

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

RITUAIS INDÍGENAS NA CONTEMPORANEIDADE BRASILEIRA: A  
(RE)SIGNIFICAÇÃO DE PRÁTICAS CORPORAIS DO POVO BORORO

Autor: Arthur José Medeiros de Almeida

Brasília, 2013

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

RITUAIS INDÍGENAS NA CONTEMPORANEIDADE BRASILEIRA: A  
(RE)SIGNIFICAÇÃO DE PRÁTICAS CORPORAIS DO POVO BORORO

Autor: Arthur José Medeiros de Almeida

Tese apresentada ao Departamento de  
Sociologia da Universidade de Brasília/UnB  
como parte dos requisitos para a obtenção do  
título de Doutor.

Brasília, abril de 2013

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

TESE DE DOUTORADO

RITUAIS INDÍGENAS NA CONTEMPORANEIDADE BRASILEIRA: A  
(RE)SIGNIFICAÇÃO DE PRÁTICAS CORPORAIS DO POVO BORORO

Autor: Arthur José Medeiros de Almeida

Orientador: Doutor João Gabriel Lima Cruz Teixeira

Linha de pesquisa: Cidade, Cultura e Sociedade

Banca:

Prof. Dr. João Gabriel L. C. Teixeira	(UnB)
Prof. Dr. Roque de Barros Laraia	(UnB)
Prof <sup>a</sup> . Dr <sup>a</sup> Beleni Saléte Grando	(UFMT)
Prof <sup>a</sup> . Dr <sup>a</sup> Dulce M <sup>a</sup> F. de Almeida	(UnB)
Prof. Dr. Aldo Antônio de Azevedo	(UnB)
Prof. Dr. Stephen Grant Baines	(UnB)

Brasília, 2013

*Um dos mais trágicos erros dos nossos patrícios que lidam com os índios seja aquela idéia idílica do bom selvagem, criada por Rousseau, o Jean Jacques. Índio não é necessariamente bom ou ruim, é como todos nós. Gente. Com suas peculiaridades, a sua cultura...*

Rachel de Queiroz

À minha família. Overlane Márcia M. de Almeida, Mãe e Ailton Ferreira A. de Almeida, Pai. Priscila Nunes M. de Almeida, Esposa. Iara Nunes M. de Almeida e Marina Nunes M. de Almeida, Filhas. Michelle M. de Almeida e Fabiana M. de Almeida Silva, Irmãs. Maria de Lourdes P. de Medeiros e Olival M. Costa, Avós Maternos (*in memoriam*).

Aos Bororo da aldeia Meruri, em especial: Inácia, Mirela, Laura, Rafael, Maria Gorete e Raiane que perderam suas vidas em um acidente automobilístico no dia 14 de junho de 2009 (*in memoriam*).

## AGRADECIMENTOS

A concretização desta Tese de Doutorado não seria levada a efeito sem o auxílio de muitas pessoas e instituições que colaboraram para manter meu equilíbrio em diferentes aspectos: material, intelectual, sentimental e social. Agradeço a todos que direta ou indiretamente contribuíram nesta trajetória, são eles:

Os indígenas, em especial aos pertencentes à etnia Bororo. Maria Auxiliadora Lopes Bakoromugo, uma grande amiga que com sua sabedoria e humildade proporcionou minha aproximação à cultura e ao povo Bororo. José Mário Kugarubo Bororo, liderança política da aldeia Bororo que luta pela melhoria das condições de vida das pessoas desta comunidade. Agradeço por autorizar a realização da pesquisa nesta aldeia, compreendendo a importância do conhecimento científico para o desenvolvimento de seu povo. Marcos Lopes Leandro Borocereu e sua família que me acolheram com muita atenção em sua residência durante a pesquisa de campo. E, Mauri de Jesus Ekureu; Idelfonso Boro Kuoda; Maria Pedrosa Urugureudo; Milton Bokodorego; Ailton José Meri Ekureu; Agostinho Eibajiwu e Paulinho Kadojeba que foram informantes neste estudo.

Não posso deixar de mencionar os indígenas que me ensinaram sobre sua cultura em conversas informais, são eles: Gustavo e sua família, Leonida e sua família, Sávio e sua família, Frederico e Santinha, Orlando Kuirá e sua família, Maria Auxiliadora, Domingos e sua família, Márcio e sua família, Alexandre e sua família, Tarcísio, José Carlos, Helinho, Cleber, Kleiton, Pedro Paulo, Lauro, Denílson, Getúlio, Orestes, Osmar, Gonçalo, Celso, Gilson, Elias, Hex, Maílson, Edna, Daniela, Daiane, Márcia, Jordana, Vera Lina, Vera Lúcia, Rosália, Lucas e Irene.

E aos missionários salesianos, especialmente, ao Padre Gonçalo Ochoa Camargo e ao Mestre Mário Bordignon que foram muito receptivos enquanto estive na aldeia Meruri.

Sou grato também:

Ao meu orientador, Professor João Gabriel Lima Cruz Teixeira que sabiamente guiou meu olhar durante o curso, permitindo o desenvolvimento e o exercício de minha autonomia intelectual.

Às Professoras e amigas, Beleni Saléte Grando e Dulce Maria Filgueira de Almeida por terem contribuído de maneira substancial para minha formação acadêmica, profissional e como ser humano.

À minha esposa, Priscila Nunes M. de Almeida e minhas filhas, Iara Nunes M. de Almeida e Marina Nunes M. de Almeida por me proporcionarem a felicidade de ser pai e o entusiasmo em continuar evoluindo como pessoa.

Aos meus pais, Overlane Márcia M. de Almeida e Ailton Ferreira A. de Almeida por todo o empenho em me educar e, também, por aceitarem as minhas decisões que propiciaram a conclusão deste trabalho.

Às minhas irmãs, Michelle M. de Almeida e Fabiana M. de Almeida Silva que, em suas diferenças, ajudaram a formar minha subjetividade.

Aos meus avós, Maria de Lourdes P. de Medeiros e Olival M. Costa que estavam ao meu lado quando iniciei este projeto e que tenho certeza que não me abandonaram mesmo após terem cumprido sua trajetória neste mundo (*in memoriam*).

Aos membros do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, professores, funcionários e estudantes que contribuíram a sua maneira para a concretização desta Tese.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq pela concessão da bolsa de estudos que permitiu dedicação a este projeto de pesquisa.

À Fundação Nacional do Índio – FUNAI por conceder permissão para a realização da pesquisa de campo na aldeia Meruri.

Ao Comitê Intertribal de Memória e Ciência Indígena – ITC e ao Ministério do Esporte por possibilitarem a participação na X e na XI edições dos Jogos dos Povos Indígenas.

Aos pesquisadores que conheci durante os XI Jogos dos Povos Indígenas: Antônio, Éliton, Juliana, Aline, Fabiana e Deoclécio, que compartilharam comigo esta experiência.

Aos companheiros: Felipe Mesquita, Pedro Osmar, Daniel Cantanhede, Roberto Liao, Juarez Sampaio, Leandro Casarin, José Montanha, Samir, Pedro Athayde, Giordano Bazzo, Guilherme Coutinho, Marcos, Rodrigo, Marcos Mendes e Felipe Vieira pelas conversas que me incentivaram a continuar estudando mais profundamente.

