

ARTIGOS

A FORMAÇÃO DA SOCIEDADE BORORO: MITOLOGIA E CONSIDERAÇÕES ETNO-HISTÓRICAS *

Renate B. Viertler

(Departamento de Ciências Sociais, Universidade de São Paulo)

MITO E HISTÓRIA

Segundo antropólogos como Firth e Leach, os mitos não constituem uma réplica imediata da estrutura social. Refletem argumentos de disputas e discórdias com relação a certos estados de coisas. Qualquer estrutura social possui algumas áreas sujeitas a interpretações alternativas, sendo as tradições orais instrumentos úteis para explorá-las, visando a defender determinados interesses sociais e expressar o faccionalismo ou a mudança social.

A interpretação de Malinowski — de que o mito seja um guia para a ação, implicando na coerência ou integração funcional entre pensamento mítico e ação social — é descartada por Leach. Este último considera desnecessária esta consistência, partindo do ponto de vista de que não existem versões mais ou menos corretas do mesmo mito, cada uma delas expressão de interesses diversos.

(*) — Agradeço a Amadeu D. Lanna, Irmhild Wüst, Pedro Agostinho, Renato S. Queiroz, Sonia Ferraro Dorta e Sylvia Caiuby Novaes pela paciente leitura das versões iniciais desse artigo e pelas valiosas sugestões que me fizeram, reiterando que sou a única responsável pelos erros e imprecisões que este trabalho contiver.

Não é possível, portanto, aceitar os mitos como se fossem a reconstrução de acontecimentos históricos, embora possam ocorrer neles elementos de história. Os mitos, na medida em que implicam na constante reformulação criativa do narrador, envolvem também a imaginação e o fantástico, por vezes, no dizer de Levi-Strauss, verdadeiras inversões do mundo real.

Em suma, os mitos não devem ser considerados "histórias mal contadas" ou confusões mentais por parte dos membros das sociedades que os concebem. Possuem uma especificidade de sentido enquanto sistemas de idéias que transcendem em muito a natureza dos eventos históricos.

A relação entre mitos e eventos é complexa e indireta, embora não seja necessário negar qualquer relação entre eles. Enquanto expressões de tradições orais, os mitos possuem relações variáveis com as instituições básicas e valores sociais de qualquer sociedade.

Segundo Firth, a dificuldade em inferir a história de uma sociedade a partir de suas tradições orais decorre mais da natureza do processo social ligado à criação e à utilização dos mitos, do que de eventuais características evidenciadas por povos "primitivos" no tocante ao processo de memorização de fatos passados. Estes, além dos mitos, permeiam técnicas mentais e de comportamento das mais variadas, transcendendo, portanto, o discurso mítico.

Fato é que os representantes de sociedades tribais mostram-se menos interessados do que nós em desenvolver sequências de acontecimentos claramente definidos em termos espaciais e cronológicos. Procuram, antes, definir-se a si mesmos enquanto "seres humanos". Valem-se de "contrastes" entre um "antes" e um "depois" de certos acontecimentos míticos acarretados pela presença de ancestrais míticos e heróis culturais transmitindo aos homens os conhecimentos, técnicas e instituições sociais mais importantes.

A relação entre mitos e acontecimentos históricos, se bem que complexa, pode, pelos "contrastes" entre estágios "pré-humanos" e propriamente "humanos", sugerir um modo de se entender processos de mudanças estruturais e culturais a partir de uma concepção elaborada pelos próprios homens que os viveram.

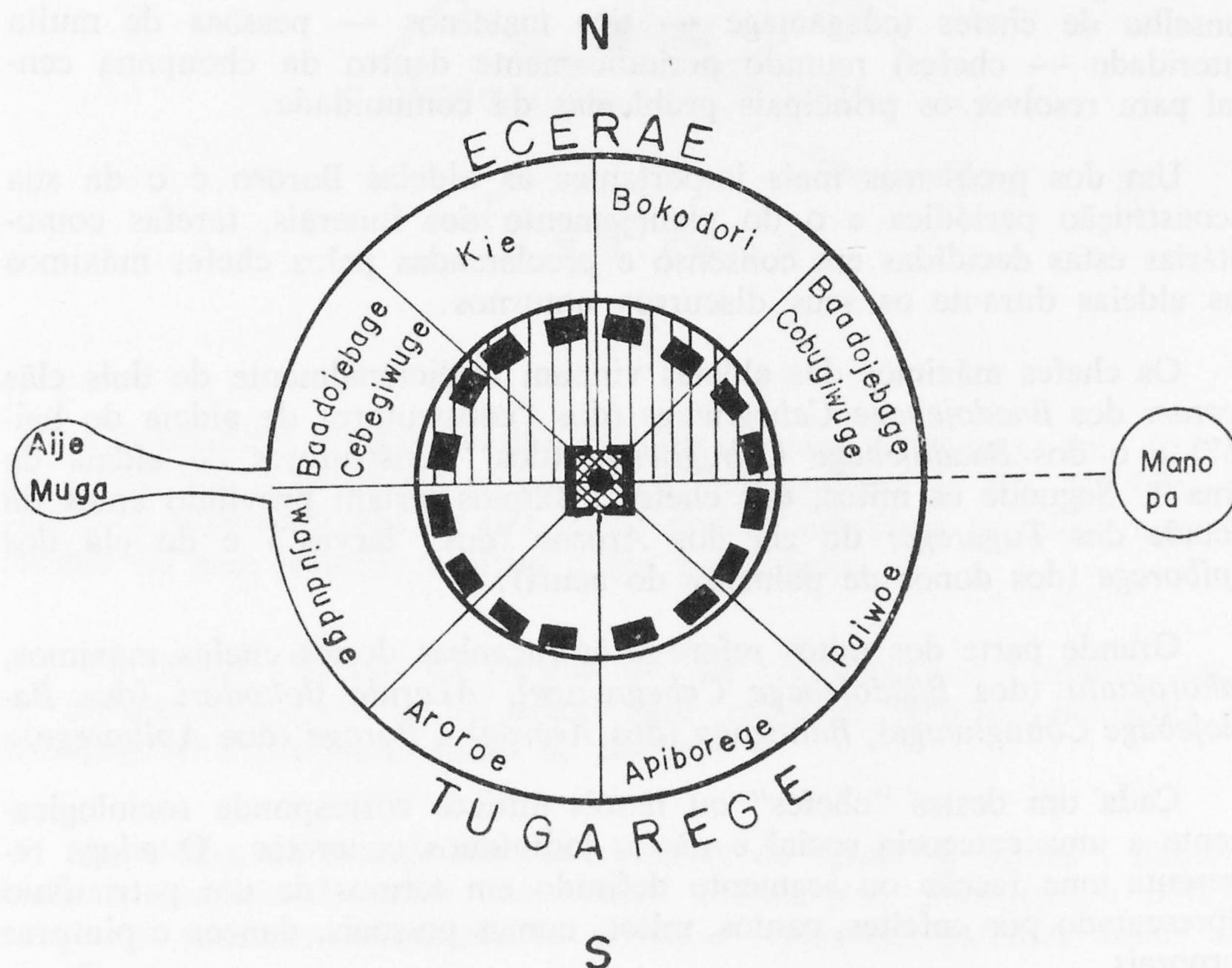
O processo de formação da sociedade Bororo descrito nos mitos pode orientar a investigação antropológica de processos de mudança sócio-cultural (difusão cultural, conquista, rejeição, assimilação, etc.) se houver a possibilidade de cotejá-lo com achados arqueológicos, etno-históricos e ecológicos.

Mesmo havendo a possibilidade de se estabelecer relações entre algumas passagens míticas e acontecimentos macro-históricos ou sociológicos,

podemos obter apenas uma história “provável”, nunca comprovada. A comprovação histórica *strictu sensu* envolvendo períodos temporais e áreas espaciais nitidamente definidas escapa do sentido muito amplo de qualquer cosmologia.

Apesar de tudo, não nos parece necessário, ao menos por ora, descartar, de antemão, qualquer relação possível entre mito e história. Isto porque pouco sabemos sobre processos históricos de mudança de grupos tribais vivos sul-americanos ainda não estudados em termos arqueológicos e etno-históricos. Nada nos garante também, que, mesmo se isto fosse possível, eventuais sequências cronológicas ou “históricas” pudessem por si só captar as múltiplas dimensões (sociológica, ecológica, psico-social, etno-histórica, arqueológica de transformações irrefutáveis no contexto de sociedades culturalmente diversas da nossa). Daí ser necessário levar em conta, com um peso maior, as dimensões “internas” (êmicas) além das “externas” (éticas), ambas imprescindíveis para se chegar a compreender o sentido dos processos sociais de grupos tribais brasileiros.

Figura 1



*

* *

A organização político-cerimonial Bororo ensinada pelos “antigos” fundamenta-se num modelo representado por duas metades matrilineares, *Ecerae* e *Tugarege*, por sua vez subdivididas em clãs matrilineares:

O modelo inspira a construção das aldeias Bororo: cada metade ou semi-círculo é formado por choupanas que circundam uma grande choupana central, a casa-dos-homens, cujas portas se encontram sobre um eixo norte-sul entrecruzando o eixo leste-oeste que divide as duas metades e leva às duas clareiras cerimoniais fora da aldeia, o *Aije Muga* (Oeste) e o *Mano Pa* (Leste).

Cada clã possui chefes hierarquicamente diferenciados entre irmãos mais velhos e mais novos a partir de um patrimônio de maior ou menor qualidade.

Os oito clãs Bororo — *Baadojebage Cebegiwuge*, *Kie*, *Bokodori* e *Baadojebage Cobugiwuge*, da metade ECERAE; *Paiwoe*, *Apiborege*, *Aroroe* e *Iwagududoge*, da metade TUGAREGE — possuem representação num conselho de chefes (edagamage — tios maternos — pessoas de muita autoridade — chefes) reunido periodicamente dentro da choupana central para resolver os principais problemas da comunidade.

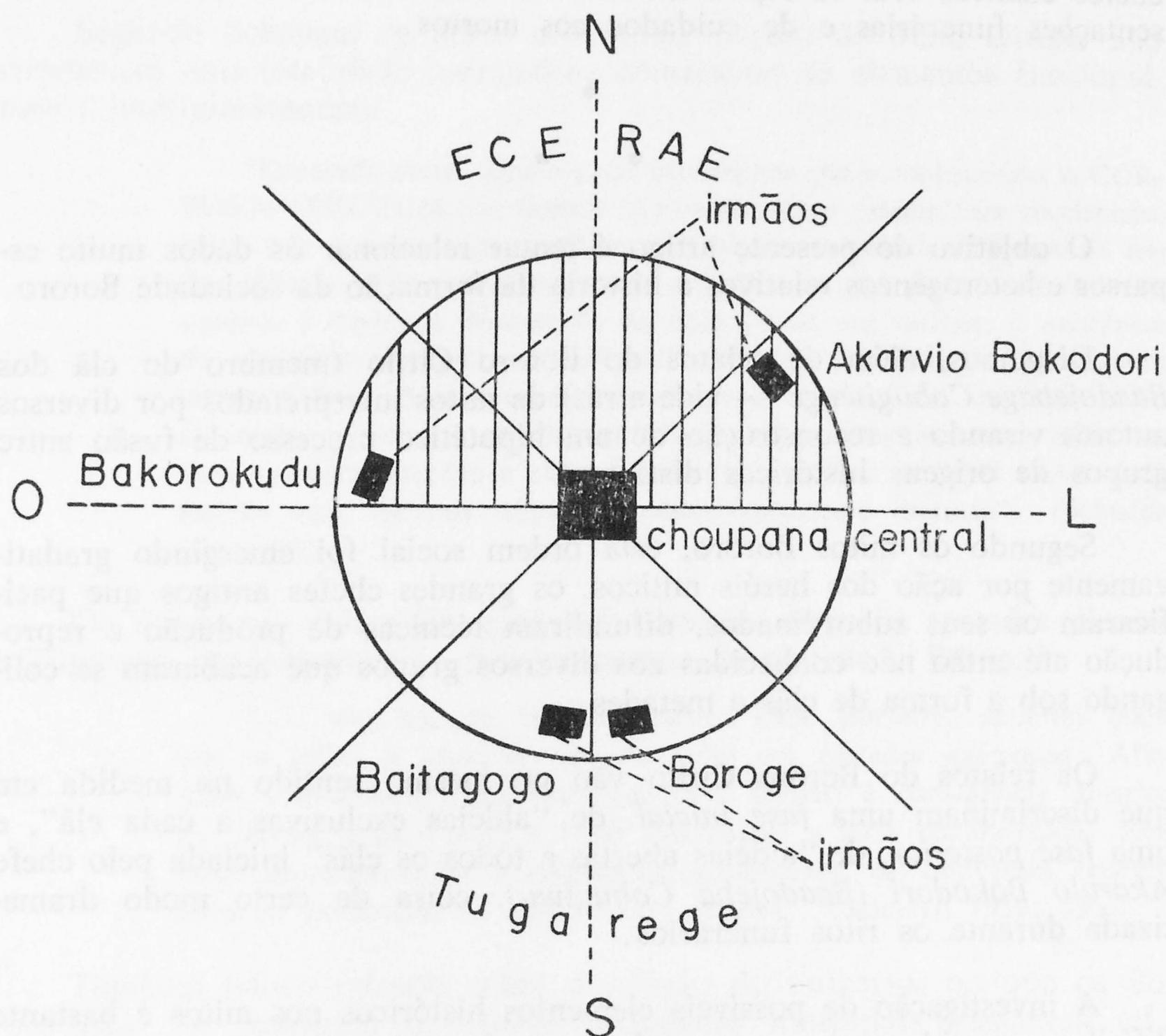
Um dos problemas mais importantes às aldeias Bororo é o da sua reconstrução periódica e o do planejamento dos funerais, tarefas comunitárias estas decididas em consenso e proclamadas pelos chefes máximos das aldeias durante os seus discursos noturnos.

