kujapureu) (K4, K4, 38)
- (F4) I14. Ilo (Iwapodu Eoreu)

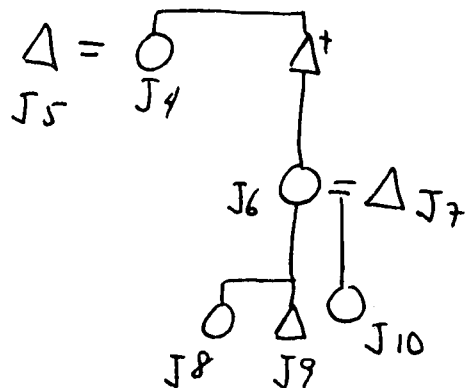
CASA J Iwagudu 1970, 71, 73

Bokodori 1975

1970



1973



1975

O
J6

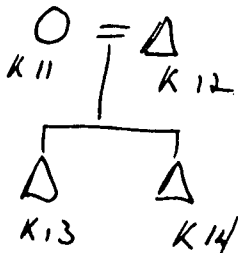
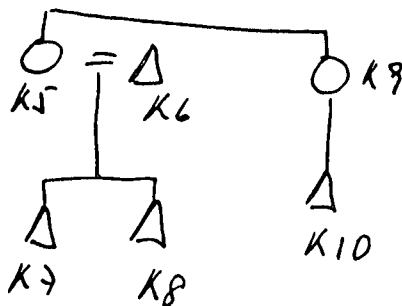
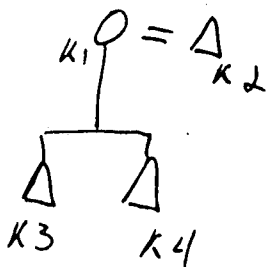
- J1. Julia (Iwagudu coreu)
- Jk. Julimar (Baadojeba Mamuir Uwopeceba)
- J3. Aracy (Baadojeba Jerigi Otojiwu) → A7
- J4. Judith (Iwagudu kujagureu)
- J5. Jaco (Apiborege korugugua)
- J6. Justina (Bokodori Eccrae) (69)
- J7. Jofre (Apiborege kujagureu) (C8, W15)
- J8. Jovita
- J9. Jovenel
- J10. Juliane

CASA K Iwagudu Kujaguru

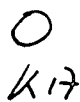
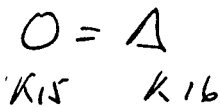
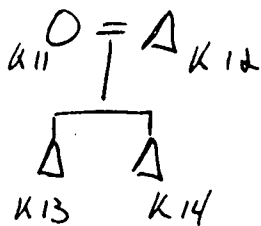
1970 (2 pendi)



1973 (14 pendi)



1975

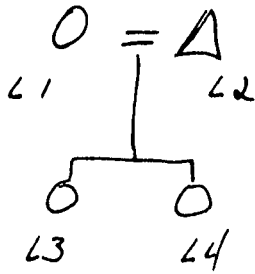


- K1. Keila (Iwagudu Kujaguru) (x1)
 (x2) K2. Kastor (Baadojeba lebegiwo, Bakoro Ecerae) → I 12
 (x3) K3. Karamuru
 K4. Kabilio (x4, J8, I 13)
 K5. Kilma (Iwagudu Aroia Kuirere)
 K6. Kaitei (Iwagudu Butore Agado)
 K7. Kaka
 K8. Kalmus
 K9. Kelma (Iwagudu Aroia Kuirere)
 K10. Keneko
 (x5) K11. Kendira (Iwagudu Kujaguru)
 (x6) K12. Kiko (Kie)
 K13. Karibe

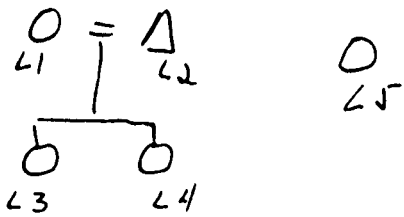
- K14. Kazi
 K15. Kadia (Kie) (61, 54)
 K16. Kafka (Aroia) (62, 5)
 K17. Kika

CASA 4 Iwagodu kujagureu

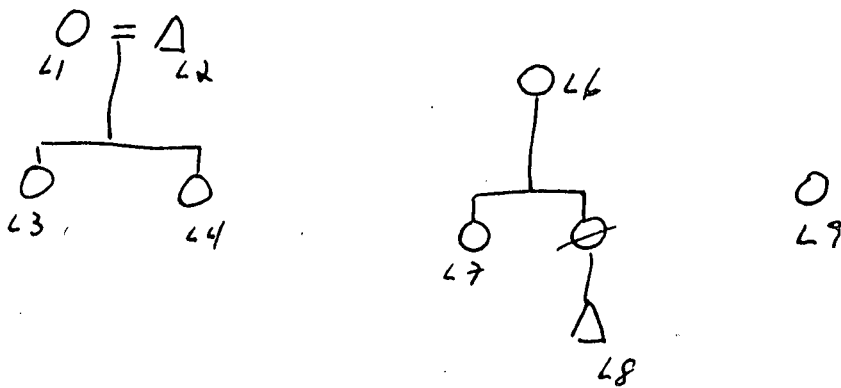
1970 (4 periodo)