## RESUMO

Os indígenas da etnia Bororo, atualmente, habitam um território descontínuo formado por seis Terras Indígenas no estado de Mato Grosso no centro-oeste do Brasil. Este grupo étnico possui um valioso patrimônio cultural composto por um acervo de bens de natureza material e imaterial que remetem a totalidade da cultura Bororo. Os rituais expressam as normas, os conhecimentos e os valores culturais, bem como fabricam os corpos dos indígenas. Contudo, as práticas corporais que os compõem possuem sentidos e significados que são determinados socialmente. Compreendendo cultura como um processo dinâmico e que se configura como sistema simbólico orientando as representações em diferentes sociedades, atenta-se, neste estudo, para as (re)significações das práticas corporais na contemporaneidade brasileira. O objetivo foi interpretar os sentidos e significados que as práticas corporais – futebol e danças – da etnia indígena Bororo assumem em diferentes contextos. Neste sentido, o foco da investigação foi sobre a relação cultura-política, isto é, sobre os sentidos políticos que adquirem os bens culturais da etnia Bororo. A pesquisa, com abordagem qualitativa, foi desenvolvida por meio de levantamento bibliográfico e pesquisa de campo: (1) Jogos dos Povos Indígenas (2009 e 2011) e (2) aldeia Meruri (2011 e 2012). Nestas oportunidades foram utilizadas como técnicas de pesquisa: a observação e a entrevista, configurando-se como uma pesquisa descritivo-interpretativa. A análise demonstra que o futebol constitui-se como a prática corporal mais vivenciada pelos Bororo no cotidiano da aldeia Meruri, sendo um importante meio de constituição da identidade étnica. As danças assumem diferentes sentidos, sendo eles: (1) construção do corpo e da política de identidade étnica; (2) formação de alianças políticas com os missionários salesianos; (3) exercício da autonomia política que vêm sendo conquistada e; (4) formação de alianças políticas com associações indígenas e indigenistas. Compreende-se, portanto, que estas práticas corporais são meios de se promover uma intervenção estética e política na relação com os não-índios, tendo como finalidades assegurar, exercer e reivindicar seus direitos. Espera-se que os conhecimentos produzidos neste estudo possam contribuir para o desenvolvimento das comunidades indígenas, fornecendo subsídios para a formulação de políticas públicas, bem como para a diminuição da intolerância aos direitos dos povos indígenas. O grupo indígena pesquisado, assim como outras comunidades tradicionais almejam desenvolver-se, mantendo-se a diferenciação em relação a outros povos.

Palavras-Chave: Cultura, Política, Rituais, Futebol, Danças.

## **ABSTRACT**

The indigenous of the ethnic group Bororo currently inhabit a discontinuous territory formed by six Indigenous Lands in the State of Mato Grosso in the Central-Western Brazil. This ethnic group has a valuable cultural heritage composed of a collection of material and intangible properties which refer the totality of the Bororo culture. The rituals express the standards, knowledge and cultural values, as well as built the bodies of indigenous peoples. However, the bodily practices that composes them have senses and meanings that are socially determined. Understanding culture as a dynamic process and that is configured as a symbolic system orienting the representations in different societies, taking into account, in this study, for the (re)meanings of bodily practices in contemporary times. The objective was to interpret the senses and meanings that bodily practices - Football and dances – of the indigenous ethnic group Bororo take place in different contexts. In this sense, the focus of the investigation was on the culture-political relationship, that is, about the political senses that the cultural assets of the Bororo acquire. The qualitative research was developed through literature review and empirical research: (1) Indigenous Peoples Games (2009 and 2011) and (2) Meruri village (2011 and 2012). These opportunities were used: observation and interview, configuring itself as an interpretative-descriptive research. The analysis demonstrates that Football is the most experienced bodily practice by indigenous Bororo of the village Meruri in daily life, being an important mean of formation of ethnic identity. The dances assume different senses: (1) construction of the body and politics of ethnic identity; (2) formation of political alliances with the Salesian missionaries; (3) exercise of political autonomy that have been conquered and; (4) the building of political alliances with Indigenous Associations. It is understandable, therefore, that these bodily practices are ways to promote an esthetic and political intervention in relation to non-Indigenous peoples, having as purposes ensure, exercise and claim their rights. It is expected that the knowledge produced in this study might contribute to the development of the indigenous communities, providing subsidies for the formulation of public policies, as well as for the decrease of intolerance toward the rights of indigenous peoples. The indigenous group researched, as well as other traditional communities aim to develop, keeping the differentiation in relation to other peoples.

Keywords: Culture, Politics, Football, Rituals, Dances.

## RESUMÉ

Les aborigènes du groupe Bororo qui habitent actuellement dans un territoire discontinu formé par six Territoires Autochtones dans l'État du MatoGrosso au Brésil Central-occidental. Ce groupe ethnique possède un héritage culturel de valeur composé d'un patrimoine des propriétés matérielles et immatérielles qui représentent la totalité de la culture de Bororo. Les rituels expriment les normes, la connaissance et les valeurs culturelles, au même temps que construisent le corps des autochtones. Cependant, les pratiques physiques qui les composent ont des sens et des significations qui sont socialement déterminés. On comprend que la culture est un processus dynamique que se configure comme un système symbolique que orient les représentations dans les différentes sociétés, on essaie, dans cette étude, de analyser les re-significations des pratiques physiques dans l'actualité. L'objectif était d'interpréter les sens et les significations que prennent des pratiques physiques - le football et des danses - du groupe ethnique aborigène Bororo dans des contextes différents. Dans ce sens, le focus de la recherche est mis sur la relation entre la politique et la culture, ça veut dire, sur les significations politiques qu'acquièrent les produits culturels du groupe ethnique Bororo. La recherche qualitative a été développée par l'analyse de littérature et par la recherche empirique: 1) Jeux de Peuples Indigènes (2009 et 2011) et 2) village de Meruri (2011 et 2012). Dans ces occasions on a utilisé la technique de l'observation et de l'interview, ce qui a fait de la recherche un étude interprétatif-descriptif. Les résultats de la recherche démontrent que le football est la pratique physique la plus expérimentée par les autochtones Bororo du village Meruri au quotidien, étant un important moyen de formation d'identité ethnique. Les danses assument des sens différents : (1) la construction du corps et de la politique d'identité ethnique; (2) la formation d'alliances politiques avec les missionnaires Salésiens; (3) l'exercice de l'autonomie politique qui a été conquis et; (4) la construction d'alliances politiques avec d'autres associations autochtones. C'est compréhensible, par conséquent, que ces pratiques physiques représentent des façons de promouvoir une intervention esthétique et politique par rapport aux peuples non-indigènes, ayant comme but d'assurer, d'exercer et de revendiquer les droits des aborigènes. On espère que les résultats produites dans cette étude pourraient contribuer au développement des communautés aborigènes, en fournissant des subventions pour la formulation de politiques publiques, aussi bien que pour la diminution de l'intolérance vers les droits de peuples autochtones. Le groupe aborigène analysé, aussi bien que d'autres communautés traditionnelles, cherchent à se développer sans perdre les particularités que les différencient d'autres peuples.

Mots-clés : Culture, Politique, Football, Rituels, Danses.