Os chefes máximos das aldeias vinham tradicionalmente de dois clãs *Ecerae*: dos *Baadojebage Cebegiwuge* (dos “construtores de aldeia de baixo”) e o dos *Baadojebage Cobugiwuge* (dos “construtores de aldeia de cima”). Segundo os mitos, tais chefes máximos teriam provindo antes da metade dos *Tugarege*: do clã dos *Aroroe* (dos “larvas”) e do clã dos *Apiborege* (dos donos de palmeira do acuri).

Grande parte dos mitos refere-se às façanhas destes chefes máximos, *Bakorokudu* (dos *Baadojebage Cebegiwuge*), *Akaruio Bokodori* (dos *Baadojebage Cobugiwuge*), *Baitagogo* (dos *Aroroe*) e *Boroge* (dos *Apiborege*).

Cada um destes “chefes” ou heróis míticos corresponde sociologicamente a uma categoria social e não a indivíduos concretos. O *edaga* representa uma facção ou segmento definido em termos de um patrimônio representado por enfeites, cantos, mitos, nomes pessoais, danças e pinturas corporais.

Figura 2



Um clã pode ser subdividido em dois ou mais *edaga-mage* (pl. de *edaga*), conforme o permitam as condições demográficas do clã. Na falta de gente, os representantes de um *edaga* podem substituir os *edaga-mage* de mesmo clã sem contudo usurpar o seu patrimônio.

Os chefes clânicos da mesma metade consideram-se “irmãos” entre si: *Bakorokudu* é, portanto, irmão mais velho de *Akarvio Bokodori*, e, *Baitagogo* é irmão mais velho de *Boroge*.

Os chefes da metade diversa tratam-se de “pais” e “filhos”: *Bakorokudu* e *Akarvio Bokodori* são “pais” *Ecerae* para *Baitagogo* e *Boroge* porque se casaram com mulheres *Aroroe* e *Apiborege* parentes destes heróis *Tugarege*.

A troca de mulheres insere-se num conjunto de trocas mantidas pelos chefes clânicos com os representantes da outra metade: a troca de representações funerárias e de cuidados aos mortos.

*

* *

O objetivo do presente artigo é tentar relacionar os dados muito esparsos e heterogêneos relativos à história da formação da sociedade Bororo.

Dispomos, além de relatos do Bororo Cirilo (membro do clã dos *Baadojebage Cobugiwuge* — vide atrás) de mitos interpretados por diversos autores visando a reconstrução de um hipotético processo de fusão entre grupos de origens históricas distintas.

Segundo os mitos Bororo, esta ordem social foi emergindo gradativamente por ação dos heróis míticos, os grandes chefes antigos que pacificaram os seus subordinados, difundiram técnicas de produção e reprodução até então não conhecidas aos diversos grupos que acabaram se coligando sob a forma de clãs e metades.

Os relatos do Bororo Cirilo vão no mesmo sentido na medida em que discriminam uma *fase inicial*, de “aldeias exclusivas a cada clã”, e uma *fase posterior*, de “aldeias abertas a todos os clãs” iniciada pelo chefe *Akaruio Bokodori (Baadojeba Cobugiwu)*, coisa de certo modo dramatizada durante os ritos funerários.

A investigação de possíveis elementos históricos nos mitos é bastante difícil na medida em que, segundo o revela a pesquisa etnoarqueológica, os nomes de aldeias parecem se referir não a aldeias concretas mas a “localidades”, isto é, diversas aldeias construídas umas perto das outras, todas possuindo o mesmo nome. Assim, pode haver não uma, mais muitas *Arua Bororo* ou *Arigao Bororo*, o que dificulta em muito o estabelecimento de condições espaciais mais exatas para os fenômenos representados nos mitos.

Cumprе mencionar também as dificuldades de localização de aldeias, rios e acidentes geográficos em mapas elaborados a partir de referências classificatórias não Bororo.

Não devemos esquecer também as dificuldades inerentes às genealogias míticas e aos termos de parentescos entre os protagonistas que estão longe de corresponderem a formas de classificação familiares ao nosso modo de pensamento.

MITOLOGIA BORORO

Segundo Schaden, os mitos dos índios Bororo do Mato Grosso não constituem uma totalidade harmoniosa constituída de elementos funcionalmente interrelacionados:

“Encarado como conjunto, na medida em que o conhecemos, o CORPUS MYTHORUM dos Bororo não constitui um sistema bem coodenado, como não o constituem também as crenças e práticas religiosas da tribo. Não se pode determinar, hoje em dia, até que ponto essa falta de unidade é devida a fenômenos de aculturação, ou melhor, à existência de elementos estranhos e integrados apenas parcialmente na cultura desses índios. É surpreendente sobretudo a existência de dois ciclos de irmãos míticos, o de Bakororo e Itubore, intimamente entrelaçados com as representações e cerimônias religiosas, e o de Meri e Ari, cuja função atual se nos afigura predominantemente literária”. (Schaden 1959: 90).

Os mitos não falam da gênese da divisão entre as metades *Ecerae* e *Tugarege*, fundamentais ao funcionamento da sociedade Bororo¹:

“... não há, na tradição mítica (dos Bororo), nenhum texto que se refira à atual divisão da tribo em metades exógamas. Afir-mam Colbacchini e Albisetti que essa divisão é considerada anterior ao dilúvio, após o qual o herói Jokurugwa a teria restabelecido. Em-bora insistissem sobre o assunto os missionários não obtiveram nenhum mito ou explicação da origem das metades”. (Schaden 1959: 99).

Também pouco relatam sobre a criação do universo, no que os Bo-roro não se ressaltam de outras sociedades indígenas brasileiras (cf. Schaden, 1959: 90). As entidades míticas Bororo tendem a transformar o cosmos valendo-se de técnicas das mais diversas (emprego do fogo, da água, do ar e da terra; a perfuração, a amarração, a pintura, o esquarte-jamento, etc.).

Os heróis civilizadores dos Bororo desdobram-se em diversos “no-mes” ou “personagens”, geralmente inspirados em alguma metáfora ou metonímia do entrecho mítico². Estes desdobramentos não facilitam estabelecer sucessões cronológicas³. Segundo Schaden, procuram “justi-ficar e legitimar instituições, costumes e outros elementos culturais, re-montando a sua invenção ou origem aos antepassados míticos” (Schaden 1959: 88).

Os principais heróis míticos Bororo aparecem sob a forma de pa-relha de irmãos que ora correspondem a chefes importantes de uma ou outra metade, ora a espíritos tais como os irmãos Sol e Lua (Schaden

1959: 101). Segundo Schaden, cada uma das metades teria formado o seu próprio mito de heróis gêmeos. Assim, o mito dos irmãos *Bakororo-doge* focaliza heróis *Ecerae*, enquanto o de Baitagogo e Boroge, heróis Tugarege (idem, p. 97), que, na interpretação de Leach, expressam a diversidade de interesses entre as metades.

O desdobramento dos heróis míticos também em “pais” e “filhos”, no caso Bororo pertencentes a metades diversas, também foi observado por Ehrenreich e por Métraux para outras sociedades indígenas tais como os Tupinambá.

Na medida em que não podem ser vistos como relatos cronológicos, os mitos Bororo sugerem uma tendência geral de desenvolvimento, a hominização de ancestrais e o desdobramento de um “caos” primevo, recurso indispensável à compreensão das instituições e valores sociais básicos do cosmos Bororo.

A “circularidade” ou “eterno retorno” do tempo mítico, formulado por autores, tais como Eliade, não chegam a esgotar o sentido do processo mítico: a metamorfose irreversível de seres humanos em animais dotados de qualidades físicas e espirituais superiores, ou a “queda” de animais superiores, dotados de cultura, para o nível subcultural (a perda do fogo, de pinturas, de cantos e danças, etc.). Esta “evolução” ou “involução” assume um caráter mais espiralado do que circular (no sentido de repetitivo), interligando, de forma complexa, diversos “estágios” ou momentos diferenciados de um processo de regeneração do cosmos.

Segundo o mito da Cessão dos Poderes (EBII: 127), a chefia da aldeia esteve, em primeiro, entre os representantes da metade *Tugarege*, que acabaram por cedê-la depois aos chefes *Ecerae*:

“A tradição da tribo refere, que em remotíssimas épocas, os dois caciques hereditários da aldeia, Baadogeba, eram os primogênitos dos dois clãs aroroe e apiburegue. O Baadogeba dos aroroe representava Bakororo e mandava mais”. (Schaden 1959: 97).

Tais prerrogativas foram transmitidas por meio de insígnias de chefia juntamente com o título de “Baadojebage”, chefes construtores de aldeias Bororo, dos *Tugarege* para os *Ecerae*, *Bakorokudu* e *Akaruio Bokodori*, representantes atuais dos *Bakororo-doge*.

Até que ponto seria possível considerar a “cessão dos poderes” como expressão de um acontecimento histórico?

Indubitavelmente, a cessão dos poderes associa-se ao início das trocas cerimoniais, de grande importância sociológica e econômica.

Sabemos, por ex., que, após a cessão dos poderes, os irmãos *Tugarege*, *Baitagogo* e *Boroge* abandonam a aldeia para irem às duas aldeias dos mortos. Segundo Schaden, haveria aqui a possibilidade de se considerar o mito como correspondente a uma situação social historicamente possível no contexto de uma sociedade estruturada em hordas:

“É provável que a história da viagem de Baitagogo a terras estranhas e a sua volta à aldeia primitiva contenha a reminiscência de fatos históricos que, em épocas remotas, se teriam passado no seio da tribo. Na memória do grupo as recordações históricas se teriam depois confundido com a mitologia. Vivendo principalmente de caça, que obrigava o homens a percorrer extensos trechos de floresta, os Bororo devem ter levado outrora uma vida mais ou menos errante, divididos em hordas, à maneira dos Kaingang na época em que entraram em contacto com a civilização. A junção de duas hordas facilmente poderia ter resultado na tribo dividida em metades exógamas” (Schaden 1959: 98).

Da perspectiva sugerida pelo mesmo autor, os Bororo poderiam ter emergido historicamente a partir da aglutinação de diversos grupos que, à semelhança das hordas Mundurucu, guerreavam entre si para depois conviverem pacificamente segundo instituições e normas trazidas pelos seus heróis culturais. (Cf. Schaden idem, p. 98-99).

Com base nos dados de história cultural, poderíamos admitir com Zerries que as duas metades Bororo correspondem a duas camadas culturais distintas, diferenciadas em duas modalidades de culto: o xamanismo do *bari*, e o culto dos mortos (*aroe*). O primeiro, expressando a cultura de antigos caçadores de origem Amazônica, mais recente na área do que o segundo associado a influência Gê, especialmente advindas dos Timbira Orientais. (cf. Zerries 1953: 299-300).

De acordo com esta interpretação, a divisão dual pode ter se originado a partir da conquista por parte dos *Tugarege* (a metade “forte”) de uma área ocupada pelos *Ecerae* (a metade “fraca”). Com a cessão dos poderes, os invasores, caçadores *Tugarege*, teriam devolvidos a superioridade aos conquistadores, agricultores incipientes *Ecerae*. (idem, p. 300) ⁴.

Segundo os salesianos, o xamanismo do *bari* seria um conjunto de crenças mais recentes, introduzidas por alguma tribo estrangeira não identificada para integrar o conjunto das crenças totêmicas centradas no culto aos mortos. (cf. Zerries, 1953: 299).

O mesmo ponto de vista é expresso por Schaden que também acredita ser relativamente recente a introdução do ciclo de mitos de *Meri* e

Ari na vida cerimonial Bororo, heróis associados aos perigosos espíritos *bope* (espíritos maléficos muito temidos), recebidos pelos *baire*:

“Fato curioso e digno de nota é o de que o mito de Meri e Ari, apesar de sua minuciosa elaboração nos diferentes episódios de que se compõe, não parece ter influído de modo considerável no desenvolvimento do culto religioso e de outros setores da cultura dos Bororo. Tem-se a impressão de que esse mito, formado talvez no seio de outra tribo, se tenha integrado na cultura Bororo depois de o atual sistema religioso da tribo estar constituído em suas linhas gerais. Certo é, entretanto, que os episódios do mito heróico de Meri e Ari, com as repetidas mortes e ressurreições, não deixam de ter, pelo menos, uma função fidejussória com relação a métodos e técnicas de magia. Ora se aplica neles o princípio da parte valendo pelo todo, ora o da “medicina”, ou melhor magia vegetal... De especial importância é a parte final do mito, porque nela se exprime a razão pela qual certos animais e vegetais são reservados ao bari...” (Schaden, 1959: 101-102).

A antigüidade do culto ao bope: uma hipótese alternativa

Segundo o mito dos *Bakororo-doge*⁵, a morte da mãe dos gêmeos foi acarretada por um *bope Marugodo* pelo fato desta ter desobedecido às ordens do marido. Na versão de Baldus, este *bope* se confunde com a avó da Onça, o que lembra a versão alto-xinguana da morte da mãe dos gêmeos provocada pela sogra desta (cf. Baldus 1937: 181, Nota 7). A morte da “mãe” dos *Bakororo-doge* sobrevem pela infração das normas entre os afins (a mulher sorriu quando devia resguardar-se com o seu marido ausente na caça), estabelecidas entre *Boroge*, o pai da mulher, e Onça, que o havia poupado de morrer.

A importância do *bope*, fonte da força vital (cf. Crocker 1967: 53-76) e da energia que se manifesta no fogo e nas mais diversas cores, é reiterada pelo mito da origem dos nomes clânicos coletado por Dorta: foi Meri (o espírito que originou o *bope*) quem criou os pássaros multicores e inventou os diademas de penas dos diversos chefes clânicos (*pariko-doge*), estabelecendo a paz entre eles que, a partir de então, passaram a ser chamados com as designações clânicas.