1973 (5 periodo)



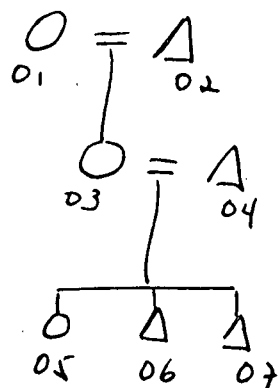
1975



- L1. Lais (Iwagodu kujagureu)
- L2. Lineu (Bardojebe Bakorokudo)
- L3. Luiza
- L4. Luzie
- L5. Leonor (Arora) (T1)
- L6. Luciana (Bardojebe)
- L7. Liane
- L8. Livio
- L9. Leopédia (Arora Eoreu) (P4, S3)

CASA D Apiborege

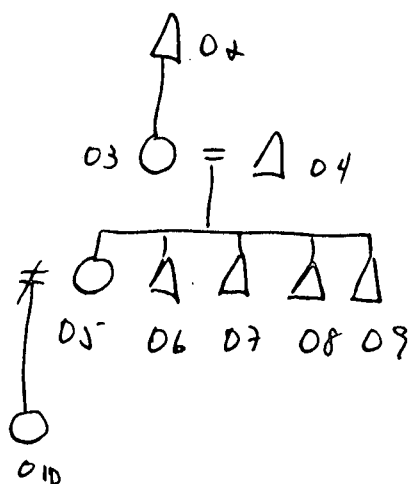
1970 (7 pessoas)



1973

Com a morte de O1 mudaram-se todos para a casa H.

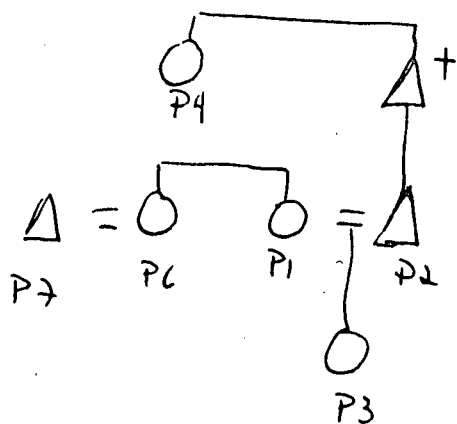
1975 (9 pessoas)



- O1. Odele (Apiborege Kuugugua)
- O2. Osório (Bokodori Ecerae Kaigu) (24)
- O3. Olga (Apiborege Kuapureu) (H9)
- O4. Odilon (Baadojeba Arua Nozapirpa) (H10)
- O5. Otília (H10)
- O6. Olavo (H11)
- O7. Olimpio (H14)
- O8. Oswaldo (H13)
- O9. Oslor
- O10. Odila

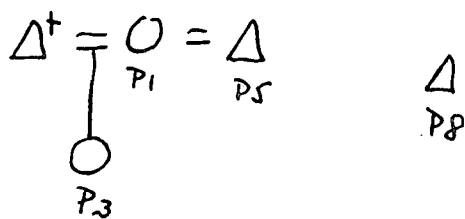
CASA P Apiborege

1970 (6 pessoas)

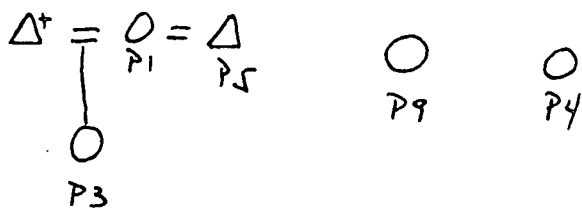


$\Delta = \bigcirc$
P15 P16

1973 (4 pessoas)



1975 (5 pessoas)



P1. Pierina (Apiborege Kujaपुरेन Kurugugua)

P2. Plinio (Bokodori Ecerae Kaigu)

P3. Porfirio

P4. Pauline (Arora Eoreu) → S3 → L9

P5. Paulo (Baadojeba)

P6. Palmira (Apiborege Kurugugua)

P7. Plutarco (Baadojeba)

P8. Pletão

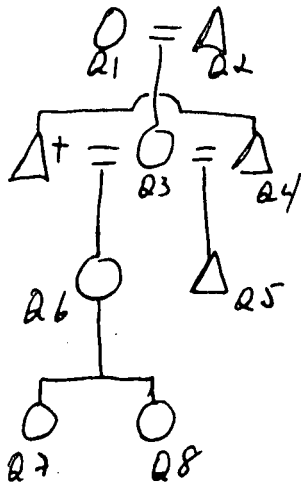
(B13) P9. Perola (Iwagudu Arora Korireu Eoreu)