## **LISTA DE FIGURAS**

Figura 1: mapa do antigo território ocupado pelos Bororo.....	55
Figura 2: tabela do contingente populacional da etnia Bororo.....	57
Figura 3: mapa comparativo dos territórios Bororo nos séculos XIX e XX.....	58
Figura 4: planta esquemática da aldeia tradicional Bororo.....	61
Figura 5: esquema da estrutura da aldeia Bororo.....	63
Figura 6: uniões matrimoniais da etnia Bororo.....	64
Figura 7: características do casamento Bororo.....	65
Figura 8: os Bororo das Missões.....	108
Figura 9: imagem de satélite da aldeia Meruri.....	131

## SUMÁRIO

Agradecimentos.....	v
Resumo.....	vii
Abstract.....	viii
Resumé.....	ix
Lista de Figuras.....	x

<b>Introdução:</b> .....	14
Aspectos teóricos: contribuições do processo histórico dos estudos dos rituais para a análise das práticas corporais Bororo em Meruri.....	25
Aspectos metodológicos: o pesquisador no campo.....	46

### **Capítulo 1. O POVO BORORO: A HISTÓRIA DAS ALTERAÇÕES CULTURAIS, POLÍTICAS E CORPORAIS.....**

55

1.1 Aspectos da organização social do povo Bororo.....	59
1.2 Os rituais do povo Bororo .....	66
1.2.1 Adornos e pinturas corporais.....	75
1.2.2 Os cantos.....	76
1.2.3 As danças.....	79
1.3 História das relações interétnicas do povo Bororo de Meruri: dominação e resistência por meio do corpo Bororo.....	86
1.3.1 A conquista do Novo Mundo e as concepções sobre o corpo indígena: o início do processo.....	87
1.3.2 Os Bororo no período de vigência do Diretório pombalino: o corpo “mestiço” .....	95
1.3.3 O Império no Brasil: o corpo Bororo “domesticado” .....	100
1.3.4 Os Bororo e a república: o corpo “disciplinado” .....	106

1.4 Década de 1970: o movimento indígena organizado e o CIMI na luta pelos direitos dos povos indígenas.....	118
--	-----

1.5 A valorização do patrimônio cultural indígena: o corpo Bororo “encena” .....	127
--	-----

## **Capítulo 2. OS INDÍGENAS DA ALDEIA MERURI: A POLÍTICA DA IDENTIDADE BORORO EM MEIO AOS RITUAIS COTIDIANOS..... 130**

2.1 Os atores sociais.....	137
2.1.1 Cacique .....	137
2.1.2 Salesianos.....	140
2.1.3 Grupos e associações.....	142
2.1.4 Professores.....	146
2.1.5 Agentes externos.....	149
2.2 Economia.....	152
2.3 A construção cultural do corpo Bororo na aldeia Meruri.....	156
2.4 Futebol enquanto ritual cotidiano .....	165

## **Capítulo 3. RITUAIS NA CONTEMPORANEIDADE BRASILEIRA: SENTIDOS E SIGNIFICADOS DAS DANÇAS BORORO..... 187**

3.1 A ornamentação dos corpos e a evocação da identidade Bororo nos rituais.....	194
3.2 As danças Bororo na aldeia Meruri.....	199
3.2.1 Nos rituais festivos.....	199
3.2.2 Nos rituais cristãos.....	206

3.2.2.1	Missa dos Mártires de Meruri.....	207
3.2.2.2	Procissão de Ramos.....	208
3.2.2.3	Missã do Lava Pés.....	209
3.2.2.4	Encenação da Via Sacra.....	210
3.2.2.5	Jornada Mundial da Juventude – Chegada da Cruz.....	212
3.2.3	Nos rituais tradicionais.....	214
3.2.3.1	O casamento tradicional Bororo: reconstruindo a tradição.....	219
3.2.3.2	Sons para <i>Aroe</i> .....	222
3.2.3.3	A cerimônia.....	223
3.2.3.4	<i>Jure</i> ou <i>Ipare Ereru</i> : roda ou dança dos rapazes.....	229
3.3	As danças Bororo em rituais interétnicos: os Jogos dos Povos Indígenas.....	232
3.3.1	Abrem-se as cortinas para o início do espetáculo.....	235
3.3.2	<i>Toro Ekureu</i> .....	240
3.3.3	<i>Kaiwô</i> .....	242
3.3.4	<i>Roia Kurireu</i> .....	243
3.4	A interpretação das danças enquanto ação ritual.....	244
	<b>Considerações Finais.....</b>	<b>262</b>
	<b>Referências bibliográficas.....</b>	<b>268</b>

## INTRODUÇÃO

Nas últimas duas décadas do século XX, o mundo sofreu profundas mudanças de ordem social, econômica, cultural e política. O desenvolvimento das novas tecnologias, as práticas econômicas que extrapolam as fronteiras nacionais, a volatilidade do capital financeiro, as crises ideológicas e o aumento da velocidade dos processos informacionais são aspectos que se referem “a um nível de integração de populações que cria um novo modo de representar pertencimento a unidades sociopolíticas e culturais” (RIBEIRO, 2000, p. 13). A diversidade cultural, neste ínterim, tornou-se uma questão política central, pois a inserção de comunidades cultural e economicamente diferenciadas em um sistema mundial se dá em meio à resistência de diferenciação étnica. Portanto, pensar a contemporaneidade requer interpretar questões culturais e políticas das comunidades tradicionais, pois a permanência de símbolos culturais que são importantes elementos para a formação de identidades no cotidiano das comunidades ocorre permeada por noções de tempo e espaço modernas.

Em um mundo no qual, cada vez mais, as comunidades interagem, “as identidades só podem ser definidas como sendo a síntese de múltiplas alteridades construídas a partir de um número enorme de contextos interativos regulados, na maioria das vezes, por instituições” (RIBEIRO, 2000, p. 42). Portanto, o compartilhamento de um conjunto de atributos que são considerados necessários para os desempenhos socialmente aceitos são realizados em situações de co-presença que, em determinados contextos, envolvem atores com diferentes identidades étnicas. A noção de identidade étnica remete a “procedimentos de identificação” em processo. Deve-se considerar com um importante procedimento, o aspecto comunicativo de um grupo social que contrasta o *nós* diante dos *outros* em suas relações. Afirmar uma identidade étnica envolve um compromisso ideológico, na medida em que implica o confronto com outras identidades em determinados sistemas de relações interétnicas. Enquanto categoria ideologicamente valorizada é passível de se efetivar por meio de escolhas estratégicas, isto é, está aberta a manipulações do indivíduo e do grupo para “lograrem sua sobrevivência social” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 25).

Os indígenas Bororo constituem um grupo étnico, isto é, um tipo de organização social que compõe um campo de interação no qual seus membros se identificam e são identificados

por seus pares, distinguindo-os de outros povos. Como grupo étnico, se perpetuam por meios biológicos e culturais que lhes proporcionam o compartilhamento de conhecimentos, valores, práticas, crenças e códigos imprescindíveis ao estabelecimento de sua estrutura social (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 2). A noção de etnia surge em uma relação de oposição ao termo raça que estaria atrelado ao aspecto biológico do ser humano. O campo semântico da etnia envolve identidade e padrões culturais. Contudo, etnia, “ethnos” ou “ethnic” vincula-se ao aspecto cultural de grupos sociais que, por imposição, estariam fadados a integração às sociedades nacionais. A noção de etnia se aplica aos “grupos minoritários detentores de “padrões culturais simples”, comumente observáveis, por exemplo, em áreas de “fricção interétnica”, onde mantêm relações assimétricas de sujeição junto a segmentos regionais da sociedade complexa (teríamos aqui os grupos indígenas brasileiros [...])” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 104).