Outro argumento a favor da antigüidade do culto do *bope* é fornecido pelos salesianos que reiteram a antigüidade do culto aos espíritos *Bakororo-doge* (cf. Colbacchini e Albisetti 1942: 187). Estes espíritos não podem ser vistos como desligados do *bope* e do culto aos mortos (*aroe*) tal como se manifesta entre os Bororo. Durante os funerais, o *ika*, instru-

mento de *Bakororo*, é tocado por ocasião dos preparativos dos ossos dos mortos (*aroe*) bem como oferendas alimentares às almas. As refeições consumidas em nome das almas constituem uma réplica do grande banquete feito pelos *bope* subterrâneos (*ate*) com a carne do cadáver do finado temporariamente sepultado no pátio central da aldeia. Visto o *ika* ser tocado tanto para os preparativos dos ossos do morto como para a refeição das almas tomada durante os funerais, fica patente a indissolubilidade entre o *bope*, o devorador dos Bororo e principal *causa mortis*, o culto aos mortos, e o espírito *Bakororo* ⁶.

O mito dos *Bakororo-doge* representa a matriz mítica do funeral Bororo, e, deste ponto de vista, possui uma relação mais profunda com o ciclo mítico de *Meri* e *Ari*, os espíritos irmãos que originaram o céu e os *bope*.

Conforme a opinião de Schaden, não é possível estabelecer-se um culto do sol ou da lua entre os Bororo tal como ocorre entre os Xerente ou Apinayé, e concordamos com o autor quando este escreve:

“As cerimônias religiosas dos Bororo não parecem ter uma relação fundamental com um culto do sol ou da lua propriamente ditos, se bem que o *pariko* (roda de penas), ornato de grande importância nas festas religiosas destes índios, constitua, por certo, uma representação do sol. Infelizmente não estamos informados acerca da significação de algumas cerimônias religiosas dos Bororo de algum modo relacionadas com o sol...” (Schaden, 1959: 102) ⁷.

A forma tipicamente Bororo de cultuar o sol e a lua é a representação dos *Meri-doge Aroe*, cerimônia pertencente aos *Ecerae Baadojebage* mais importantes, quando dois dançarinos, ambos *Tugarege*, ostentam troféus de caça: couros de animais e colares de dentes, o cordel de cabelos humanos (lembrando a muçarana dos Tupinambá), todos associados aos *bope* e aos inimigos.

De acordo com Schaden, os *Meri-doge* teriam uma função fidejussória com relação a métodos e técnicas de magia, especialmente aquela ligada à utilização de plantas (vide atrás).

Sabemos que os “*erubo-mage*” (remédios vegetais) são muito usados para caçar os animais mais valiosos, visando disfarçar o cheiro do caçador, principalmente daquele que vai caçar uma onça, manifestação perigosa, *bope*, do morto para o qual ela é abatida.

O representante do morto, *iadu*, deve procurar a sua onça, encarnação temporária do *bope* do morto, para sacrificá-la, o que lembra, de certa forma, o sacrifício do cativo de guerra Tupinambá.

No mito, o macaco *juko* é “iadu” (representante do finado companheiro amigo cf. EBI: 596) da onça *adugo*. Macaco, muito esperto, mata a onça e sua esposa.

Observamos pois a periculosidade das relações entre um *iadu* e o morto que ele representa. Em outras palavras, entre os Bororo, o culto aos mortos é indissolúvelmente ligado à concepção de um mundo de forças mortais *bope* que se manifestam sob a forma de onças além de cobras e inimigos.

Esta relação manifesta-se também nos nomes de caça ou nomes de “morte” outorgados por ocasião do levantamento do luto⁸. Os mortos — *aroe* — adquirem um nome inspirado no *bope*, igualmente dado ao caçador e aos parentes rituais.

A associação entre os *Bakororo-doge* e os *bope* ainda vai mais longe.

Segundo o mito, os *Meri-doge* vencem a todos os *bope*, representados pelas onças, gaviões, jacarés, tornando-se donos absolutos dos campos, e cerrados (cf. EBII: 106). Neste mito da viagem dos espíritos *Meri-doge*, fala-se do “caminho de *Bakororo*”, o que permite identificar estes espíritos com os irmãos *Bakororo-doge*.

Também de acordo com os mitos, os *Bakororo-doge/Meri-doge* fazem o derramamento intencional do sangue dos enlutados (*Ari*, que sucumbe, perde o seu sangue) que, coagulado, é colocado no cesto funerário juntamente com os ossos e enfeites do morto antes do sepultamento final.

No mito, é *Meri* quem faz ressurgir seu irmão *Ari* juntando-lhe os ossos e o sangue coagulado, e é quem quebra também o precioso pote dos *Karáwoe*, prática sempre associada à cerâmica possuída por mulheres mortas. É também *Meri* quem troca com *Ari* o couro de onça, ficando com o mais belo, coisa feita para levantar o luto.

E, finalmente, é *Meri* quem se vinga do seu irmão, tirando o fogo e as “cabeleiras” dos que a ele desrespeitaram. Segundo Colbacchini e Albisetti (Colbacchini e Albisetti 1942: 99) as “cabeleiras” (enfeites de penas) são roubadas pelos *maereboe* (*bope* do céu) chefiado por *Maereboe etuo* e sua mulher, que nada mais é do que *Meri*, depois de subir ao céu. O “roubo” corresponde ao fenômeno designado como *aroe kodu*, presságio funesto de morte iminente na aldeia⁹.

*

* *

A partir dos elementos apresentados consideramos, diferentemente das interpretações sugeridas pelos autores, que o *bope* tenha estado presente

na religião Bororo desde os primórdios de sua organização cerimonial ligada ao culto dos mortos. Esta associa-se também à instauração da paz interna ao território Bororo. As forças maléficas internas passam a ser “domesticadas” por meio dos “lançamentos de morte” executados pelos *baire* em nome do *bope*, espécie clânica dos *Baadojebage* máximos (cf. EBI: 105). Estes também são os detentores do título *Ipare Eceba* (cf. EBII: 1215), chefe dos *Ipare*, raiz que forma os nomes de chefes *Tugarege*, miticamente associados às estrelas e aos *bope* do céu, filhos de *Mae-reboe-etuo* e sua mulher.

As crenças no *Bope* envolvem a distribuição comunitária dos alimentos mais preciosos bem como dos mortos que, de *bope* (perigosos) voltam *aroe* (amansados) para a sua choupana.

Vivos e mortos são classificados com base nos lugares ocupados pelas choupanas das mulheres, divididas em *Ecerae* e *Tugarege*, para preparar as suas refeições.

São elas que também exortam à vingança por meio dos choros rituais. E, pela “vendetta” dos parentes falecidos, restabelece-se o equilíbrio moral e material entre as metades das comunidades Bororo: a substituição dos mortos de uma por vivos de outra (*aroe maiwu*), coisas cuidadosamente planejada pelos chefes de aldeia que possuem o dever de organizar o ciclo funerário¹⁰.

A “hominização” de acordo com a mitologia

Segundo os mitos, a emergência da ordem social Bororo foi gradativa, processo cultural complexo bastante simplificado por Crocker quando escreve:

“Há muito tempo, segundo a maioria dos Bororo, os antepassados de cada clã viviam em sua própria região, muito distante das áreas ocupadas pelos progenitores de outros clãs. Eles lutavam violentamente em cada grupo e um com o outro nas poucas ocasiões em que tinham oportunidade de encontrar-se. Alguns informantes achavam que esses grupos eram tribos distintas falando línguas diversas, praticando costumes diferentes, mas igualmente bárbaros, e não sendo mais do que outras tantas variedades de animais selvagens. Na verdade, cada grupo se compunha dos descendentes de determinado animal, geralmente um inseto, como traça ou besouro. Em conversa particular, essas criaturas são às vezes mencionadas como “mães e pais” (*paxe pao*) de tal ou qual clã, porém assuntos dessa natureza nunca se discutem em público, pois são considerados vergonhosos e insultantes...

Durante este período pré-social, amoral, atemporal, deram-se fatos narrados na maioria dos mitos bororo, e estes refletem um universo em que as distinções entre seres humanos, espíritos e espécies naturais são toldadas e, não raro, inexistentes. Esse caos terminou e a organização social se estabeleceu através dos feitos de dois heróis culturais, Baitagogo e Borogei, que criaram a planta da aldeia, o sistema de prestações rituais entre os clãs, os grandes cerimoniais e os direitos de propriedade dos clãs. Cada tribo foi transformada num clã exógamo e relacionada a outros clãs por um sistema de metades. A transformação de um mundo anárquico, desorganizado e muito parecido com o dos animais em um mundo moral e socialmente ordenado é atribuída, no mito, à introdução de trocas ou prestações prescritas entre os grupos humanos, em particular das que se dão no contexto de casamentos e funerais. (Crocker, 1976: 175-176).

A passagem de um estágio sem cultura para um estágio de vida social cultural é concebida nos mitos pela transformação de “animais” em “seres humanos”, ou vice-versa, de homens em animais. Segundo Schaden, as transformações de homens em animais corresponderiam a reprovações do comportamento. (cf. Schaden 1959: 89).

As transformações são feitas por *Meri* que dá bicos, dentes e unhas aos Bororo enquanto transforma em aves os homens avessos à troca.

Por vezes os traços e padrões culturais advêm de animais superiores tais como o macaco, antigo dono do fogo; o jaó, antigo dono da resina de jatobá; a lagartixa *batarareu*, antiga dona do andar macio.

Estes animais míticos oferecem sua riqueza à Onça que, em troca, lhes concede pinturas, e proteção. Estas trocas míticas beneficiam toda a humanidade pois a Onça é pai dos gêmeos Bakororo-doge, heróis antiquíssimos que remontam às origens da humanidade:

“... a era de Baitagogo (primeiro Baadojeba) é evidentemente posterior à dos irmãos Bakororo e Itubore, porque esses na lenda de Baitagogo são lembrados como antiquíssimos heróis”. (Colbacchini e Albisetti, 1942: 187).

Emerge nos mitos um outro contraste: o entre *Boe remawuge* (Bororo verdadeiros) e *Marege* (índios não Bororo), que permite conceber o processo de hominização de outra maneira, tal como se verá em seguida.

Os “Bororo verdadeiros” (*Boe remawuge*) e os “Homens-Animais” (*Marege*)

Em contato pacífico, o herói mítico *Nonogo Pori* visita os seus parentes que seguem costumes alimentares diversos dos verdadeiros Bororo.

Seus parentes são *Marege*, homens-animais, que desconhecem os exorcismos dos alimentos feitos pelos baire, não possuem fogo à noite e se transformam em sucuris, cobras e lavadeiras durante a escuridão. Alguns deles vivem embaixo da terra, tal como os Homens-Formigas, entre os quais um antigo chefe *Baadojeba*, *Jerigi Otojiwu*, observou o costume de puxar para dentro da choupana central mulheres solteiras para intercuro sexual com os jovens da aldeia.

Encontrando seus pais (*obe*), *Nonogo Pori* ensina-lhes a dieta e conduta adequada para com eles voltar ao lugar de origem, aos verdadeiros Bororo.

Segundo os mitos, portanto, o culto ao *bope*, associado às regras dietéticas Bororo mais fundamentais, já era encontrado entre os *Boe remawuge* (Bororo verdadeiros), representados pelos antigos *Tugarege*, súditos de *Baitagogo* e *Boroge*. Em contraste, havia os *Ecerae*, que ao tempo do herói *Nonogo Pori*, eram representados pelos Homens-Cobras (*Ice*, *Pogodo*, *Jure*) ou *Marege* (Homens-Animais).

Se, conforme Schaden, a transformação em animais representava reprovações de comportamento, as diversas espécies animais dos clãs Bororo poderiam ser vistas como expressando uma "etnoantropologia", isto é, um modo de expressar diferenças étnicas entre os grupos humanos que vieram a formar a confederação multiclânica Bororo.

Da perspectiva dos chefes *Tugarege*, os seus subordinados eram considerados *Boe remawuge* e os dos chefes *Ecerae*, *Marege*. Da perspectiva dos *Ecerae*, eram eles os *Boe remawuge* enquanto os *Tugarege* também não passavam de *Marege*.

Assim, por exemplo, os *Aroroe*, clã *Tugarege* do grande chefe *Baitagogo*, também são Homens-Animais: sob a forma de *Homens-Ariranhas*, são massacrados pelos maridos de mulheres adúlteras. Sobra apenas um único Homem-Ariranha, que se refugia nas águas, evocando o mito de *Baitagogo*.

Ocorre igualmente uma briga entre os *Aroroe* e os *Bokodori*, clã *Ecerae*, aludido como o clã dos Homens-Formigas (*Ao-doge*) redundando em numerosas "aberturas de tocas" (isto é, mortes) recíprocas.

Contudo, predominavam as relações amistosas entre os *Boe remawuge* (Bororo verdadeiros) e os *Marege* em vivo contraste com as lutas sistemáticas organizadas contra os *Kaiamo-doge* ("inimigos", categoria historicamente representada pelos Kayapó, Xavante, etc.).

Nos mitos, as relações *Boe-Marege* funcionam no contexto de "visões" (descobertas) de *aroe* (espécies cerimoniais), visitas intercomuni-

tárias (cf. EBII: 945 mito da visão dos espíritos *Meri-doge*), presença de pegadas na floresta e em clareiras (cf. EBII mito dos espíritos *Bokwojeba* e *Bure Ikabeo*; também mito da origem dos Cães) que sabemos estarem associados aos funerais¹¹.

As descobertas de *aroe* são ligadas também a momentos de reconstrução das aldeias (cf. mito do aparecimento dos *Meri-doge* e da origem dos Cães), desta perspectiva poder-se-ia conceber as diversas “visões” de *aroe* dos heróis míticos como evidência de grandes funerais que marcaram época, por vezes associados à consolidação política de novas aldeias. O rol dos *aroe* de cada clã, deste ponto de vista, é memorizado em sequências fixas, por meio de cantos e de mitos, que expressariam, assim, uma cronologia de mortes ocorridas dentro dele.

Segundo os mitos, portanto, a descoberta dos *aroe* ocorre no contexto de relações cerimoniais intercomunitárias¹². Estas só podem se consolidar com a supressão da guerra entre as aldeias.