P15. Patual (Baadojeba Jernpi Otajiuu)

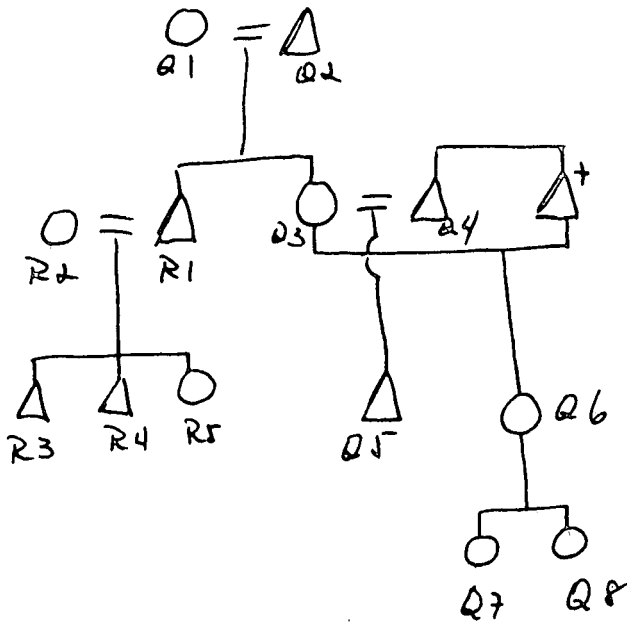
P16. Pedrosa (Paiwoe Eoreu)

CASA Q Paiwor CASA R Paiwor
Bokodori

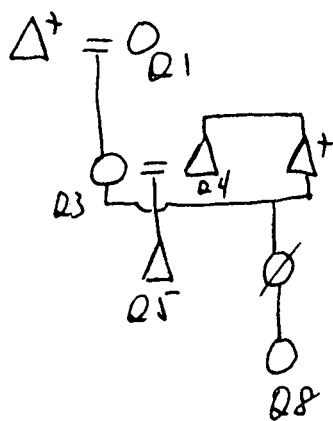
1970 (8 persons)



1973 (13 persons)



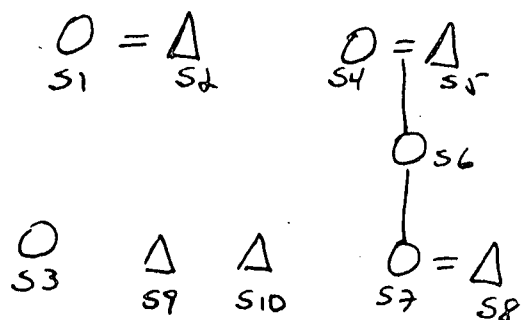
1975 (5 persons)



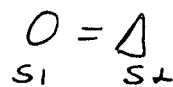
- Q1. Quintina (Paiwor Aturvakujapureu)
 Q2. Quirino (Bokodori Ecerak Jeripi Ohojawa)
 Q3. Quira (Paiwor Kujapureu)
 Q4. Quartim (Bokodori Ecerak Kaipu)
 Q5. Queiroz
 Q6. Quintiliana → Isabel → I?
 Q7. Quaresma
 Q8. Quimada
 R1. Raul (Paiwor)
 R2. Repina (Bokodori Ecerak Boa Akui)
 R3. Rui
 R4. Renato
 R5. Rafaela

CASA S Paiwoe
(fora do círculo da aldeia)

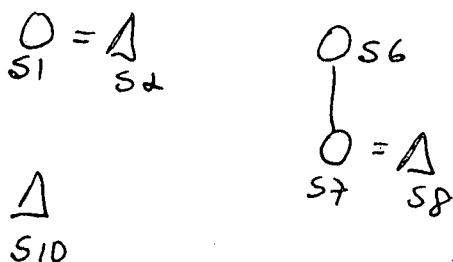
1973 (10 pessoas)



1971 (2 pessoas)



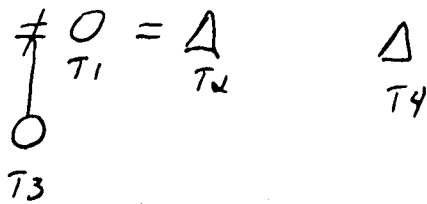
1975 (6 pessoas)



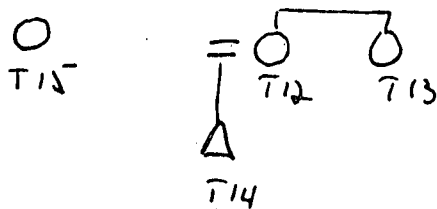
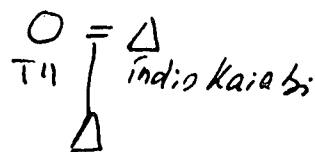
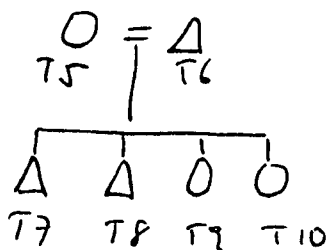
- (P16) S1. Sonie (Paiwoe Eoreu)
 (P15) S4. Sergio (Baadojeba Jeripi Ofojiwu)
 S3. Selma (Arore Eoreu) (P4, L9)
 S4. Sueli (Kie Eoreu) (K15, G1)
 S5. Seneca (Arore) (K16, G2)
 S6. Solange (63)
 S7. Sara (64)
 S8. Samuel (Bokodori) (65)
 S9. Serafim (Bokodori)
 S10. Sebastião (Kie) → W16