A etnia indígena Bororo é possuidora de um importante patrimônio cultural, marcado por uma intensa vida ritual que inclui ritos de nomeação, iniciação, troca matrimonial e funeral, além de festas e celebrações compostas por cantos e práticas corporais. “O termo *prática* (sic) deve ser compreendido em sua acepção de “levar a efeito” ou “expressar” uma dada intenção ou sentido e, fazê-lo, neste caso, por meio do corpo [...]. Esta expressão mostra adequadamente o sentido de construção cultural e linguagem presentes nas diferentes formas de expressão corporal” (SILVA e DAMIANI, 2005, p. 22-23). Entre os Bororo, estas práticas são materializadas na furação de orelha e lábios, na utilização de adornos, nas pinturas faciais e corporais, nos cortes de cabelos, nas corridas, nos jogos e nas danças.

Esta sociedade apresenta um longo antecedente de contato com não-índios, fato que fomentou relações interétnicas motivadas por concepções que fundamentaram as políticas indigenistas levadas a efeito no Brasil nos diferentes momentos históricos. Em outras palavras, reconhece-se que o ponto de vista dos não-índios durante o Brasil Colonial, Imperial e Republicano basearam as políticas indigenistas e que, por sua vez, influenciaram as relações interétnicas vivenciadas pelos Bororo. Estas relações se desenvolveram de maneira assimétrica, impactando as práticas corporais cotidianas e ritualísticas de toda a sociedade.

Os indivíduos desta etnia se denominam *Boe*<sup>1</sup> que significa “gente” e são “índios de língua Otuké (por vezes foi classificado como pertencendo ao tronco linguístico Macrogê)” (VIERTLER, 1991, p. 11). Habitavam o centro-oeste brasileiro em um território que se estendia até a fronteira com a Bolívia. Tradicionalmente, os grupos indígenas desta etnia viviam em aldeias cujas choupanas eram dispostas em forma circular em torno de uma choupana central (*Bái Mána Gejéwu*). Segundo o Instituto Socioambiental – ISA, atualmente os Bororo habitam seis terras indígenas – TI’s que criam um território descontínuo no Estado do Mato Grosso.

A TI Meruri, localiza-se no leste de Mato Grosso, próximo aos municípios de Barra do Garças/MT e General Carneiro/MT. No âmbito jurídico, esta TI encontra-se homologada sob Decreto 94014 de 12 de fevereiro de 1987. Está sob a responsabilidade da Coordenação Regional da Fundação Nacional do Índio – FUNAI de Cuiabá/MT. No âmbito da saúde indígena a responsável por prestar atenção é Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI do Ministério da Saúde – MS, por meio do Distrito Sanitário Especial Indígena – DSEI de Cuiabá/MT. A extensão total de sua área é de 82.301(ha) onde não há presença de índios isolados (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2012)<sup>2</sup>. O território desta Terra Indígena é delimitado ao norte pela Terra Indígena São Marcos pertencente aos índios Xavantes e ao sul pelo rio Garças. Entre estes limites encontra-se a rodovia federal (BR-070) que a atravessa.

O termo *Bororo*<sup>3</sup> refere-se ao pátio da aldeia, espaço de experiências ritualísticas que, por ser frequentemente entoado em seus cantos, foi utilizado pelos não-índios para se referirem a estes indígenas, sendo esta a nomenclatura apropriada pela academia. Os Bororo foram estudados por um conjunto de pesquisadores com distintos interesses, sendo um dos povos indígenas mais pesquisados do Brasil. Os missionários salesianos são os não-índios que

---

<sup>1</sup> Entre suas autodenominações, destacam-se aquelas vinculadas à ocupação territorial: *Bóku Mógórége* ("habitantes do cerrado") são os Bororo das aldeias de Meruri, Sangradouro e Garças; *Itúra Mógórége* ("habitantes das matas") correspondem aos Bororo das aldeias de Jarudori, Pobori e Tadarimana; *Orari Mógó Dóge* ("habitantes das plagas do peixe pintado") remetem aos Bororo das aldeias de Córrego Grande e Piebaga; *Tóri ókua Mógórége* ("habitantes dos sopés da Serra de São Jerônimo") era o nome dado a um grupo atualmente sem aldeia remanescente; *Útugo Kúri Dóge* ("os que usam longas flechas") ou *Kado Mógórége* ("habitantes dos taquarais") são os Bororo da aldeia de Perigara, no Pantanal. (Instituto Socioambiental, 29/06/2012).

<sup>2</sup> INSTITUTOSOCIOAMBIENTAL<[http://piib.socioambiental.org/caracterizacao.php?id\\_pov=31](http://piib.socioambiental.org/caracterizacao.php?id_pov=31)> Acessado em: 17 de fevereiro de 2012.

<sup>3</sup> Na literatura, outros nomes fazem referência a este povo, tais como: Araripoconé, Araés, Cuiabá, Coxiponé, Bororos Aravirá ou da Campanha, Bororo Cabaçais, Coroados e Porrudos (BORDIGNON, 1986, p. 1).

desenvolveram relações sociais mais duradouras com grupos desta etnia e, desse modo, são aqueles que mais publicaram estudos sobre esta etnia. Desde os clássicos volumes da Enciclopédia Bororo elaborados pelos padres Albisetti e Venturelli (1962, 1969, 1976), até os livros mais recentes concretizados por Ochoa Camargo (2001, 2001b, 2005, 2010), os missionários salesianos vêm buscando entender a complexidade da cultura Bororo. Estas publicações fornecem informações fidedignas e de grande importância para a compreensão dos aspectos que os constitui como uma etnia, porém devem ser interpretadas levando-se em consideração o contexto de sua produção.

Cientistas sociais de diferentes nacionalidades realizaram estudos nos quais a compreensão de parte da cultura Bororo contribuiu para suas formulações teóricas. Em relação aos rituais deste grupo étnico, os estudos desenvolvidos por Crocker (1985) e Lévi-Strauss (1955, 1970, 1976, 2008) contribuíram para a compreensão da relação entre estas práticas e, por conseguinte do corpo indígena, com a cosmologia e a estrutura social da sociedade Bororo. Por estes pontos de vista, a organização social da etnia Bororo estrutura seus rituais e, em cada ritual, o povo Bororo expressa seus mitos e estabelece contato com os seres que compõem sua cosmologia, por meio dos corpos de indivíduos que se distinguem pelos Dons que possuem.

Viertler (1991, 2000), ao estudar o ideal de beleza entre os Bororo a partir de seus rituais, afirma que a categoria ser humano representa uma construção cultural feita em cada sociedade particular, o que exige pesquisa minuciosa e cuidadosa interpretação. Os *Boe*, “[são aqueles que, tendo nascidos de] pais que respeitaram as prescrições de sexo e alimentação, recebem o corte de cabelo, nomes e enfeites de seu clã, [em retribuição ao que] devem integrar-se no código de respeito recíproco, [além de] demonstrar bravura e generosidade” (VIERTLER, 2000, p. 158).