Precedida por *Baitagogo*, que lutou contra os inimigos *Kaiamo-doge*¹³, a consolidação da “Pax” *Boe* parece ter sido alcançada pelo grande chefe *Akaruio Bokodori*, o *Evidojeba* (o matador dos bonitos), que matou os súditos que não queriam parar de lutar entre si. E, cada vez mais, o direito à violência restringia-se a especialistas (*baire*) que, a mando dos seus chefes de aldeia, lançavam a morte contra os desobedientes.

Existiram também grupos que, de inimigos, passaram a conviver pacificamente com os Bororo. Assim, os *Koroge* foram pacificados, após uma guerra, pelo chefe *Jerigi Otojiwu*, por meio da outorga de um enfeite labial (labrete) ao chefe *Koroge*¹⁴.

Um caso extremo de relações hostis é representado pela luta do herói *Pari Jura*, um *Ecera edo* do clã *Baadojeba Cebegiwu*, contra o monstro *Butoriku* (enorme sucuri imaginária, pai de *Jure*, sucuri) habitante de uma caverna¹⁵.

As façanhas guerreiras mais importantes são realizadas pelos irmãos *Mamuiawuge Eceba* e *Eigawa Are*, nomes do grande chefe *Akaruio Bokodori* e seu irmão, que derrotam, entre outros seres nocivos aos Bororo, o perigoso *Aroe Eceba* (gavião real) que os devorava.

Segundo a versão de Colbacchini e Albisetti:

“O aroexeba (gavião real, harpia) devora os homens. Se conseguirdes vencer essa ave feroz, sereis donos do mundo e tereis um grande povo sujeito a vós”. (Colb. e Albisetti, 1942: 194).

O gavião real constitui espécie clânica dos *Apiborege*, clã da metade *Tugarege*, chefiados por *Boroge*, irmão menor do grande chefe *Baitagogo*. A luta contra o *aroe eceba* representaria, portanto, uma guerra contra seres humanos. Poderia inferir-se, portanto, a existência de lutas entre os novos *Bakororo-doge*, *Ecerae* e os *Tugarege*, chefiados pelos antigos *Bakororo-doge*, provavelmente derrotados pelos primeiros.

Deste ponto de vista, espécies clânicas muito valorizadas tais como o *aroe eceba* poderiam simbolizar grandes derrotas sofridas pelo contingente de homens do clã com elas associado. A associação anterior entre “espécies cerimoniais” e “funerais” seria complementada assim por outra, entre “espécies clânicas” (certas matérias primas tais como as penas do gavião real) e “derrotas sofridas na guerra”.

Se aceitarmos esta hipótese, podemos sugerir também que os “vencidos”, no caso, os membros do clã possuidor das penas do *aroe eceba*, para sobreviverem, tal como o fez *Boroge* com a Onça, oferecem aos “vencedores” algum tributo, no caso: o direito de usarem coroas feitas com as penas do *aroe eceba*, privilégio este desfrutado pelos chefes *Baadojebage* e *Kie*, os mais importantes vencedores da metade dos *Ecerae*¹⁶.

Boroge, o dono do *aroe eceba*, é irmão menor, portanto, aliado político de *Baitagogo*, o dono das ariranhas (*ipie*) também massacradas no mito da Pescaria das Mulheres, dono do morcêgo (*Kê*) e do espírito cuja voz é o zunidor (*aije*).

Baitagogo e *Boroge* chegam a *Arua Bororo* (aldeia *Arua*), aldeia em que *Akaruio Bokodori* reuniu todos os clãs pela primeira vez. Os que chegavam deviam trazer presentes e enfeites, sem o que, eram exterminados¹⁷. Repete-se, como no mito dos *Bakororo-doge* a supressão da guerra ou extermínio mútuo pela troca.

Segundo a versão de Colbacchini e Albisetti do mito, os chefes *Baitagogo* e *Boroge* chegam à aldeia *Arua* cheios de belos enfeites após *Baitagogo* ter “abandonado a aldeia” e “entrado nas águas”.

Esta aparente contradição é explicada pela instituição da “substituição dos finados”, cujos ossos depois de enfeitados saem para serem sepultados nas lagoas e cujos substitutos por sua vez aparecem na aldeia, belamente ornamentados, para a dança feita no pátio central.

Fato é que *Baitagogo* volta à aldeia *Arua* enquanto morto (*aroe*), razão pela qual seus “pais” *Ecerae* acabaram ficando com o seu poder — o título e as insígnias de *Baadojeba* (chefe construtor da aldeia) — na medida em que se tornaram substitutos (*aroe maiwu*) de *Baitagogo* e de seu irmão menor *Boroge*.

Também a prática de perfurar os dentes e o couro de onça abatida em homenagem aos finados foi estendida aos jovens nominandos que, perfurados nos lábios inferiores e nos lóbulos das orelhas, são integrados no sistema de organização político-cerimonial da aldeia¹⁸.

A partir destes elementos é possível entender melhor a seguinte explicação dada pelos missionários após a apresentação do mito de *Baitagogo*:

“Desse tempo (o tempo em que Baitagogo cedeu os seus poderes) — segundo a tradição — os índios costumam ornar o próprio corpo e os ossos dos defuntos, cantar e dançar nas cerimônias fúnebres e nas festas sociais. Nessa época, também entrou o uso de furar o lóbulo auricular, o septo nasal e também o lábio inferior. Essa lenda é muito importante porque explica o motivo e o modo pelos quais o cargo de *baadogeba*... antes hereditário entre os primogênitos masculinos dos *aroroe* e *apiburegue*, dois clãs dos *tugarege*, passou à descendência masculina de *Akaruio Bokodori* e de *Bakorokudu*, pertencentes a dois clãs *exerae*”. (Colbacchini e Albisetti, 1942: 205-206).

A partir dos elementos apresentados, seria possível imaginar então, que a cessão dos poderes dos chefes *Tugarege*, *Baitagogo* e *Boroge* para os *Ecerae*, *Akaruio Bokodori* e *Bakorokudu*, corresponde a uma derrota dos primeiros pelos últimos. Esta hipótese seria corroborada pelo fato dos chefes *Tugarege* e não *Ecerae* serem os ofertores dos enfeites, tributo aos vencedores *Ecerae*, que segundo Zerries, teriam sido conquistados pelos *Tugarege* em época anterior.

A cessão dos poderes também pode ser vista como o primeiro funeral em que, forçada pela derrota de *Baitagogo*, tenha ocorrido a substituição deste chefe morto por um vivo da outra metade, no caso, *Bakorokudu*. À medida que ofertantes e receptores dos presentes não pertencem à mesma aldeia — *Akaruio Bokodori* chama a todos para *Arua Bororo* — é possível supor que, a partir de então, tenha ocorrido um gradativo processo de fusão de grupos histórica e geograficamente diferenciados por meio da instauração de um sistema de trocas pacíficas de *aroe* (*akiró*) promovidas por grandes chefes de aldeia, os *Baadojebage Ecerae*, fortalecidos pela derrota dos chefes *Tugarege*.

A instauração deste processo de fusão pela troca de *aroe* cristalizou a paz entre inimigos potenciais em áreas das mais diversas. Difundiuse gradativamente um novo código ético: o de que pessoas envolvidas por laços cerimoniais do tipo *aroe* não podem ofender-se mutuamente. Colaboram portanto para a “pacificação” ou “amansamento” das partes envolvidas representadas por grupos não estruturados pelo parentesco con-

sagüíneo e afim e garantem o controle ,por trocas pacíficas, de um imenso território tribal.

MITO E PARENTESCO BORORO

Pais e Mães "Naturais"

Segundo os Bororo, houve um tempo em que seus ancestrais viviam separados, lutando entre si e praticando costumes diversos. Tais condições caóticas de vida teriam precedido a organização social criada por heróis culturais.

Os ancestrais desta fase desorganizada de vida social, ao ver de Crocker, são representados por insetos e animais insignificantes, por vezes referidos como *paxe pao* (nossa mãe, nosso pai), correspondendo a expressões pejorativas, não discutidas em público (cf. Crocker 1976: 176-175).

Segundo o mesmo autor, tratar-se-ia de uma idéia de "homem natural" que foi se transformando, gradativamente, em "homem cultural" por meio de trocas de *cônjuges* (na medida em que foi proibido o casamento com mulheres da mesma metade ou "aparentadas"); e de direitos cerimoniais (na medida em que foi instituída a substituição dos mortos de uma metade por homens da outra) (Cf. Crocker 1976: 176).

A regulamentação destes processos de troca foi instituída fundamentando-se numa divisão em duas metades matrilineares, cada uma subdividida em quatro matriclãs.

Os ancestrais da nova ordem social são referidos como "*edoga, arugo*" (tio materno, avô; tia paterna, sogra). Segundo Colbacchini e Albisetti, cada clã da nova ordem social corresponde a um *Wobe* (obe), forma linguística associada a *Bope*. Cada *Wobe* possui um conjunto de ancestrais animais e vegetais, espécies sobrenaturais, espíritos, etc., transmitidos matrilinearmente sob a forma de nomes pessoais e títulos que neles se inspiram.

As espécies clânicas da nova ordem são representadas por belos animais de grande porte e conjuntos estéticos (pinturas, plumária) associados a espíritos de antepassados.

O processo de "hominização" é concebido por meio de um processo de evolução por aumento de tamanho e beleza, o que se expressa no mito de *Meriri Poro*. Nele, o herói que se casa com *Pobogo Aredu* (guaçuetê-fêmea) repovoa a terra gerando muitos filhos bonitos. São deixados vivos os que não têm pelos no corpo e cujas patas e caras se transformaram em pés e rostos humanos¹⁹.

A beleza dos filhos sobreviventes do casal mítico é diretamente ligada à reconstrução da aldeia que, no caso Bororo, corresponde a uma estrutura comunitária dual.

A vida em aldeia exige que as crianças, além de “pais” e “mães” sociais, recebam nomes dos seus *edoga-mage* (tios maternos, avôs) e das suas *arugo-mage* (tias paternas) ²⁰.

Comparando os dois pares de relações, as relações de Ego com *edoga-arugo* que os ligam a espécies clânicas valorizadas, representam laços de proteção fora do âmbito doméstico regido pelas relações de Ego com *uo uče*.

Em termos residenciais, para Ego feminino, o laço decisivo, na esfera doméstica, é com *uče* (dela a mãe); para Ego masculino adulto, a relação mais importante é com *arugo* (sogra, tia paterna), a dona da casa em que ele vai viver uxori-localmente após o casamento. As relações entre nominados e nominadores adaptam-se, portanto, às exigências de residência pós-matrimonial.

A nomeação e a uxori-localidade emergem como processos sociais importantes para a consolidação da cultura e sociedade Bororo, configurando uma estrutura comunitária matrilinear, subdividida em oito “*obe mage*” (clãs) por sua vez subdivididos em “casas” clânicas (*baidoge*), cujos lugares são indicados pelos chefes construtores de aldeias todas as vezes que elas são reconstruídas.

Pais e Mães “Rituais”

A emergência das trocas “humanizadoras” é explicada pelo mito dos gêmeos *Bakororo-doge*, heróis *Ecerae*, ou então pelo seu correspondente *Tugaregedo*, o mito de *Baitagogo*.

Em ambos os casos, fala-se de mulheres (humanas *mães/esposas*), as “mães primárias”, de acordo com Baldus, mortas por seus afins ²¹. Emerge a necessidade da “vendetta” Bororo — do *mori* — realizada pelos “filhos” dos enlutados (os *Bakororo-doge*, no mito dos heróis *Ecerae*, E-čogo, o bem-te-vi, no mito de *Baitagogo*) que, para fazê-lo, utilizam artefatos de madeira ou de origem vegetal ²² fabricados por seus “pais” (Onça, o “pai” dos *Bakororo-doge*).

Segundo o mito dos *Bakororo-doge*, os “filhos” são criados em uma cabacinha depois de terem sido retirados do ventre de sua mãe morta ²³. Trata-se aqui de “filhos” rituais, caçadores adultos, pertencentes à outra metade da parentela enlutada e não de descendentes matrilineares. Geralmente representados por parentes afins, são investidos em suas funções

de “substitutos dos finados” por meio da oferta cerimonial de cabacinhas funerárias. Recebem charutos e bebidas preparadas por suas “mães” rituais que lhes são trazidos para o pátio pelos maridos destas, seus “pais”. Oferecem-lhes também comidas especiais levadas pelos “pais” para dentro da choupana central por ocasião das “refeições das almas”.

Os “substitutos” do morto ou “filhos” dos enlutados recebem também cordéis de cabelos humanos²⁴ utilizados para amarrar as patas dianteiras da onça abatida como *mori* com as armas do morto²⁵.

De acordo com o mito de *Baitagogo*, o “substituto” também deve lavar os ossos do morto posteriormente conduzidos em um cesto ao toque da flauta-dos-mortos (*ika*) para acabarem sendo submergidos nas águas de uma lagoa.

Em suma, no mito de *Baitagogo*, “filhos” e “esposas” *Bokodori* do herói *Tugaregedo* que “abandona a aldeia” (morre), representam papéis cerimoniais de “substitutos dos mortos” e “lavadores dos seus ossos”. Já o mito dos *Bakororo-doge* trata dos “pais”, “fabricadores dos instrumentos usados para a vingança” e “carregadores de comida” bem como das “mães”, as parentas enlutadas, “lamentadoras” e “cortadoras do seu próprio corpo”. Trata-se, pois, de *status cerimoniais* do mais alto prestígio, que nada têm a ver com o parentesco consanguíneo.

Laços Cerimoniais e Propriedade Clânica

O funcionamento desta divisão de tarefas cerimoniais, concebidas sob a forma de laços de parentesco ritual, possui implicações importantes para a distribuição dos totens clânicos.