CASA T Bardojebe (no posto indígena)

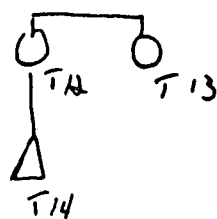
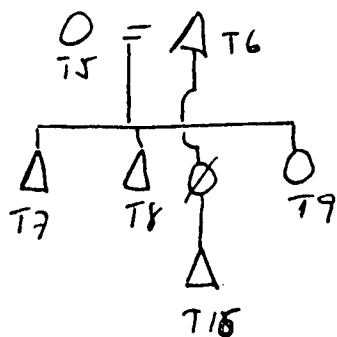
1970 (4 pessoas)



1973 (13 pessoas)



1975 (9 pessoas)



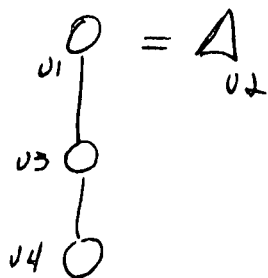
T1. Teresa (Bardojebe)
 T2. Tadeu (Bokodori)
 T3. Tonia (Bardojebe)
 T4. Tiapo (Bokodori) → C10
 T5. Teodora (Bardojebe)
 T6. Tenrio (Iwapudu Coreu)
 T7. Teofilo
 T8. Tomei
 T9. Tita

T10. Tulia
 T11. Tine (Iwapudu kujapurau)
 T12. Tanajura (Bardojebe)
 T13. Timoneira
 T14. Tararai
 T15. Tania (Iwapudu Coreu)
 T16. Tobias (?)

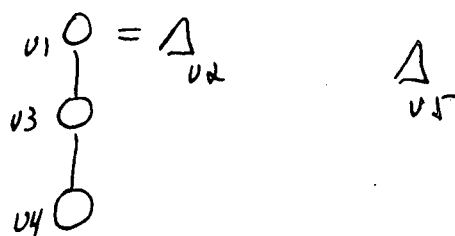
CASA U Bokodori

(na roça do parto indipena)

1973



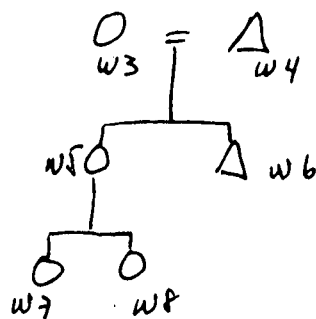
1975



- u_1 . Urania (Bokodori Ecerae)
- u_2 . Ulives (Iwapodu Kujapureu)
- u_3 . Uibine
- u_4 . Uisuline
- u_5 . Ubaldo (Bokodori Ecerae) (75)

CASA W Kiz
(no posto indígena) Bokodori:

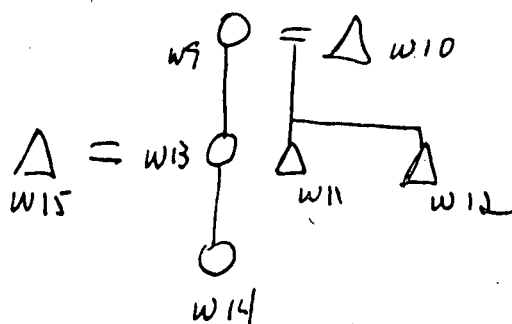
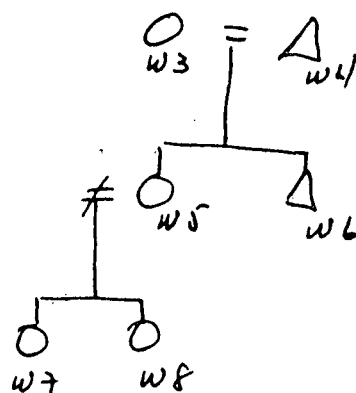
1970 (6 pessoas)



1973 CASA VAZIA
estavam todos na casa F

1975 (16 pessoas)