Portanto, é por meio do corpo que se reconhece um ser humano, um *Boe*, corpo este que não pode ser compreendido desvinculado de seu contexto histórico, social e espiritual. Neste sentido, o corpo para os índios Bororo remete à totalidade e, por este motivo, eles intervêm em seus corpos desde o nascimento até o sepultamento definitivo no ritual funerário. Viertler (1991) apresenta uma análise fundamentada pelas concepções de Victor Turner na qual considera que este ritual representa uma cerimônia de cura. O Funeral Bororo possui,

desse modo, uma função política que proporciona a reorganização da sociedade Bororo após o falecimento de integrantes do grupo. Neste sentido, uma série de obrigações é estipulada para os sobreviventes, envolvendo redistribuição e compensações materiais e morais, bem como, transmissão de recursos, direitos sexuais e posições sociais que promovem a coesão social.

O Funeral Bororo, na visão da autora, é uma sequência ordenada de práticas rituais, sendo este processo ritual composto por danças que possuem significados próprios. As danças são realizadas em momentos específicos neste ritual, sendo precedidas e acompanhadas por cantos próprios. Para sua vivência, os índios pintam e adornam seus corpos vestindo os trajes cerimoniais apropriados. Nos funerais estudados pela autora, as sequências de danças variaram de acordo com o prestígio social do morto, com a aldeia onde foi realizado o ritual e com o seu clã, já que estas manifestações, assim como, os cantos, as pinturas e os adornos corporais são propriedades clânicas.

Grando (2004), ao realizar uma investigação na aldeia Meruri, cujo interesse era de analisar a educação do corpo indígena, expressa nas práticas corporais, identificou que o futebol foi apropriado por estes indivíduos e que as danças adquiriram, como o decorrer do tempo, um caráter polissêmico quando realizadas fora do contexto dos rituais funerários. “Entre os múltiplos sentidos e significações cabe destacar a revitalização das formas tradicionais de “fabricação da pessoa”, a valorização das identidades individual e coletiva e a criação de estratégias de integração” (GRANDO, 2004, p. 5). Entende-se que as práticas corporais constituem importantes objetos para a compreensão tanto da estrutura social quanto da estrutura da personalidade dos atores deste grupo. São práticas sociais, nas quais se encontram em constantes relações os aspectos biológico, sociológico e psicológico. Tais práticas possuem técnicas corporais específicas e que, segundo Mauss (2003), estão presentes desde o início e acompanham o indivíduo durante toda vida, dentre elas as técnicas do movimento que são observadas no futebol e nas danças. Portanto, compreender a dinâmica do objeto de estudo – as práticas corporais indígenas – requer enfocá-lo enquanto um conjunto de práticas sociais construídas culturalmente e que em seu processo assumem sentidos e significados de acordo com o contexto em que são realizadas.

Viveiros de Castro (2002) demonstra como processos intencionais, periódicos e sistemáticos de intervenção cultural sobre corpo “fabricam” a pessoa Yawalapiti. A fabricação

do corpo articula-se dialeticamente com a noção cosmológica desta sociedade: a *metamorfose* que transforma os humanos em animais ou espíritos. As mudanças corporais assim produzidas promovem outras de identidade social e, neste sentido, processos fisiológicos e sociológicos se imbricam moldando o corpo indígena. Segundo o autor, a sociedade dá forma ao corpo dos indígenas Xinguanos.

Melatti (1976), em estudo realizado entre o povo Krahô (tronco linguístico Jê), analisou a corrida de toras que pode servir de exemplo para demonstrar que os sentidos atribuídos às práticas corporais variam muito de uma sociedade para outra. Conforme assevera o autor, essa prática está sempre associada a um rito e “conforme variam-se os ritos vivenciados por estes indígenas são alteradas as formas das toras, os grupos que disputam a corrida e o percurso” (MELATTI, 1976, p. 40). Nesse ínterim, o autor identificou sete tipos diferentes de toras que, utilizadas em momentos distintos, possuem sentidos específicos. Desse modo, observou que desde sua fabricação a tora está envolvida em um sistema de significados, com um simbolismo específico quando realizada em um contexto tradicional. Estas práticas ritualizadas são meios de interação entre o mundo dos espíritos e o mundo real, responsáveis por constituir a consciência da pessoa Krahô. Estão relacionadas à cosmologia que orienta seu *modus vivendi* e sua visão de mundo. Deve-se observar, portanto, que tais práticas possuem um sentido ascético, pois, presumem uma explicação mitológica para sua realização. O autor afirma que entender essa prática corporal como um tipo de esporte é um “equivoco” e continua:

Ora, não se pode dizer que as corridas de toras comecem em igualdade de condições. É certo que as toras, na medida do possível, têm o mesmo peso; mas o número de participantes de cada metade não é necessariamente o mesmo. Há corridas que começam com a vantagem inicial de uma das metades, que parte na frente. Há outras em que as metades trocam, durante o percurso, em locais previamente estabelecidos, suas toras, desfazendo qualquer vantagem que uma delas tenha conseguido até o momento da troca. Além disso, quando um corredor, com a tora ao ombro, percebe que o rival, que está com a outra tora, é seu *hōpin* (um amigo ritual), não pode correr muito, para não fazer seu "amigo" se cansar. Assim, há uma diferença inicial, mas também há uma diferença final, pois quase sempre uma das metades chega na frente. (MELATTI, 1976, p. 45).

Melatti (1976) constatou que a corrida de tora está sempre associada à mitologia e, entre os Krahô, os mitos sustentam a ideia de que a sociedade se mantém com elementos que vêm da natureza.

As corridas vindas de fora da aldeia se fazem geralmente no final da tarde, quando os índios retornam de alguma atividade coletiva: uma caçada, um mutirão na roça de um deles. Enquanto caçam ou trabalham na roça, uns dois deles preparam as toras. Derrubam um buriti e cortam duas seções de seu tronco. Os dois cilindros assim obtidos, iguais em tamanho, são rolados para fora do brejo e colocados num lugar limpo. Se os demais índios estão caçando, é neste local que virão dividir entre si os animais abatidos. Velhos e meninos se encarregam de levar as espingardas e os pedaços de carne que tocaram a cada um dos rapazes e homens adultos, enquanto estes partem correndo com as toras na direção da aldeia. (MELATTI, 1976, p. 40).

Para o povo Krahô, os ritos e cânticos foram aprendidos com os animais, assim como a ingestão de alimentos, a utilização de técnicas agrícolas – como o uso do fogo – que, segundo seus mitos, vieram de fora da sociedade. O autor observou que na cosmologia deste grupo étnico há o registro de um mito que classifica os animais moradores do cerrado como sendo aqueles que correm mais rapidamente e, ainda, que a maioria dos grupos que pratica a corrida de tora não habita áreas de florestas, pois

O mito deixa bem claro que a velocidade é um meio de defesa no cerrado, tal como a possibilidade de se esconder na mata. [...]. A habilidade em correr também possibilitaria perseguir com mais eficiência os animais de caça, e mesmo inimigos, bem como explorar para a subsistência uma área mais vasta em torno da aldeia (MELATTI, 1976, p. 40).