Interessante é lembrar que, segundo o mito, *Baitagogo* deixou o poder para seus “pais” *Ecerae* (afins, casados com as mulheres do seu clã) que até hoje o conservam embora se declarasse “sendo” o espírito *Bakororo*:

“Mais tarde, quando (*Baitagogo* e *Boroge*) voltaram à aldeia, disseram a seus pais: “Nós somos os *Bakororo* e os *Itubore*”. Apresentam-se, pois, como membros dos clãs que ainda hoje detêm os cargos de chefes de aldeia”. (Schaden, 1959: 98).

Como entender o aparente paradoxo de que o cargo, passado dos *Tugarege* para os *Ecerae*, continua sendo dos primeiros?

Trata-se aqui de esclarecer o sistema de propriedades clânica Bororo geralmente discutido sob o enfoque do “totemismo”.

Conforme os missionários, os animais “totêmicos” poderiam ser subdivididos entre os que representariam um abrigo temporário às almas dos mortos por ocasião dos cultos, quando dançarinos pintados e ornamentados representam certos animais; e, aqueles tidos como ascendentes dos membros do clã (cf. Colbacchini e Albisetti 1942: 33). Na opinião de Schaden:

“Não sabemos em que elementos se baseiam os missionários para fazer tão rígida separação entre um e outro grupo, embora originariamente tenham talvez constituído diferentes categorias de “antepassados...” Evidentemente seria de máxima importância saber se os próprios Bororo distinguem entre duas categorias de “antepassados totêmicos”: uma, que seria de avoengos ascendentes, “semente” dos Bororo atuais, e outra, de animais (ou plantas) que abrigam, por algum tempo, as almas de antepassados ou companheiros falecidos...” (Schaden, 1959: 101).

De acordo com trabalhos mais recentes, os totens “abrigos temporários” das almas dos mortos do clã poderiam ser identificados às *espécies cerimoniais* associadas às trocas entre as metades feitas durante os funerais (*aroe*). Os totens “sementes”, por sua vez, poderiam ser considerados ascendentes matrilineares dos Bororo (espíritos, objetos, plantas, matérias primas, animais, fenômenos meteorológicos) sem celebração cerimonial.

Na Enciclopédia, ao comentar a idéia de que os animais totêmicos poderiam corresponder a abrigos temporários das almas dos mortos tal como foi exposto no trabalho de Colbacchini e Albisetti, os salesianos escrevem:

“O erro está, justamente, em atribuir a significação de alma à forma *aroe* que aqui (no tocante à propriedade clânica) significa apenas animal sobre o qual o descobridor tem uma primazia...” (EBI: 105).

Em outras palavras, os autores da Enciclopédia refutam a interpretação que Colbacchini e Albisetti fazem do termo *aroe*, já que este nem sempre envolve o significado de “alma dos mortos”, limitando-se a “primazias” por vezes desprovidas de direitos especiais:

“Tal primazia (quem vê por primeiro certos seres ou fez por primeiro certos objetos) reservou acerca deles direitos de primazia e de propriedade, mas não sempre de uso, para si e para os membros do próprio clã... Tal primazia não traz, porém, nenhum direito ao proprietário, em se tratando de animais, de modo que qualquer des-

tes seres pode ser matado, comido, sem restrições ou lesão dos direitos alheios". (EBI: 105) ²⁶.

Contudo, "no caso de objetos que sirvam de enfeite, como por ex. das penas de *kurugugwa* (gavião caracarai), somente os membros do clã possuidor podem usá-los" (idem, p. 105).

Entre os Bororo é necessário diferenciar claramente entre o direito de "fabricar" e o de "usar" certos objetos plumários que, após a morte dos seus possuidores, só podem ser manipulados pelos "substitutos". Simbolizam "moradas de almas" de maior ou menor prestígio social, propriedade exclusiva dos membros do clã.

Voltando à pergunta formulada atrás "porque *Baitagogo* se declara sendo o espírito *Bakororo*" consideramos o seguinte: *Baitagogo* transmitiu o direito de representação dos espíritos *Bakororo-doge* aos chefes *Ecerae* por meio da oferta de enfeites plumários, cantos e chocalhos. A cessão refere-se apenas a direitos cerimoniais de representação (*bororo*) dos mencionados espíritos pois a sua propriedade (*anagodu*) continua sendo do clã do herói ²⁷.

Nos mitos, a cessão dos direitos de representar espécies cerimoniais é geralmente associada a alterações entre doadores e receptores. Isto poderia ser interpretado como evidenciando tensões entre "pais", os receptores — e "filhos", os doadores dos *aroe* ²⁸.

Importante é ressaltar também que excetuando-se algumas espécies de *aroe* (taquara *Tugo*, zunidor *Aije*), predomina a cessão dos direitos de representação entre as metades e não dentro delas.

Se partirmos da hipótese de que as metades correspondem a grupos de origens históricas diversas e os clãs a grupos espacialmente dispersos antes de sua coligação, o fato do "substituto" (*aroe maiwu*) e os "representantes dos *aroe*" pertencerem à outra metade do morto, poderia significar que estes provêm de outras aldeias.

Isto é de certa forma corroborado pelo mito de *Nonogo Pori* e o da visão dos espíritos *Meri-doge* por *Kaidagare*, quando os heróis vão participar de cerimônias realizadas em aldeias dos *Marege*, índios não Bororo "amigos".

A estrutura cerimonial baseada na divisão entre "donos do *aroe*", os enlutados, e "representantes do *aroe*", gente não aparentada com o finado, assemelha-se à dicotomia entre "donos do morto" e "enterradores" ou, então, "donos do *Kwarup*" e "donos da fala" observada para os *Kamayurá* da região do Alto Xingu por Agostinho.

Também entre os Bororo teria sido significativa a presença de representantes do “out group”, visitantes de aldeias “amigas”. Estas não guerrevam mais entre si e teriam se aliado contra inimigos comuns (no caso, *Bope* e *Kaiamo-doge*) por meio da troca pacífica de bens do mais alto valor: couros de onças abatidas por “substitutos” estrangeiros, e, enfeites plumários. Estes últimos, apesar de pertencerem aos donos do morto, seriam ostentados temporariamente pelos “visitantes” de outras aldeias, especialmente convidados para participarem das danças e demais atividades comunitárias da aldeia hospedeira.

De modo semelhante ao Alto Xingu, as relações entre os “amigos” não deixavam de ser tensas, envolvendo perigo de doença e morte para os “estrangeiros” participantes²⁹.

Os cultos aos *aroe* podem ser vistos como cerimônias de cura realizadas por ocasião das exéquias de um membro da aldeia hospedeira. Os *aroe* “falam” aos seus donos, os enlutados, parentes da vítima e dos espíritos maléficos causadores da morte³⁰.

A coreografia das danças de *aroe* lembra movimentos de fora para dentro da aldeia onde são apaziguados por oferendas de charutos, água doce e refeições na choupana central. Isto para que comam o alimento adequado e não os Bororo, tal como fazem os perigosos *Bope*.

As danças evocam a renovação da cura e do pacto de amizade entre os *aroe* e os membros do clã enlutado. Por meio delas, os *aroe*, associados a doenças, calamidades e infortúnios sofridos pelos membros do clã, voltam a se transformar em “animais domésticos” (*akuge*) para os seus donos embora representem sempre “brinquedos perigosos” para os seus executantes³¹.

Os totens “abrigo” são mais valorizados do que os totens “sementes” pelo fato de implicarem em “trocas”, planejamento e prestígio social. Já os totens “sementes” correspondem a parentes por consangüinidade, aspecto mais “natural” e incontável da história clânica.

Os totens “sementes”, na medida em que associados a características incontáveis da vida humana, aproximam-se do mundo do *Bope*, o que poderia explicar o sentido do termo WOBE para o clã, tal como é descrito por Colbacchini e Albisetti (vide atrás). Neste sentido, entende-se a associação entre os totens “sementes” com o mundo de energias ou forças vitais (*rakare*, segundo Crocker 1967) compartilhado por homens, animais e plantas, o conjunto das espécies vivas, ritualmente dramatizado pelas abstenções alimentares, sexuais e de trabalho do casal de genitores.

Os “totens abrigos”, por sua vez, remetem à história clânica das trocas, à criatividade humana³² e à organização político-cerimonial das aldeias lembradas por meio de cantos, mitos e danças.

Os *aroe* manipulados por chefes clânicos, representam perigos conscientemente neutralizados por abstenções sexuais, cantos, pinturas e enfeites plumários associados à história de “vendettas” e amizades entre os clãs³³. Por sua vez os *bope* são perigos que emergem dos sonhos e acontecimentos insólitos elaborados pelos *baire*, ameaçando a todos os Bororo sem que estes o percebam a tempo de evitar o pior. Exorcizados por brados, gestos convulsos e baforadas de tabaco, os *bope* são espíritos ubíquos que atingem a todos, independentemente de sua filiação clânica, criando a coesão moral entre os *Boe* (Bororo) precedidos pelos *Boe remawuge*, os grandes ancestrais míticos Bororo.

A propriedade clânica e modalidades de parentesco

Podemos agora diferenciar as diversas modalidades de propriedade clânica Bororo:

1) *edoga-mage* (avôs, tios maternos): espécies naturais ou sociais, sem representação cerimonial, mas presentes nos mitos e cantos clânicos, inspirando nomes pessoais, que traduzem a lembrança da diversidade de origens culturais dos clãs que viviam se ofendendo e exterminando mutuamente; ao nosso ver, poderiam ser aproximados aos “totens sementes”;

2) *aroe*: espécies cerimoniais cuja representação é dada a membros dos clãs da outra metade em decorrência de antigas alianças consagradas por trocas (*akiró*) visando a consolidação da paz e intercassamentos;

3) *bororo*: direitos de representação de *aroe* pertencentes a clãs da outra metade.

Os totens “abrigos temporários” corresponderiam a 2 e 3, complementares entre si.

Além da propriedade clânica, existe também a propriedade individual obtida pelos caçadores de onça que recebem um nome e algum enfeite usualmente de posse exclusiva da outra metade. Tais bens são tidos como *mori* (compensação) pelos esforços em liberar do luto os enlutados por meio do abate da fera. As honrarias aos caçadores feitas pelos enlutados podem ser delegadas a filhos ou parentes próximos dos primeiros.

Como conseqüência, os beneficiários de nomes e enfeites da outra metade podem desfrutar vitaliciamente da cooperação, apoio e solidariedade por parte dos membros do clã possuidor, laço que se extingue apenas com a sua morte.

A propriedade clânica emergiu ao longo do processo de constituição da sociedade Bororo, cuja formação nos remete a modalidades de parentesco consanguíneo e de parentesco ritual que poderiam ser consideradas em duas etapas:

na primeira etapa, “pais”, “mães” e “filhos” (*parentes “naturais”*, conforme já foi desenvolvido atrás), associada ao tempo caótico das guerras de todos contra todos;

na segunda etapa, emerge o chefe clânico, *edoga*, defensor dos seus subordinados, que instaura gradativamente a paz e uma ordem social baseada na nominação e na troca de mulheres e de mortos entre metades matrilineares, gerando a segmentação interna em matriclãs diferenciados em termos de uma hierarquia de prestígio de *aroe*.

O chefe clânico, *edoga* (ou *edaga*, *edogwa*, termos cuja raiz *edo* — significa “morar”, “existir”, “governar” (cf. EBI: 555) é concebido como herói mítico e representa o princípio de organização política vigente desde os primórdios da sociedade Bororo, já que ele possui nomes considerados como mais antigos e mais recentes. Os *aroe* do chefe clânico *edoga* são ofertados a membros de clãs de outra metade fazendo emergir os “pais” (*receptores de aroe*), “filhos” (*doadores* ou *descobridores de aroe*) e “mães” (mulheres do grupo dos receptores de *aroe* encarregadas de preparar as bebidas e charutos oferecidos às almas dos seus mortos clânicos) formando pares de aliados por *aroe*, díades estas que orientam as preferências matrimoniais, razão pela qual homens de metades diversas consideram-se “pais” e “filhos” entre si.

A troca de *aroe* subsume, além de cantos, danças feitas no pátio da aldeia que haja um caçador de outra metade daquela do morto destinado a substituí-lo na dança e na caça de uma onça (*mori*). Formam-se daí famílias rituais constituídas de “pais”, “mães” e “filhos” *pela vinculação a um morto*.

Os nomes especiais recebidos pelos integrantes destas famílias rituais: dois homens da mesma metade, um, casado com a “mãe” ritual ou “dona” do/a morto/a razão pela qual é tido como o “pai” ritual; outro, um caçador, substituto do/a finado/a. Como o/a finado/a é considerado/a “filho” da mulher que representa o papel de “mãe” ritual, o seu substituto, o caçador, também o será.

Observamos, portanto, duas modalidades principais de “pais”, “mães” e “filhos”: a) pais, mães e filhos naturais; b) pais, mães e filhos cerimoniais ou rituais. A classe das categorias cerimoniais (b) pode, por sua vez, ser subdividida em 1) “pais”, “mães” e “filhos” por trocas cerimoniais (*akiró*) entre as metades acarretando alianças matrimoniais;

e, 2) “pais”, “mães” e “filhos” por trocas cerimoniais (*mori*) entre as metades que não envolvem alianças matrimoniais mas padrões de distribuição cerimonial de alimentos, nomes e enfeites.

As modalidades de pais, mães e filhos possuem implicações sociais diversas: pais e filhos “naturais” nos falam da estrutura dos grupos domésticos; pais e filhos cerimoniais (*akiró*) nos remetem à divisão dual (Tugarege-Ecerae) das aldeias, e, pais e filhos por *mori* nos levam à consideração do cosmos Bororo dividido entre homens e animais, vivos e mortos, e, *bope* e *aroe*.

As famílias nucleares de natureza ritual inspiradas pela morte de onças evocam o mito dos *Bakororo-doge*, o embrião mítico do cosmos Bororo que sintetiza a troca entre Ecerae e Tugarege, vivos e mortos, animais e homens, trocas de *aroe* (mortos humanos e animais) ritmadas pelo *bope*.