W1 = Δ W2

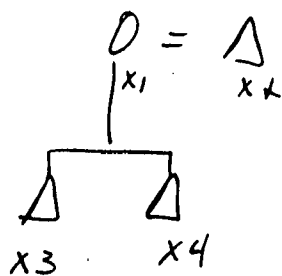


- W1. Wilma (Kiz)
W2. Walmar (Bokodori)
(F1) W3. Wanda (Kiz ki Bekororo)
(F2) W4. Wilmar (Iwapudu Eoreu)
(F3) W5. Wera (Kiz)
(F5) W6. Wanderley (Kiz)
(F6) W7. Weledé
W8. Wanneke
(B6) W9. Wininke (Bokodori kaipu)
(B7) W10. Walter (Kiz ki Bekororo)
(B11) W11. William
(B12) W12. Waldemar
(B8) W13. Wladimir
(B9) W14. Witorie
(C8, J7) W15. Wladimir (Apiborepa Kipurupu)
(S10) W16. Wapner (Kiz)

73

CASA X Iwepudu
("Hospital" do posto indigena)

1970



$$O = \Delta$$

x5 x6

- x1. Xice (Iwepudu kujapurua) → K1
 x2. Xavier (Beadojeba a bepiwo Bakoro Ece) → K2
 x3. Ximenei K3
 x4. Xisto → K4 → D8 → I13
 x5. Xine (Iwepudu kujapurua) → K11
 x6. Xavante (kie ki Bakororo) → K12

1973. Estavam todos na casa K

CASA Z Baimana pejewu
(casa dos Homens)

- 1970 Z1. Zen (Beadojeba) → casa "J" e "P" - P5
 1975, 1975+ Z2. Ze (Aroroe) → casa I
 1973 + Z3. Zepelin (Beadojeba) → casa H, P8
 1973, 5, + Z4. Zoguim (Bokodori) → casa O - O2
 1973, 5 Z5. Zivaldo (Bokodori) → casa U - U5
 1973, 5 + Z6. Zelio (Iwepudu) → casa D

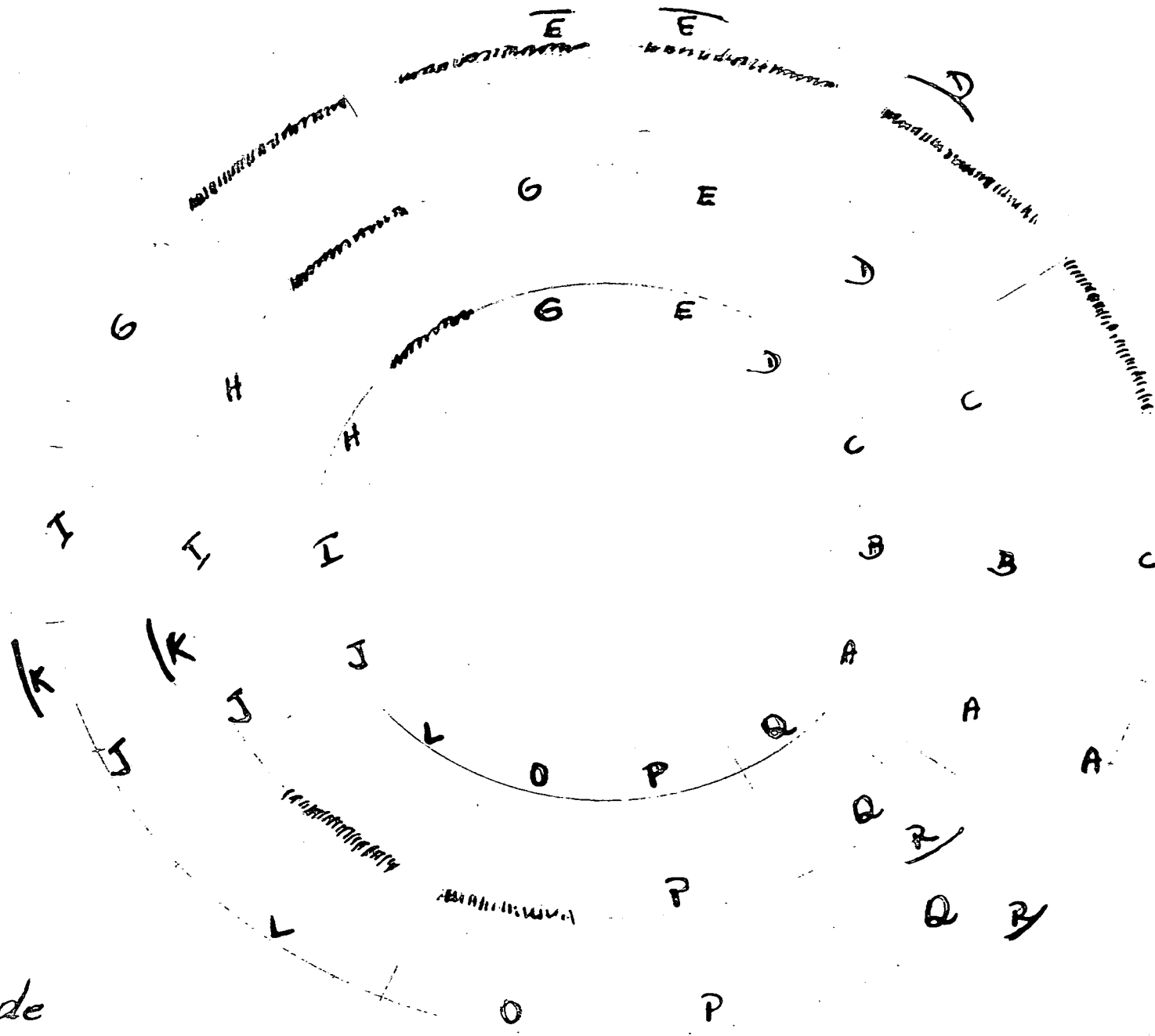
ALDEIA DO CÔRREGO GRANDE
Variação do número de casas que cada clã ocupa ao longo dos anos