Desse modo, observa-se que, desde sua fabricação, a tora está envolvida em um sistema de significados, o que contribui para desmentir a ideia de que a corrida de tora seja realizada exclusivamente como um teste matrimonial. Sua vivência assume diferentes sentidos para os indígenas Krahô. No entanto, na contemporaneidade, os grupos indígenas que estabeleceram contatos interétnicos e mantiveram relações sociais com não-índios vivenciam

práticas corporais de origem moderna em suas aldeias – como é o caso dos Bororo da aldeia Meruri – com destaque para o futebol.

Vianna (2001) apresentou um significativo estudo para a compreensão do corpo entre os indígenas da etnia Xavante (tronco linguístico Jê). O Autor estudou o futebol entre um grupo indígena que habita a aldeia Abelhinha, no Território de Sangradouro, localizado no sudeste do Mato Grosso. Ao analisar esta prática corporal praticada pelo povo Xavante, o autor observou diferentes modos de vivenciá-lo que proporcionava relações sociais específicas. Notou que em determinados contextos, existia uma associação do futebol com a corrida de toras de buriti, prática ritualística que transmite suas crenças, conhecimentos e valores. E outros cenários, o futebol também se apresentou com um meio de interação interétnicas que proporcionava relações sociais entre os Xavante e não-índios, em jogos realizados na aldeia ou fora dela.

Nesta investigação, o autor visa a dar um tratamento teórico ao futebol, fenômeno recorrente entre os indígenas, mas, ainda, pouco estudado. Situa o futebol em termos históricos e do ponto-de-vista dos índios Xavante de Sangradouro, bem como descreve as diferentes concepções desta prática esportiva na vida contemporânea do grupo. Os jogos cotidianos, os campeonatos entre aldeias ou fora delas, o universo do profissionalismo são dimensões observadas pelo autor, que destaca neste estudo:

(1) os modos como os xavantes (sic) formam equipes esportivas, (2) os nexos de sentido, por eles sugeridos, entre a corrida de toras, célebre instituição dos Jê, e a atividade física que aprenderam e têm aprendido com não-índios, (3) o lugar que o futebol ocupa, já há algum tempo, no universo de relações sociais estabelecidas com os "brancos" e outros índios (VIANNA, 2001, p. II).

O autor assegura que a relação dos índios com o futebol merece ser observada em relação às representações e aspectos simbólicos que envolvem a prática esportiva. Não devem ficar de fora da análise os eventos que reúnem indígenas para competirem em centros urbanos ou nas aldeias, bem como o significado desta prática corporal para os índios, considerando suas semelhanças e diferenças. O autor observou que os modos como os Xavante vivenciam o futebol, dentro e fora dos limites físicos do campo de jogo, são semelhantes aos daqueles das

“peladas” assistidas ou praticadas, bem como aos da televisão e dos estádios nos quais os “brancos” estão acostumados a frequentar. Mas alerta que semelhança não é o mesmo que igualdade, considerando também as especificidades culturais do grupo.

Neste sentido, o autor identificou que “ao menos para os xavantes da Abelhinha, as práticas, idéias e vontades que envolvem o futebol conformam algo cujos sentidos não se separam de suas tão faladas corridas; algo que, nessa direção, vale mesmo considerar como se *morasse dentro duma tora de buriti*” (VIANNA, 2001, p. 346). Esta concepção coloca esta prática corporal como um importante elemento para compreensão das relações sociais entre os Xavante, já que aspectos cosmológicos relacionados à corrida de toras passam a ser associados ao futebol.

A partir da compreensão que se adquire por meio desses estudos, nota-se que os rituais indígenas apresentam relações com os mitos de cada etnia, as atividades políticas, econômicas e sociais que são desenvolvidas em determinadas comunidades, ou seja, os rituais estão imersos na totalidade das sociedades indígenas. Nesta direção, apresenta-se a questão que norteou a análise: Qual(is) o(s) sentido(s) que as práticas corporais – futebol e danças – da etnia Bororo assumem e quais as relações sociais são estabelecidas por estes indígenas em diferentes contextos na contemporaneidade brasileira? Embora se entenda que no mito encontra-se a tradição, as normas e as leis que permitem aos indígenas interpretar o mundo e que sua vivência é crucial para a organização social do grupo, o foco da análise é sobre a relação entre política e a cultura dos índios Bororo. Destarte, os mitos desta etnia são citados no texto, todavia, para maior aprofundamento, o leitor deverá buscar as fontes bibliográficas que abordam, como temática central, a cosmologia Bororo.

O objetivo desse estudo foi interpretar os sentidos e significados que as práticas corporais – futebol e danças – da etnia Bororo assumem em diferentes contextos na contemporaneidade brasileira. Especificamente tem o intuito de construir uma leitura destas práticas enquanto ações rituais que são realizadas pela comunidade Bororo que habita a Aldeia Meruri. Almejou-se, portanto, compreender os sentidos e significados destas práticas corporais, bem como as relações sociais que se desenvolvem a partir das ações performativas realizadas pelos Bororo em diferentes contextos em que ocorrem interações interétnicas, sendo

eles: (1) o cotidiano da aldeia Meruri; (2) os rituais na comunidade e; (3) a X e a XI edições do evento Jogos dos Povos Indígenas.

A discussão tem como pano de fundo o corpo e as práticas corporais como elementos imprescindíveis para a constituição de identidades, bem como para a dominação ou a resistência política desta etnia. Os significados apresentados pelos objetos simbolizados, neste caso, o futebol e as danças, têm fundamental importância para a compreensão da conduta dos indígenas e, por conseguinte, das relações sociais desenvolvidas nesta comunidade. Pois, estas práticas são compostas por estruturas significantes que, em certa medida, influenciam a elaboração dos sentidos.

Para empreender tal tarefa partiu-se do entendimento de que é por meio do corpo que os valores, normas e crenças são apreendidos pelos indígenas. Por este ponto de vista, o corpo é o meio de contato entre a natureza e a cultura por envolver em sua constituição aspectos biológicos, sociológicos e psicológicos. A corporalidade é entendida como a representação e a expressão de formas simbólicas que, por seu turno, expõem as relações sociais de uma sociedade. A corporalidade é um objeto privilegiado para compreensão das sociedades indígenas brasileiras, pois, esta problemática trata tanto de aspectos cosmológicos quanto de princípios da estrutura social, bem como das relações políticas desenvolvidas por estes grupos. Segundo os autores, a peculiaridade das sociedades sul-americanas, de modo mais amplo, “reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal” (SEEGER, DA MATTA, VIVÊIROS DE CASTRO, 2002, p. 12).

Assim, as ações sociais (individuais e coletivas) servem de referência para a construção de uma leitura possível da realidade, pois o corpo comunica, aos observadores atentos, as informações do real. Compreende-se, desse modo, que os rituais são constituídos por ações corporais que evidenciam a relação dos sujeitos com a representação do mundo em cada sociedade. As práticas corporais merecem acentuada atenção, pois na medida em que os corpos dos participantes sinalizam para o significado que lhes é conferido, a compreensão de seus sentidos expressa os conhecimentos, as normas, as relações sociais, políticas e econômicas desenvolvidas pelos índios Bororo da aldeia Meruri.