Trata-se de uma troca levada até as últimas conseqüências, muito bem ilustrada por *Meri*, que se enriquece às custas de artifícios pouco honrosos contra seus parceiros para obter instrumentos, enfeites e mulheres mais belas. E, por cúmulo da ironia, por um pote quebrado, *Meri* se vai ao céu em troca dos eternos tributos de oferendas alimentares que, desrespeitadas, sempre acabam matando os Bororo.

Em sua lógica própria, a troca se difunde, pois, além de recursos, trocam-se cônjuges e crianças que os genitores oferecem a nominadores de prestígio visando a obtenção de benefícios.

Ora, até disso o malvado *Meri* tira a sua vantagem pois mata para depois ressuscitar os filhotes do socó para tornar-se “dono da noite”³⁴.

Meri é, portanto, a encarnação lógica da troca levada às últimas conseqüências, a ponto de tornar diluídos os limites entre a “troca” e o “tributo”, este último expressão de uma ordem social hierárquica talvez inspirada por influências culturais advindas do Pantanal. (cf. Dietschy 1958)³⁵.

MITO, RITO E ETNO-HISTÓRIA

A emergência do cosmos, tal como é relatada nos mitos, é dramatizada por ocasião dos funerais Bororo. Podemos partir da hipótese de que o “caos” primevo ou o estágio de guerra de todos contra todos correspondem às tensões sofridas pelos enlutados durante as primeiras fases do funeral: gritos, choros, arrancar os cabelos, cortes do corpo, etc., verdadeira dramatização de acirradas lutas contra o maléfico *bope*.

Durante a vigência do “estado de guerra” entre os antigos Bororo ainda não pacificados, os ataques dos inimigos e das onças constituíam

importantes *causae mortis*. Tudo leva a crer que, com a pacificação imposta pelo branco e a conseqüente decadência das organizações guerreiras, as “vendettas” feitas em nome dos mortos tenham se restringido às caçadas de onças que assumem a conotação de guerras. (cf. Muccillo 1983: 55-57).

As danças funerárias feitas durante o período de espera pela decomposição do cadáver após o enterramento primário no centro do pátio seguem sempre uma ordem fixa: iniciam-se pelos portadores de folhas (*Iwodu, Kaiwu, etc.*) e finalizam-se com a pomposa dança do substituto do finado, ricamente ornado com viseira de penas de japu, diadema de penas de arara, recoberto de plumas, antes da lavagem e decoração dos ossos para o sepultamento definitivo fora da aldeia.

Esta sequência de danças tem sua explicação: segundo o mito da Cessão dos Poderes (EBII: 127), os portadores de folhas possuíam “poucos presentes” para ofertarem a *Akaruio Bokodori*, enquanto os portadores de penas, *Baitagogo* e *Boroge*, possuíam grande quantidade de magníficos enfeites plumários, razão pela qual o herói resolveu transformá-los em seus “filhos”, isto é, doadores de enfeites associados a cantos e cerimônias das mais importantes. Em suma, a sequência evidencia um aumento da qualidade e quantidade de enfeites plumários que, como sabemos, envolvem circuitos de distribuição de penas e rituais de confecção de artefatos cada vez mais sofisticados.

Sabemos que os diademas de penas de arara, por ex., são confeccionados na grande choupana central, lugar de reunião dos chefes clânicos das aldeias. Sabemos também que os chefes de aldeia, representantes do mais alto prestígio tribal, usam o *aroe eceba*, a coroa feita com penas de gavião-real circundada por três diademas do tipo *pariko*, além de numerosos “pregos” (espécie de adorno plumário para a cabeça) razão pela qual é possível estabelecer uma relação direta entre a hierarquia de prestígio social e adornos mais ou menos sofisticados.

Concluindo, a sequência das danças funerárias permite sugerir que o reestabelecimento de uma nova ordem comunitária rompida pela morte de um Bororo, é feito à base de trocas de enfeites, alimentos e serviços cerimoniais entre os diversos segmentos clânicos que a constituem. Este processo de trocas cerimoniais encerra-se com a entrega do couro de uma onça pelo caçador para a liberação do luto dos parentes próximos do seu morto. Reinstaura-se a integridade da comunidade pela reconstrução da choupana dos enlutados e pelo corte dos cabelos destes que, voltando a usar pinturas e adornos, retomam suas atividades rotineiras.

As danças dos espíritos clânicos representados nos funerais possuem a conotação de movimentos de fora para dentro da aldeia, tal como

Münzel o sugere para as danças Kamayurá (cf. Münzel 1971: 123). Os *aroe* vêm aldeia adentro a partir de clareiras cerimoniais (*aije muga, mano pa*) ou da choupana central, cosmologicamente associada à floresta pois como esta, possui o jatobá, simbolizado pelo esteio central, o lugar em que aparecem os espíritos *Meridoge Aroe* (cf. EBI: 105 tanto o jatobá quanto os espíritos *Meri-doge* pertencem ao mesmo clã, os *Baadojebage Cebegiwuge*, chefes construtores de aldeias).

Do ponto de vista sociológico, os “movimentos de fora para dentro” feitos pelos *aroe* correspondem à interação mais ou menos tensa, durante os funerais, de homens pertencentes a aldeias diversas que, observando e criticando-se mutuamente, participam de danças, cantos, caçadas e pescarias coletivas em nome dos mortos do lugar.

Em termos residenciais, a instituição da substituição dos finados engendra a convivência prolongada de homens e mulheres pertencentes a clãs de metades diversas.

Segundo o Bororo Cirilo, cada clã possuía no passado, além de aldeias (“moradas”), zonas de exploração exclusivas, possivelmente visitadas por ocasião das migrações sazonárias e dos funerais, que sempre acarretavam fluxos demográficos entre as aldeias.

Desta perspectiva, a co-residência em uma só aldeia de todos os clãs implica na possibilidade de dispor, pela troca e redistribuição, de recursos dos mais variados (no caso, não perecíveis tais como penas, couros, bicos, garras e dentes, sementes de milho, urucu, algodão, fumo, e outras matérias primas).

A convivência prolongada entre representantes de clãs diversos numa mesma aldeia acarreta a possibilidade de desfrutar de recursos advindos do conjunto das aldeias organizadas segundo o mesmo modelo.

A distribuição dos parentes de cada clã pela totalidade das aldeias coexistentes em um mesmo tempo histórico acarreta a disponibilidade de recursos existentes no raio de exploração de cada uma delas. Sabemos da diversidade de nichos ecológicos desfrutados por cada aldeia, aumenta também o acesso a recursos mais numerosos e diversificados que podem gerar um processo de sofisticação tecnológica e conseqüente difusão cultural³⁶.

A possibilidade da co-residência entre representantes de todos os clãs numa mesma aldeia aumenta no contexto de relações pacíficas entre as diversas comunidades que, por terem parentes em qualquer outra, se devem hospitalidade mútua.

A emergência desta ordem social multiclânica implica também na alteração dos controles de tensões e antagonismos, expressos em momentos

cerimoniais do passado quando, segundo Crocker, representantes de metades diversas se hostilizavam reciprocamente³⁷.

Os direitos clânicos sobre os diversos recursos materiais e espirituais são organizados em termos de uma hierarquia. Também os diversos mortos do clã não possuem o mesmo valor, razão pela qual os serviços funerários devem ser dados a membros de outra metade com valor equivalente. Por isto, a convivência de todos os clãs de ambas as metades numa só aldeia possibilita o melhor atendimento cerimonial às exigências de valor diferencial de cada membro do clã.

Visto o caminho dos *aroe* (*utawara* — dele a estrada) ser o mesmo estabelecido para a outorgação de direitos de casamentos (cf. mito da Cessão de Poderes), a aldeia “aberta” a todos os clãs passa a poder funcionar como unidade também em nível econômico e político, dada a importância da divisão sexual do trabalho e a organização das principais atividades coletivas pelos chefes construtores de aldeia (*Baadojebage*).

Segundo Cirilo, foi o *Baadojeba Akaruio Bokodori* o responsável pela unificação de todos em uma aldeia “aberta” aos oito clãs. Foi ele também o responsável pela supressão das guerras intestinas no território consolidando a ordem social verdadeiramente Bororo. A domesticação das tensões desintegradoras foi realizada pela troca de *aroe* que, em outras palavras, significa a troca de mortos e de cônjuges entre grupos que, não tendo laços de parentescos entre si, poderiam chegar facilmente à guerra.

CONCLUSÕES

Os dados relativos à mitologia e às escassas informações etno-históricas permitem sugerir uma tendência geral do processo de formação da sociedade e cultura Bororo caracterizado pelo contraste entre duas grandes fases: a primeira, associada à guerra de todos contra todos e à ausência de trocas; a segunda, à troca e à emergência da organização social dual fundamentada nas metades e nos clãs.

Procuramos correlacionar além de mitos e informações etno-históricas, dados relativos às danças funerárias, às espécies clânicas e aos termos de parentesco, conforme se pode observar no quadro a seguir.

Macro e micro-processos parecem conferir-se inteligibilidade mútua: cada funeral Bororo revive um estágio caótico inicial a partir do qual emerge um novo estado de coisas, uma “nova ordem social”, representada pela reafirmação da confederação, sob a forma de aldeias abertas a todos os clãs, moradas de “homens” pacificados pela troca.

Sugerimos que a investigação paralela dos mitos, ritos e dados etno-históricos e etnoarqueológicos seja imprescindível para a compreensão de processos culturais de formação, consolidação e transformação de sociedades tribais brasileiras.

Esta metodologia envolve a interdisciplinaridade bem como a idéia de que os mitos possam nos fornecer elementos importantes ao estudo de sistemas de transformação sócio-cultural.

Poderiam ser vistos como modelos de processos estruturais básicos às sociedades tribais em questão, espécie de “paradigmas processuais” que talvez possam inspirar micro-processos tais como pequenas histórias locais ou mesmo histórias de vida (cf. Melatti 1970), aspectos que mereceriam ser aprofundados por novas pesquisas.

Conforme o quadro, o processo de desenvolvimento da sociedade Bororo, tal como aparece nos mitos, é concebido em períodos que nada tem a ver com a periodização histórica no nosso sentido. Trata-se portanto de uma história conjectural a ser cotejada com os resultados de levantamentos arqueológicos e etno-históricos ainda não concluídos.

A história da sociedade Bororo ainda está para ser pesquisada e não se confunde com a histórica mítica ou genealógica.

Não sabemos ainda qual a validade em termos da investigação arqueológica da hipótese que concebe a sociedade Bororo como resultado da fusão ou “compressão” cultural de grupos historicamente diversos.

Sabemos que diversas outras sociedades tribais — a alto-xinguana ou a dos índios Mundurucu, por ex. — emergiram com base na aglutinação de grupos culturalmente heterogêneos e sociologicamente distintos, o que permite supô-lo também para explicar a formação da sociedade Bororo.

Contudo, experiências históricas paralelas não são concebidas do mesmo modo pelos que as vivem.

Os Bororo concebem a sua experiência histórica em termos de uma interpretação mítica, segundo a qual a formação da sua sociedade é metaforicamente expressa por um processo de “hominização” intensificado, pela emergência gradativa de um sistema de trocas entre parceiros cada vez mais humanos.

Em suma, os mitos legitimam diversas modalidades de troca que fundamentam as instituições, os valores e as técnicas sociais básicos à ordem social Bororo. Acreditamos que seja uma especificidade da cultura Bororo elaboração tão minuciosa e permeadora desta filosofia *echangiste*.

que abarcando desde os aspectos mais importantes ligados à sobrevivência até os mínimos detalhes de uma etiqueta ou de um motivo decorativo chega às suas últimas consequências.

NOTAS

(1) — Segundo Colbacchini e Albisetti, a lenda de *Meriri Poro* “é muito importante porque acena a divisão da tribo nas duas sessões dos TUGAREGE e dos EXERAE e à prática daquela rigorosa exogamia entre duas sessões que até hoje está em uso. Não se deve acreditar porém que esta lenda conte o primeiro nascer das duas sessões, porque JOKURUGWA não fez senão restabelecer as duas sessões desaparecidas por causa do cataclisma. Assim também a instituição dos 8 clãs e do matriarcado que lhes está anexo, são muito anteriores; por esse motivo JOKURUGWA pôs suas filhas e seus filhos TUGAREGE e EXERAE, primeiros estípites dos clãs novamente restabelecidos” (Colbacchini e Albisetti 1942: 201).

(2) — “Soubemos que, em tempos remotos, houve uma guerra entre as duas partes da tribo. Muitos pereceram naquelas lutas intestinas. Um dos chefes, denominado depois *Mamuianguexeba*, “matador”, indignou-se porque seus súditos não o atendiam e continuavam lutando entre si. Armou-se de um arco ornado com tiras de pele de onça, seu ascendente mais remoto, e se pôs a flechar os índios que estavam em brigas, matando muitos de ambas as partes. Os restantes fizeram paz entre si e continuaram a viver amigavelmente no mesmo povoado... Trata-se talvez de um primitivo episódio da história dos gêmeos míticos, no qual teria havido uma substituição do nome do herói que, como acabamos de ver, considera a onça o seu ascendente mais remoto” (Schaden 1959: 99).

(3) — “Frequentes e enormes são os anacronismos que não permitem estabelecer uma idade relativa aos fatos mitológicos descritos. Eis um anacronismo típico: a lenda de BAITAGOGO diz que realmente esse herói criou a água que depois se povoou de peixes por mérito de BAIPORO... Ao contrário, o mito de BAKORORO e ITUBORE supõe que já existissem os rios e os peixes; até uma de suas empresas foi a de matar os peixes que devoravam os homens. Entretanto a era de Baitagogo é evidentemente posterior à dos dois irmãos BAKORORO e ITUBORE, porque esses na lenda de BAITAGOGO são lembrados como antiquíssimos heróis”, (Colbacchini e Albisetti 1942: 117).

(4) — Segundo a interpretação de Zerries o espírito *aije*, monstro aquático, associado aos zunidores dos fortes *Tugarege*, possuía um significado diferente antes de sua associação com o culto dos mortos, de origem Gê. Representava antes, como no caso Xerente, uma entidade sobrenatural (provavelmente um “senhor dos animais”) ligada à caça. (Zerries 1953: 300-301).