C L Ã S	1 970			1 971			1 973			1 975			1 977		
	A (*)	B (**)	C (***)	A (*)	B (**)	C (***)	A (*)	B (**)	C (***)	A (*)	B (**)	C (***)	A (*)	B (**)	C (***)
<u>ECERAE</u>															
Baadojeba ãobugiwu	-	2	2	-	2	2	-	1	1	-	1	1	-	1	1
Bokodori	-	3	3	1	2	3	2	3	5	1	3	4	-	3	3
Kie	-	2	2	-	1	1	-	1	1	-	1	1	-	1	1
Baadojeba cebegiwu	-	1	1	-	1	1	-	2	2	-	1	1	1	2	3
TOTAL	0	8	8	1	6	7	2	7	9	1	6	7	1	7	8
<u>TUGAREGE</u>															
Aroroe	-	1	1	-	1	1	-	1	1	-	1	1	1	1	2
Iwagudu	1	2	3	-	2	2	-	3	3	-	2	2	-	2	2
Apiborege	-	2	2	-	2	2	-	1	1	-	2	2	-	2	2
Paiwoe	-	1	1	1	1	2	1	1	2	2	1	3	1	-	1
TOTAL	1	6	7	1	6	7	1	6	7	2	6	8	2	5	7
TOTAL GERAL	1	14	15	2	12	14	3	13	16	3	12	15	3	12	15

(*) Casas fôra do círculo da aldeia.

(**) Casas dentro do círculo da aldeia.

(***) Total.



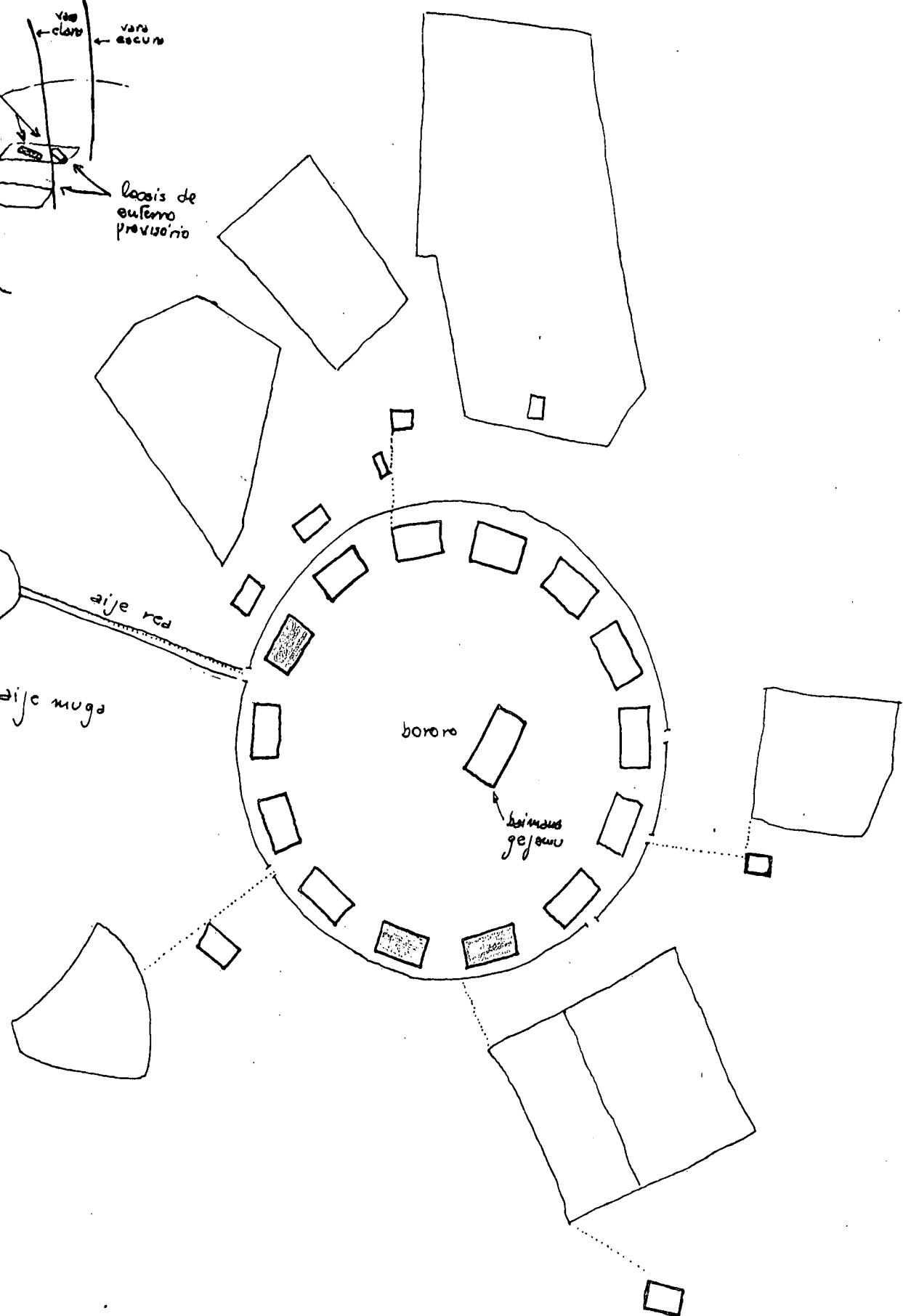
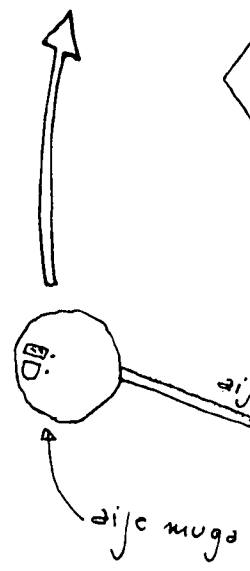
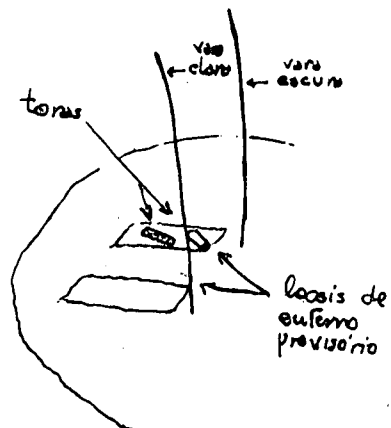
Aldeia do
Córrego Grande