Tendo em vista que na contemporaneidade as formas de interação social são diversas e variáveis, um primeiro aspecto a ser investigado foi o modo como se dá a interação entre os Bororo e destes com os não-índios, por meio dos rituais e das práticas corporais que os compõem. Para tanto, tornou-se necessário levantar e analisar as referências bibliográficas que se referem ao estudo da etnia Bororo e que fornecessem subsídios teóricos para pesquisa. O levantamento bibliográfico consistiu na realização de pesquisa exploratória visando elencar publicações que propiciassem um delineamento ao objeto de estudo. Foi realizado um levantamento detalhado de livros; artigos em revistas indexadas e; também, de publicações em anais de congressos e eventos científicos que forneceram conhecimentos aprofundados em relação ao objeto de estudo. O intuito foi o de elaborar uma fundamentação teórica acerca dos rituais e das práticas corporais vivenciadas nesta sociedade indígena, com base nos conceitos de cultura, ritual, patrimônio cultural e performance que conduziram a análise interpretativa dos dados. Estas publicações apresentaram conceitos que guiou o olhar e fundamentou a pesquisa no campo.

Procurou-se, desse modo, estabelecer um diálogo com um conjunto de autores que estudaram a cultura e as comunidades da etnia Bororo, destacando Albisetti e Venturelli (1962, 1969, 1976), Colbacchini e Albisetti (1942), Lévi-Strauss (1955, 1970, 1976, 2008), Crocker (1985) Viertler (1991), Ochoa Camargo (2001, 2001b, 2005, 2010), Bordignon (1986, 1995, 2001), Castilho (2000), Novaes (1993, 2006) e Grando (2004, 2005). A partir da compreensão do processo histórico de interação interétnica estabelecida pelos Bororo com não-índios, ressalta-se que a produção e reprodução cultural desse povo foi desenvolvida com sujeição e resistências, como meio de adaptação a novas condições de vida. Neste sentido, o entendimento que se adquiriu, a partir das concepções de autores tais como: Tambiah (1985, 1997), Turner (1974, 2008), Bourdieu (1990, 2008), Goffman (1983, 2011), Taylor (2003, 2008), Segalen (2002), Peirano (2000, 2003), Canclini (2003), Huizinga (2008) e Caillois (1994) é a de que no atual momento histórico o patrimônio imaterial dos diferentes povos, isto é, os rituais, têm se constituído em ação performática no sentido de proporcionar uma intervenção estética e política no processo de interação interétnica.

## **Aspectos teóricos: contribuições do processo histórico dos estudos dos rituais para a análise das práticas corporais Bororo em Meruri**

O estudo dos rituais, no percurso histórico de constituição das Ciências Sociais, foi concretizado com base em diferentes interesses levando-se em consideração o contexto social da época. Este “caminho de refinamento teórico”, segundo Peirano (2003, p. 36) não é linear, mas espiralado, ou seja, é um processo com continuidades e descontinuidades, com avanço e retrocessos nos interesses e nos métodos de análise dos rituais. Apareceram, então, dicotomias que se perpetuaram no senso comum, mas que proporcionaram reflexões cada vez mais aprofundadas visando superá-las. Dentre outras, faz-se referência a: Racionalidade x Irracionalidade; Magia x Ciência; Civilizado x Primitivo; Crenças x Rituais; Pensar x Agir. Estas dicotomias surgiram na medida em que os cientistas sociais desenvolviam suas teorias com base em correntes filosóficas distintas.

Os franceses, Durkheim (1858-1917), Lévi-Bruhl (1857-1939) e Mauss (1972-1950), por um lado, estavam interessados em compreender a eficácia da sociedade em manter a coesão do grupo e guiar o comportamento dos indivíduos. Por este ponto de vista, a sociedade sobrepõe-se aos indivíduos e para que ela exista é necessário que um grupo de pessoas compartilhe um conjunto de ideias e de valores morais. A religião, no sentido durkheimiano, estava relacionada à sociedade e as crenças aos valores morais compartilhados. As crenças (representações) sustentavam os cultos (rituais), considerados como “atos da sociedade” (PEIRANO, 2003, p. 18). Os cultos eram a constatação empírica das crenças, sendo uma prática social responsável por transmiti-las, reforçando a solidariedade entre os membros do grupo. Isto é, por meio dos rituais os grupos sociais partilhavam ideias e valores, importantes para os processos de sociabilidade e para o reforço da coesão social.

Como afirma o autor, “na base de todos os sistemas de crenças e de todos os cultos deve, necessariamente, haver certo número de representações fundamentais e de atitudes rituais que, apesar da diversidade de forma que umas e outras puderem assumir, apresentem, por toda parte, o mesmo significado objetivo e, também, por toda parte, exerçam as mesmas funções” (DURKHEIM, 1989, p. 32-3). Estas noções foram importantes para demonstrar a capacidade da consciência coletiva em manter o funcionamento social e a importância dos

rituais para a manutenção da ordem social, no entanto, gerou dicotomias tais como: sagrado x profano e pensar (mente, crenças e valores) x agir (corpo, rituais e comportamento social), sendo o agir um meio de expressão do pensar. Para Durkheim, “a religião é coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos” (1989, p.38).

Por outro lado, os britânicos preocupavam-se em compreender os estágios evolutivos do pensamento humano. Para os teóricos Tylor (1832-1917) e Frazer (1854-1941), conhecidos como “intelectualistas” (PEIRANO, 2003, p. 17), os rituais estavam vinculados à irracionalidade de grupos humanos que se encontravam em estágio inferiores de evolução. A religião, para Tylor, baseava-se na crença em espíritos sobrenaturais, no entanto, era um meio de compreender os estágios da racionalidade humana. A história evolutiva da humanidade que, na visão do autor era regular, contínua e progressiva, poderia ser compreendida por meio de evolução de formas primitivas de religião que convergiam para formas mais elaborada. Então, propôs que o animismo (fé na alma ou nas manifestações naturais) havia sido a primeira forma de religião que se constituía em um esforço mental para a explicação de fenômenos como a morte. A partir de então a humanidade teria evoluído para até o monoteísmo, forma religiosa difundida na Europa.

Frazer, também influenciado pelo pensamento evolucionista, desenvolveu a teoria sobre a magia como um estágio inicial da ciência. Segundo o autor, apesar de ambas possuírem as mesmas leis de associação de pensamento, a magia seria uma ciência pouco desenvolvida. A religião seria o ponto intermediário entre magia e ciência, sendo esta última o modelo mais elaborado de aplicação das leis do pensamento. Por esta concepção, a humanidade teria evoluído conforme as formas de construção do pensamento progrediam, seguindo os estágios: magia, religião e ciência. Os rituais nesta concepção eram associados à irracionalidade humana, algo primitivo e arcaico, mas que deveria ser estudado para a compreensão da evolução da mente humana. Esta concepção sofreu questionamentos e não se consolidou, mas contribuiu para gerar dicotomias tais como: racionalidade x irracionalidade; primitivo x civilizado.