(5) — Segundo a versão do mito dos *Bakororo-doge* na EBII, as *causae mortis* dos Bororo (*meri bope, maereboe, adugo, aigo, aipobureu, awagu, etári, ikuru, ewa, atuge, ore, apekura, pobogoreu, kaiamo, maregedu*) falam de inimigos, cobras, felinos, insetos associados a um mundo distante dos *Bororo*. Diferem de outros seres (*Kidoe, Pawoe, Bace Koguio, Aroe Eceba*) que acabaram sendo dominados pelos *Bakororo-doge*, em especial, *Marugodo*, o ser maléfico que lhes matou a mãe, transformando-se em belas pinturas corporais, viseiras, pregos de penas, etc., enfeitando os irmãos. Tais seres (*aróe*) acabaram sendo incorporados e domesticados pelos irmãos, no que diferem dos *bope* incontrolláveis (EBII: 216).

(6) — O túmulo, feito no centro da praça, é o refeitório do *bope*, que vem comer o cadáver debaixo da terra. Talvez seja possível sugerir a associação entre o *bope* com um *out-group* distante, além do território *Bororo*, inimigos tais como os *kaiamo-doge* que comem a distância as almas dos Bororo, repasto que se consuma por ocasião de ataques. Por ocasião da presença de um morto na aldeia, devidamente enterrado na praça, é como se os maléficos inimigos *bope* estivessem,

debaixo da terra, realizando a sua refeição antropofágica. Haveria pois um ritual canibalístico na praça semelhante àquele, realizado por *homens*, entre os Tupinambá (Métraux 1970). Já os Bororo homens, em vez de comerem a carne dos seus inimigos, ingerem-na depois de transformada em animais, peixes, frutos, etc., que integram o rol dos totens clânicos. O canibalismo propriamente dito é feito pela Onça, sucedâneo do morto, que vai tirar sua desforra ingerindo algum animal sucedâneo do seu "inimigo".

(7) — Infelizmente não dispomos de informações suficientes para aprofundar a questão embora novas investigações de campo, principalmente sobre o cultivo tradicional do milho, permitem sugerir algumas pistas. No passado, associado à estação seca e à iniciação dos *Ipare* (solteiros, talvez "guerreiros"), parece ter havido um ciclo cerimonial em que os astros e as constelações assumiam grande importância. Sabemos também que, como o ressalta Schaden, os rapazes olham para o alto quando recebem o *ba* (estojo peniano) e a nomeação das crianças se faz com o levantar do sol. Além disso, o *bari* também olha para o alto ao invocar o *bope* para os exorcismos e o sol é importante para ritmar a sequência dos cantos e danças funerários.

(8) — Os nomes de caça de morte são sempre derivados de algum acontecimento notório durante a caça ou obtenção de uma onça, seguido dos sufixos UO (para o pai ritual), CE (para a mãe ritual), EPA (para o caçador) e o prefixo AROE (para o morto). (Viertler 1976: 60-61).

(9) — "Os índios portanto supõe que o *aroe kodu* seja sempre prenúncio de mortes e desgraças e imaginam que um *bope*, espírito malfazejo causador do aerolito vá de antemão à aldeia de suas futuras vítimas para levá-las juntamente com os objetos que seriam incinerados nos funerais. Estes são simbolicamente queimados durante o fenômeno luminoso, enquanto a alma volta, também alegoricamente, para a terra esperando, sem saber, o dia da morte que será justamente o castigo anunciado pelo *bope* com o aparecimento do *aroe kodu*" (EBI: 168-169).

(10) — Também não é fortuita a relação entre os *Aroroe*, o clã do primeiro *Baadojeba Baitagogo*, e a introdução do *kogu* (cinto feminino) entre os Bororo (cf. EBI: 315), visando controlar a vida sexual das mulheres da aldeia. Segundo a Nota 22 (EBII: 125), *Baitagogo*, ao apoderar-se do espírito *aije* (espírito do zunidor), apodera-se, ao outorgar a todos os clãs da metade *Ecerae* o direito de representação dos *aije-doge aroe*, do direito de casar com todos eles. Em outro mito, o da Pescaria das Mulheres (cf. EBII: 913 Nota 6), *Baitagogo* aparece sob a forma de Homem-Ariranha (*Ipie*), ser pescador, que, com seus súditos, é massacrado pelos maridos das mulheres que com eles mantêm relações sexuais. Acaba por sobrar apenas uma única ariranha (provavelmente simbolizando as relações sexuais extramatrimoniais). De qualquer modo, a tendência dos *Ipie* é apoderar-se das mulheres dos Bororo. O termo *Bakora* (ligado a *Bakororo*) significa poliginia que, desta perspectiva associa-se apenas aos chefes representantes dos *Bakororo-doge*, nunca aos *baire* ou aos *aroe etawara arege* (EBI: 206).

(11) — A realização dos funerais Bororo envolve a presença obrigatória dos membros do clã enlutado espalhados, como os parentes de *Nonogo Porí*, por diversas aldeias amigas. Nestas ocasiões são feitas caçadas, pescarias e realizadas as cerimônias de representação dos ancestrais clânicos.

(12) — Segundo Firth, a relação entre mitos e acontecimentos históricos seria menos variável com relação a acontecimentos mais recentes enquanto o passado remoto é mais sujeito a interpretações discrepantes. No caso Bororo, segundo a mesma idéia, o passado remoto corresponderia ao estágio da guerra, da não-troca, enquanto o passado menos remoto seria representado pelos mitos que falam das descobertas dos "aroe", primazias clânicas e privilégios que não permitem dúvidas ou polêmicas.

(13) — "Os *kaiamodogue* são uma tribo cuja língua os bororo ignoram... provavelmente correspondem aos Chavantes ou Acuá; talvez pertença a grande

família Caiapós. Entre as duas tribos há ódio inextinguível... pela tradição sabem que os antepassados remotos conheciam outras tribos indígenas como os *Baruidogue* e os *Barugiraddudogue*, os quais viviam em cavernas ou antros de pedra. Os bororo apelidavam esses primevos de Toritaddaúgue (os que moram dentro da pedra), trogloditas" (Colbacchini e Albisetti 1942: 150).

(14) — Segundo Hugo Airugodo, os *Koroge* inserem-se como subgrupo dos *Paiwoe*, clã *Tugarege*, o que permite inferir que os Bororo de antigamente tinham o costume de perfurar e nominar filhos homens de mulheres *Koroge*. Segundo o mito da luta de *Birimodo* e *Aroia Kurireu* contra os *Kaiamo-doge*, também praticavam o rapto de inimigos, posteriormente nominados aos pares (um homem e uma mulher), e absorvidos como cônjuges.

(15) — O sangue de *Butoriku*, o monstro habitante das pedras, fecunda a mãe humana de *Jure*, sucuri, espécie clânica dos *Kie*. *Butoriku* possui, junto à sua caverna, um colar do tipo "meriri" (pertencente a membros do clã *Paiwoe*, da metade *Tugarege*), sendo morto e esquartejado por *Pari Jura*, que vinga uma mulher morta. *Butoriku* é um dos "habitantes das pedras" — *Toritadauge*, expressão utilizada pelos Bororo para falar de áreas tradicionalmente ocupadas pelos *Paiwoe* e pelos *Bokodori* (cf. Notas de campo do Projeto Arqueológico e Etnoarqueológico da bacia do S. Lourenço, Tadarimana, 1984). Tudo leva a crer que a luta contra *Butoriku* tenha sido uma vingança contra um inimigo (talvez habitante de abrigos de pedra, existentes na área Bororo) que fincava, perto dela, os troféus de guerra, no caso um colar "meriri" de uma mulher *Paiwoeda*, talvez consumida canibalisticamente, segundo o sugere o nome *Kie Marege Ekojeba* (devorador de Bororo). A associação entre "inimigo" e *Butoriku*, pai de *Jure*, a sucuri, espécie clânica dos *Kie* lembra a idéia da cobra perigosa da mitologia Carib das Guianas, cujos pedaços putrefatos originaram os cruéis inimigos. As mulheres envolvidas pelo mito de *Butoriku* e o de *Jure* são *Bokodori* e *Paiwoe*, esposas e mães de cruéis inimigos mortos. Das cinzas de *Jure* surgem plantas úteis (urucu, algodão) que passaram a ser difundidas para todos, embora constituam primazias *Bokodori* e *Paiwoe*.

(16) — Este privilégio cabe a todos os clãs *Ecerae* que podem usar o nome *Bakororo*, no caso, representantes dos *Baadojebage Cobugiwuge*, *Baadojebage Cebe-giwuge* e *Kie*. *Boroge* ao se ver ameaçado por *Adugo* (Onça), oferece-lhe sua filha para esposa, instaurando-se a paz. Neste caso, o tributo é representado por uma mulher. No mito, a sua filha bem como a sua própria esposa pertencem ao clã *Badojeba Cobugiwu*, portanto, um dos *Bakororo-doge Ecerae*, o que permite inferir que o "caminho" das penas do gavião real, devidas como tributo aos vencedores *Ecerae*, é o mesmo que preside a distribuição das mulheres para os vencidos. Trata-se portanto de uma troca assimétrica entre vencedores e vencidos, os primeiros dando esposas, os últimos, tributos em matéria primas e outros privilégios materiais. Esta troca é geralmente designada como "akiró".

(17) — Talvez seja possível interpretar este "extermínio", além do seu sentido mais literal de "massacre" como significando *morte social*, ou, *esquecimento* por parte dos sobreviventes. Desta perspectiva, a "ressurreição" dos mortos feita por *Meri* equivaleria à prestação de serviços funerários por substitutos (*aroe maiwuge*, *iadu-mage*) que fazem aparecer os seus respectivos substituídos (mortos — *aroe*) por danças, caçadas e pescarias coletivas.

(18) — O instrumento para a perfuração — *baragara* — também constitui uma arma. Aparece no mito dos *Bakororo-doge*, equivalendo, de certa forma, às garras do *aroe eceba* (gavião real). No caso da caça do *aroe eceba*, o irmão menor protege-se por meio de um cordel de cabelos humanos (*ao pega*) para atrair, sobre a sua cabeça, o perigoso monstro que, enroscando-se nele com as garras é morto a cacetadas pelo irmão mais velho.

(19) — Para os Bororo, a estética humana inclui a depilação dos pelos faciais e corporais visando a aplicação de pinturas à base de urucu, carvão, taba-

tinga e genipapo, complementada pelo uso de colares, cintos, amarraduras e enfeites plumários em orifícios culturalmente produzidos. Completam esta estética diversas modalidades de penteados expressando “estados” como o luto, a procriação, a guerra, etc.

(20) — Os mitos revelam relações positivas entre Ego feminino e seu *edoga* (cf. mito de *Araruga Paru*) ou Ego masculino e sua *arugo* (cf. mito de *Kuieje Kuri*), o que lembra as práticas de nominação Krikati tal como foram apresentadas por Lave. Do ponto de vista sociológico, são evidentes as relações de proteção que um homem dispensa à filha do irmão, sua *irago* (nominada, “filha de clã” no dizer de Hugo Airugodo — C. Grande 1970), que sempre recorre a ele ou ao seu irmão maior em caso de necessidade (cf. Viertler 1982). *Arugo*, irmã do pai, assiste *Uce* (dele a mãe) durante o parto. É a ela que Ego deve a vida quando esta não lhe for tirada por algum sonho mau tido pelos genitores. Portanto, *Uo* e *Uce* (pai e mãe) podem matar Ego, enquanto feto, por meio de remédios ou práticas abortivas. Depois do parto podem também matá-lo por conduta alimentar e sexual inapropriada (cf. Viertler 1976). Também nos mitos, as relações de Ego masculino e seus pais são tensas: no mito da Subida dos Moços, a mãe chega a espancar o filho, no mito de *Toribugu*, o pai quer matá-lo. Em suma, para Ego, os nominadores “*edoga/arugo*” representam relacionamentos de proteção, menos tensos do ponto de vista corporal e mental do que os com os seus pais.

(21) — Segundo a versão de Baldus, a mãe, uma mulher *Baadojebado Cobugiwudo*, é morta pela sogra. O termo de parentesco “*arugo*” (sogra, tia paterna), em especial sua forma prefixada “*imarugo*” (minha sogra) talvez tenha alguma ligação com *Marugodo* (sendo o “do” o sufixo de “fazer” — portanto, “fazer sogra”), uma larva ou ser maléfico, que faz a mulher desobedecer às ordens do marido para morrer. Também a mulher de *Baitagogo*, uma mulher *Bokodori Ece-raedo*, é estrangulada pelo marido pelo fato de cometer adultério.

(22) — Trata-se de armas feitas de madeiras duras, cordas de cipós, furadores utilizados fora da aldeia, contra os inimigos; e de instrumentos musicais de sopro tais como o *ika*, o *pana*, os *powari aroe* e flautas de taquara, usados na aldeia em diversos momentos do funeral. O *ika*, instrumento de sopro do herói *Bakororo*, constitui uma espécie clânica dos *Bokodori Ecerae*, no mito, “esposas” e “filhos” de *Baitagogo*. Em outras palavras, após a morte de *Baitagogo*, são os seus afins *Bokodori* (pois *Baitagogo*, pelo fato de ter duas esposas *Bokodori*, ainda possui uma após eliminar a adúltera) que lavam os seus ossos e que lhe fornecem um *iadu* (um substituto que vai eliminá-lo), *Ecogo* que vinga, pela morte do “pai” *Baitagogo*, a morte da sua “mãe”. A vendetta se consuma pelo fato de fazer brotar um enorme jatobazeiro no ombro de *Baitagogo* que por isso deve abandonar a aldeia e entrar nas águas. Por outro lado, existe uma relação especial entre o toque do *ika* e os homens *Bokodori Ecerae*, “filhos” de *Baitagogo*, que acabaram por eliminar o perigoso “pai” matricida.