(75)(73)(1970



Norte magnético (1973)

- Casas
- Rochas
- Trilhas
- Casas queimadas



Aldeia do Corrego Grande (Bororo)

Bôc é-wa

Bôc é-wa

ESQUEMA DAS UNIÕES MATRIMONIAIS

Hubôre (leste)

Metade dos
Eçeráe

Metade dos
Tugarége



Linha cheia: uniões preferenciais

Linha interrompida: uniões toleradas

Linha dupla: uniões lícitas entre membros da mesma metade

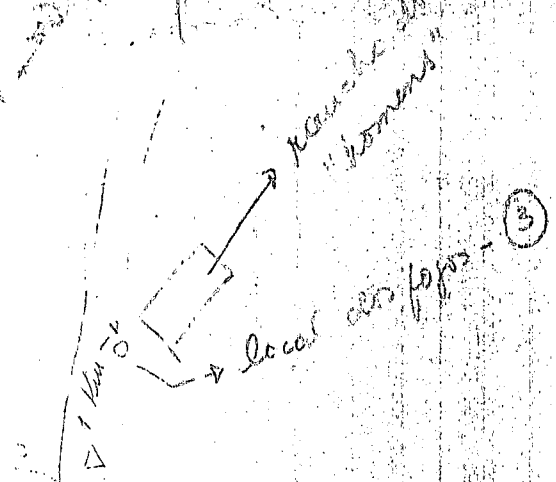
Sub-clãs da METADE DOS EÇERÁE:

1. Baádo Jéháge Çöbuglwúge Çöbuglwúge; 2. Baádo Jéháge Çöbuglwúge Bôc'E-ladadawúge; 3. Baádo Jéháge Çöbuglwúge Çebeglwúge; 4. Bökodóri Eçeráe Çöbuglwúge; 5. Bökodóri Eçeráe Bôc'E-ladadawúge; 6. Bökodóri Eçeráe Çebeglwúge; 7. Kie Çöbuglwúge; 8. Kie Bôc'E-ladadawúge; 9. Kie Çebeglwúge; 10. Baádo Jéháge Çebeglwúge Çöbuglwúge; 11. Baádo Jéháge Çebeglwúge Bôc'E-ladadawúge; 12. Baádo Jéháge Çebeglwúge Çebeglwúge.

Sub-clãs da METADE DOS TUGARÉGE:

24. Páiwqe Çöbuglwúge; 23. Páiwqe Bôc'E-ladadawúge; 13. Páiwqe Çebeglwúge; 22. Api-borége Çöbuglwúge; 21. Api-borége Bôc'E-ladadawúge; 20. Api-borége Çebeglwúge; 19. Arórqe Çöbuglwúge; 18. Arórqe Bôc'E-ladadawúge; 14. Arórqe Çebeglwúge; 17. Iwagúdu-dóge Çöbuglwúge; 16. Iwagúdu-dóge Bôc'E-ladadawúge; 15. Iwagúdu-dóge Çebeglwúge.

Planta do aldeia
olô meari - julho de 1969



porta de arvores

- 1 2 3 4 5 6

Trilha dos
homens

- 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14

- 13
- 14
- 15
- 16
- 17
- 18
- 19
- 20
- 21
- 22
- 23
- 24
- 25
- 26
- 27
- 28
- 29
- 30
- 31
- 32
- 33
- 34
- 35
- 36
- 37
- 38
- 39
- 40
- 41
- 42
- 43
- 44
- 45
- 46
- 47
- 48
- 49
- 50
- 51
- 52
- 53
- 54
- 55
- 56
- 57
- 58
- 59
- 60
- 61
- 62
- 63
- 64
- 65
- 66
- 67
- 68
- 69
- 70
- 71
- 72
- 73
- 74
- 75
- 76
- 77
- 78
- 79
- 80
- 81
- 82
- 83
- 84
- 85
- 86
- 87
- 88
- 89
- 90
- 91
- 92
- 93
- 94
- 95
- 96
- 97
- 98
- 99
- 100

↑ mista

Rua

A

Jugaregue - 10

Ecuac - 10

1 - Bakororotuarade

2 - Bokodori

3 - Baado Jebage

4 - Paiwoe

5 - Bakororotuarade

6 - Iuagudo-doge

7 - Baado Jebage

8 - Bokodori

9 - Iuagudo-doge

10 - "

11 - Apiboregue

12 - Bokodori

13 - Bokodori

Rua

B

1 - Baado jebage

2 - Apiboregue

3 - Iuagudo doge

4 - Bokodori

5 - Kie

6 - "

7 - Baado jebage

8 - "

9 - Apiboregue

10 - Paiwoe

11 - Baado jebage

12 - Ele-Baado jebage + ele = negra de Poxoréu

13 - Baado Jebage

14 - Bokodori

15 - Aroroe

16 - Baado Jebage

Rua

C

1 - Paiwoe

2 - Apiboregue

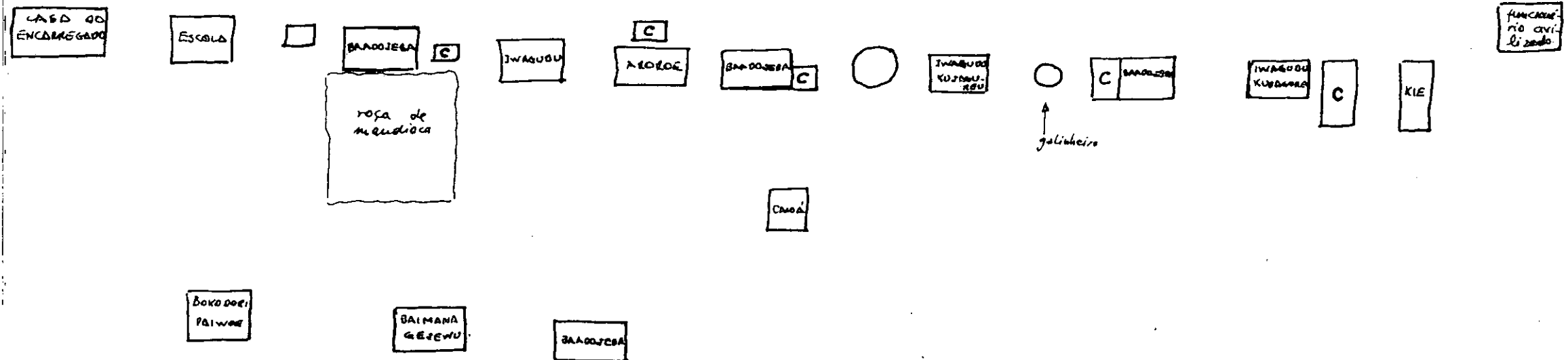
3 - Paiwoe

4 - Aroroe

5 - Paiwoe

6 - Baado Jebage

Rio Tadarimaua



Esquema da Aldeia do Tadarimaua (Bororo)
- 1975 -

Alguns dados sobre a
população Bororo

- . Aldeia do Perigara. Julho de 1971. 90 indivíduos
- . Aldeia do Meron. Julho de 1972. 201 indivíduos
- . Aldeia do Tadarimana. Outubro de 1975. 48 indivíduos
- . Aldeia do Jarubri. Julho de 1977. 25 indivíduos
- . Aldeia do Córrego Grande:
 - Julho 1970. 104 indivíduos
 - Julho 1971. 70 "
 - Setembro 1973. 139 "
 - Novembro 1975. 116 "
 - Julho 1977. 143 "

centro de trabalho
INDIGENISTA