(23) — Não há alusão aqui, como acontece em outras áreas culturais tais como o Alto Xingu, à criação dos gêmeos dentro da água. Contudo, a associação entre *aroe* (almas dos mortos) e a água preconizada por Crocker, poderia permitir tal interpretação, o que seria corroborado pelo fato de *Baitagogo*, após a morte, ter voltado as águas sob a forma de um chefe de Homens Ariranhas para a realização de pescarias em nome das almas; pelo fato de haver o sepultamento dos cestos funerários sob as águas de lagoas, lugares associados ao *aije*, o perigoso monstro aquático; pelo fato de ocorrerem constantes “banhos” dos dançarinos e do cadáver durante os funerais, cuja visão é terminantemente proibida aos não iniciados.

(24) — O cordel de cabelos humanos fabricado com as mechas de cabelo arrancadas principalmente pelas mulheres enlutadas, talvez possam representar um sucedâneo das imensas cordas de algodão e embira fabricadas pelos Tupinambá, destinadas ao aprisionamento dos inimigos depois cerimonialmente sacrificados e consumidos em refeições antropofágicas.

(25) — As armas do finado são providenciadas pelo “pai” ritual, incumbido, enquanto cunhado, de fabricar as armas do grupo dos enlutados por ordem dos irmãos de sua esposa, os donos do morto (*aroe*).

(26) — Lingüisticamente, tal concepção de primazia é expressa da seguinte forma, *imi-re-itanagodu mode ñi rugadu* (eu minha posse terei ele mesmo i.e. este será meu). (EBI: 104-105).

(27) — Segundo a Enciclopédia Bororo, *Bakororo* é propriedade dos *Aroroe*, clã de *Baitagogo* (EBI: 106). O termo *anagodu* expressa a propriedade do espírito, pois esta se manifesta, entre outras coisas, no direito que têm os membros do clã possuidor em inspirar nele os antropônimos dados aos jovens. Assim, o nome *Bakororo* (*Baitagogo* depois que morreu) constitui um nome do tipo *Ie* pertencente aos *Aroroe Cobugiwuge* bem como o nome *Bakororo Atugo* (listras de *Bakororo*) ou *Bakororo Ikare* (arco de *Bakororo*). Desta perspectiva não há contradição entre o fato de *Baitagogo* ter cedido os seus poderes e o de ter reiterado a posse do cargo de chefe da aldeia, cargo este associado ao espírito *Bakororo*.

(28) — Nos mitos são frequentes passagens aludindo à origem do patrimônio clânico de *aroe* num ambiente de tensão:

o “filho” (membro do grupo dos doadores) falando:

“... *iorudu-re aro’ei máre in-ai-re i-orudu-re aro’ei...*” (EBII: 934)

(eu visão tive espíritos mas mim a, minha visão tive (dos) espíritos eles)
Esta afirmação origina-se das leis clânicas que dão ao descobridor de algum ser o direito de posse (EBII p. 935 nota 7).

o “pai” (membro do grupo dos receptores) respondendo:

“*Boro, boro, in-ai-re a-erudu-re aro-ei. dukodi-re i-wororo*

(Não, não, mim para tua visão tiveste dos espíritos, por isso eu representação)

mode e’ho ak-ái” (EBII: 968)

(darei eles com ti a)

Cf. Nota 43 “Dar-te-ei a representação deles, i.e. Dar-te-ei o direito de fazer uma representação em honra desses espíritos”.

(29) — A realização de danças funerárias é acompanhada dos maiores cuidados por parte dos homens, que passam “remédios” para defender-se dos *aroe* (simbolizados pelos adornos de penas) por meio de pinturas. Também os petrechos cerimoniais (bastões, cacetes, bandeias, instrumentos musicais) devem ser manejados cuidadosamente, qualquer descuido envolve um mau agouro para o descuidado. Também as mulheres e crianças são afastadas em diversos momentos do funeral, quando são impedidas de olharem principalmente os banhos feitos sobre o túmulo e a cerimônia do zunidor.

(30) — O diálogo do *aroe maiwu* (morto recente) com os seus parentes ocorre por ocasião da construção de um tabernáculo dentro da choupana central, quando um homem iniciado como *aroe etawara are* (conhecedor dos caminhos da alma) “recebe” a alma que passa a conversar com os parentes.

(31) — Os animais domésticos vivem dentro das choupanas dos seus donos. Os artefatos ligados ao culto dos *aroe* são cuidadosamente guardados nas choupanas das mulheres do clã dentro de cestos (as cabacinhas mortuárias) e estojos (para guardar penas e enfeites preciosos) pendurados abaixo do teto, lugar frequentado pelas araras da casa. O mito de *Magurereu* relata a profanação de uma “cabeça” (cabacinha de um morto) que caído no chão da choupana acabou virando o perigoso espírito *Imedu* (cf. EBII: 709 mito das Pombas).

(32) — O exemplo mais claro para compreender o totem “abrigo”, é representado pelo mito de *Ipare Eceba* que designa para abrigo temporário dos mortos do seu clã, o socó. Segundo Hugo Airugodo, a invenção dos nomes das cerimônias constitui uma criação dos chefes do clã: “Aí nos enfeitou ele assim e depois falemo: ‘Como é que nós vai chamar ele?’ ‘Socó!’ Aí fica bom” (C. Grande 1970).

(33) — Os *aroe* incluem as mortes acarretadas por guerras e as alianças intercânicas entre os doadores e receptores de enfeites plumários e de estojos penianos (*ba*). Segundo a versão de Rondon, o chefe *Jerigi Otojãwu* foi ajudado por seus *iorubadarege* (doadores e receptores de estojos penianos) para derrotar os *Koroge*, depois pacificados. Nas guerras havia também a solidariedade entre “irmãos de metade” (cf. mito da luta de *Birimodo* e *Arola Kurireu* contra os *Kaiamo-doge*), o que também se expressa pelo mito de *Meri* e *Ari*, dois irmãos clânicos, pois o primeiro vinga o segundo. Segundo os dados apresentados tudo indica que a aliança política dentro das metades tenha se consolidado antes da instauração da paz entre os chefes máximos das duas metades, o que redundou na consolidação progressiva de um sistema de troca de cônjuges e de *aroe*.

(34) — Ser “dono da noite” significa ter o poder de interpretar os sonhos e demais fenômenos celestes noturnos e diurnos, coisa sempre feita pelos *baire*. Às vésperas do parto de uma criança, se os genitores não ficam em vigília, podem ter sonhos maus que acarretam o sufocamento do recém-nascido. A benevolência do *bari* para com os pais depende da conduta desenvolvida pelos genitores que devem respeitá-lo e acatar as suas recomendações para proteger a prole. Um modo de propiciar a boa vontade do *bari* é agradá-lo com belos presentes.

(35) — Alguns elementos permitem associar o culto do *bope* e a ordem social hierárquica aos representantes do clã dos *Kie*. Primeiro, porque é o *Kiedo Marege Ekojeba* o responsável pela trucidação dos *Marege*, índios não Bororo que não exorcizavam os alimentos. Na cerimônia de imposição do estojo peniano existe a participação dos *baire* que levantam para o alto um estojo peniano preto, do clã *Kie* que, segundo informações do *bari* Cirilo, tinham suas aldeias bem ao sul do território Bororo, o que poderia explicar possíveis influências do Pantanal (também conforme Dietschey 1958).

(36) — Um dos chefes *Uwaboreu* ensinou a outro técnicas mais aprimoradas de pesca que o segundo *Uwaboreu* desconhecia. Também *Baitagogo* sofisticou a viseira que seu irmão *Paiwoe* havia feito, não de penas de japu, mas de asas de segmentos de taquari. (EBII: 519).

(37) — Segundo Hugo Airugodo, os donos dos *Meri-doge* são muito “mar-rudo”, e, amarram de modo violento os enfeites nos dançarinos, o que evidencia tensão entre donos e representantes dos *aroe*, membros de metades diversas. A própria mitologia, como se viu atrás, ressalta o antagonismo entre as metades durante as trocas de *aroe* nos funerais.

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINHO, P. *Kwarip. Mito e Rito no Alto Xingu*. E.P.U. e EDUSP, São Paulo, 1974.
- ALBISETTI, C. E. e VENTURELLI, A. J. *Enciclopédia Bororo I*. Museu Regional Dom Bosco, Campo Grande. (EBI), 1962.
- . *Enciclopédia Bororo II*. Museu Regional Dom Bosco, Campo Grande. (EBII), 1969.
- BALDUS, H. *Ensaio de Etnologia Brasileira*. Biblioteca Pedagógica Brasileira, vol. 101, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1937.
- COELHO, V. P. Informações sobre um instrumento de sopro dos índios Waurá. ms., 1984.
- COLBACCHINI, A. e ALBISETTI, C. E. *Os Bororo Orientais Orarimogodogue do Planalto Oriental de Mato Grosso*. Cia. Editora Nacional, Brasileira, Série Grande Formato IV, São Paulo, 1942.

- CROCKER, J. C. *The Social Organization of the Eastern Bororo*, Unpublished Ph. D. Dissertation, Harvard University, 1967.
- . "Reciprocidade e Hierarquia entre os Bororo Orientais", In Schaden, E. (ed.) *Leituras de Etnologia Brasileira*, parte III, p. 164-185. Cia. Editora Nacional, S. Paulo, 1976.
- DIETSCHY, H. "Amazonas-Indianer. Umwelt, Bevölkerungsdichte und Gesellschaftsform im Amazonasgebiet (Eine Notiz über die Karajá-Indianer). Korrespondenzblatt, Geographisch-ethnologische Gesellschaft, 8. Jahrgang, Hefte 1/2, Basel, 1958.
- DORTA, S. F. "O Pariko na narrativa de Ukewai". *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, nº 13, agosto, Paulínia (mimeogr.), 1980.
- FIRTH, R. "Oral Tradition in Relation to Social Status", In Georges, R. A. (ed.). *Studies on Mythology*, p. 168-183, The Dorsey Press, Illinois, 1968.
- LEACH, E. "Myth as Justification for Faction and Social Change". In Georges, R. A. (ed.) *Studies on Mythology*, p. 184-198, The Dorsey Press, Illinois, 1968.
- LÉVI-STRAUSS, C. "A Gesta de Asdiwal". In *Mito e Linguagem Social. (Ensaio de Antropologia Estrutural)*, p. 13-51, Comunicação 1, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1970.
- MELATTI, J. C. "O Mito e o Xamã". In *Mito e Linguagem Social. (Ensaio de Antropologia Estrutural)*, p. 65-74, Comunicação 1, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1970.
- MÉTRAUX, A. *A Religião dos Tupinambás e Suas Relações com a das Demais Tribos Tupi-Guaranis*. Basiliense, volume 267, Cia. Editora Nacional e EDUSP, S. Paulo, 1979.
- MUCCILLO, R. M. *Adugo — Boe E — Mori. Alguns Aspectos Etnográficos da Caça da Onça entre os Bororo de Mato Grosso*. Tese de Mestrado inédita, USP, São Paulo, 1983.
- MÜNZEL, M. *Medizinmannwesen und Geistervorstellungen bei den Kamayurá (Alto Xingu-Brasilien)* Franz Steiner Verlag, GMBH, Wiesbaden, 1971.
- SCHADEN, E. *A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas do Brasil. Ensaio Etno-Sociológico*. Ministério da Educação e Cultura. Serviço de Documentação. Rio de Janeiro, 1959.
- VIERTLER, R. B. *As Aldeias Bororo. Alguns Aspectos de Sua Organização Social. Coleção do Museu Paulista, Série de Etnologia, 2*, Fundo de Pesquisas do Museu Paulista da USP, São Paulo, 1976.
- . *Aroe J'Aro. Implicações Adaptativas das Crenças e Práticas Funerárias dos Bororo do Brasil Central*. Tese de Livre Docência Inédita, USP, São Paulo, 1982.
- WÜST, I., SERPA, P. M. N. e VIERTLER, R. B. *Notas de Campo e relatórios à FAPESP do "Projeto Arqueológico e Etnoarqueológico da bacia do rio São Lourenço, MT"*. São Paulo-Goiânia, 1983.
- ZERRIES, O. "The Bull roarer among South American Indians". *Revista do Museu Paulista*. N. S., VII, p. 275-310, São Paulo, 1953.

QUADRO DE CORRELAÇÕES ENTRE MITOS, RITO FUNERÁRIO E DADOS DA HISTÓRIA CULTURAL

Períodos	Dados referentes a eventuais processos históricos a serem confirmados p/pesquisa		Tempo Mítico	Tempo Ritual	Espécies Clânicas	Designações de Parentesco
Pré-Formativo	Interpretação de Zerries	Verbalizações de Cirilo				
	<i>Ecerae</i> (agricultores)	- ondas migratórias - aldeias e zonas de exploração excl. a cada clã	isolamento guerras ausência de troca	- luto intensivo - enterro primário	insetos (menos valorizados)	"pais", "mães" e "filhos" <i>naturais</i> (biológicos)
Formativo	invasão e conquista da área ocupada pelos <i>Ecerae</i> pelos <i>Tugarege</i>		início das trocas - descoberta dos <i>aroe</i> - distribuição do alimento do <i>bope</i> : BOE/MAREGE - chefes antigos menores chefes antigos TUGAREGE: <i>Baitagogo</i> <i>Boroge</i> dão o poder aos	- escolha do <i>aroe maiwu</i> - danças com folhas - danças com penas - enterro secundário	- animais e aves úteis de grande porte (muito valorizados) - espécies cerimoniais	"nominadores" "pais", "mães" e "filhos" <i>rituais</i> (culturais)
Consolidação	retomada do poder pelos ECERAE após a derrota dos TUGAREGE	- aldeias abertas a todos os clãs com a pacificação interna definitiva feita por <i>Akaruio Bokodori</i>	ECERAE <i>Bakorokudu</i> <i>Akaruio Bokodori</i>	- oferta do <i>mori</i> e liberação do luto		"nominado de onças mortas"