Concepção oposta a uma única linha evolucionista foi desenvolvida pelo alemão, Franz Boas (1858-1942). Ao migrar para os Estados Unidos o autor elaborou a noção de particularismo histórico na qual as sociedades devem ser estudadas a partir de sua história. Dessa forma, o autor negou o determinismo biológico e geográfico e afirmou que a humanidade é composta por uma diversidade de culturas e que cada uma delas possui uma história peculiar de mudanças no decorrer do tempo. Por este ponto de vista, o estudo dos rituais não é meio para compreender as leis universais que se apresentam nas diferentes sociedades, como apregoavam os evolucionistas, pelo contrário, servem para entender o processo histórico de uma determinada sociedade. Este pensamento influenciou teóricos tais como: Margaret Mead (1901-1978) e Ruth Benedict (1887-1948).

Malinowski (1884-1942), antropólogo polonês teve influência da escola britânica em seus estudos. Estava preocupado com o funcionamento da mente humana e em compreender as razões do comportamento humano. Segundo o autor, o pensamento de povos considerados primitivos possuía uma lógica interna e um meio de percebê-la era compreendendo os sentidos dos rituais a partir da perspectiva do nativo. Para tanto, desenvolveu a pesquisa de campo etnográfica, necessária para entender os significados materiais, sociais e simbólicos dos elementos e das ações que compunham os rituais. Afirmava que os ritos possuíam função social, política e econômica. As relações de troca, de solidariedade e o estabelecimento de laços sociais, isto é, os sistemas, social, político e econômico se desenvolviam por meio dos rituais. Portanto, os rituais eram considerados, por este autor, práticas que se desenvolviam de acordo com razão do nativo, porém com lógica e coerência distintas da racionalidade ocidental moderna. Malinowski negou, dessa forma, o preceito evolucionista de que os rituais eram algo relacionado à irracionalidade humana.

O instrumental teórico aplicado ao estudo dos rituais recebe um significativo acréscimo da análise estrutural elaborada por Lévi-Strauss (1908-2009). Dedicando-se a estudar o modo de pensar dos povos primitivos, o autor se apropria da análise estrutural em linguística e a aplica à antropologia. A fim de compreender a estrutura do sistema de parentesco propõe-se a examiná-lo em termos diferenciais organizados em pares de oposições, como faziam os linguistas em relação aos fonemas. Os estudos realizados com indígenas no Brasil central, dentre eles os Bororo, contribuíram para a constatação de que apesar da aparente rusticidade

de suas culturas, esses grupos étnicos possuíam estruturas sociais complexas formadas por sofisticados sistemas de parentescos.

Os termos utilizados nos sistemas de parentescos nas sociedades humanas possuem significados e expressam diferentes relações familiares. Neste sentido, existe um *sistema terminológico* associado a um *sistema de atitudes*. Sobre este último, o autor assevera que seu papel é “garantir a coesão e o equilíbrio do grupo” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 50). Constata a existência de diferentes atitudes: institucionalizadas (efeito do plano psicológico) e codificadas, sancionadas por tabus ou privilégios (expressas nos ritos). No entanto, as avalia como constituintes de uma integração dinâmica do sistema terminológico. Nota-se, então, o interesse do autor estruturalista em dedicar-se mais “aos mitos do que aos ritos, isto é, mais ao que é *dito* do que ao que é feito” (PEIRANO, 2003, p. 33).

Sem ressalvas, seu grande feito foi o de desmontar que os indivíduos das sociedades humanas contemporâneas, a despeito de se consideradas primitivas ou civilizadas, elaboram seus pensamentos de forma análoga, em termos binários. Sua contribuição foi inestimável para afirmação da diversidade cultural, bem como, colocar no mesmo plano, crenças e práticas de diferentes sociedades, pois, ao invés de “opor magia e ciência, melhor seria colocá-las em paralelo, como duas formas de conhecimento, desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos [...], mas não pelo gênero de operações mentais, que ambas supõem” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 34). Desta forma, todos os humanos são racionais em seu contexto. Apesar de contribuírem para romper com a dicotomia racionalidade x irracionalidade, tanto Boas quanto Malinowski e Lévi-Strauss, mantiveram a dicotomia pensar x agir (mente x corpo). As ações humanas ritualizadas correspondiam a gestos e manipulações de objetos diretamente à lógica de pensamento da mente “primitiva” ou aos mitos.

Leach (1911-1989) recupera noções elaboradas por Lévi-Strauss e dá um passo importante para nivelar os rituais aos mitos e, dessa forma, o corpo ao pensamento. Na concepção do autor não só pensamos de forma similar, mas também agimos analogamente. Existe um repertório de ações que são requisitados pelos indivíduos com técnicas variadas e com graus diferentes de formalidade. “Leach defende as funções múltiplas, pragmáticas e rituais/simbólicas, dos comportamentos” (PEIRANO, 2003, p. 37). Não distinguia comportamentos verbais de não verbais, colaborando para colocar em evidência o corpo como

elemento comunicativo nos rituais. Os significados expressos por meio da linguagem corporal passam a ter a mesma relevância para análise do ritual que a fala, seja por expressar um comportamento codificado pelos padrões culturais ou por ser eficaz no sentido de reforço das convenções sociais. Por este entendimento, os rituais são meios de comunicação que se utiliza da linguagem verbal e corporal para transmitir conhecimentos, valores e sentimentos socialmente produzidos.

Van Gennep (1873-1957) foi o primeiro estudioso a preocupar-se com o estudo do ritual *per se*, ou seja, no exame detalhado das partes que constituem o ritual como objeto de estudo. O autor se interessou pela estrutura do ritual e na dinâmica da mudança da estrutura social influenciada pelos mesmos, baseou-se, para tanto, no método comparativo. Seu trabalho mais conhecido é *Les Rites de passage* (1909). Neste estudo, os ritos de passagem foram definidos como: “ritos que acompanham toda a mudança de lugar, estado<sup>4</sup>, posição social de idade” (TURNER, 1974, p. 116). Na concepção do autor, estes tipos de rituais possuem uma estrutura básica que o orientou a formulação o esquema tripartite (segregação, período liminar e reagregação) que foi desenvolvido posteriormente por Victor Turner.

Turner (1920-1983), antropólogo britânico, considera que os rituais são bons para entender as relações políticas, sociais e econômicas e também os sentimentos do outro, pois, como havia escrito Wilson (1954)<sup>5</sup>, “os rituais revelam os valores em seu nível mais profundo” (TURNER, 1974, p. 19). Com base nos escritos da pesquisadora, Turner estava empenhado em compreender o significado que os rituais e seus símbolos tinham para os Ndembu, para tanto, procurava interpretá-los a partir da exegese nativa. Afirmou que “todo objeto usado, todo gesto realizado, todo canto ou prece, toda unidade de espaço e de tempo representa, por convicção, alguma coisa diferente de si mesmo” (TURNER, 1974, p. 29). O autor reconheceu que os símbolos possuem simultaneamente muitas significações. Nesse sentido, os símbolos são um conjunto de classificações cognoscitivas para ordenar o universo,

---

<sup>4</sup> Segundo Turner (1974, p. 116) o termo estado refere-se a qualquer tipo de condição estável, sendo mais amplo que “status” ou “função”.

<sup>5</sup> Turner iniciou seus estudos sobre os rituais do povo Ndembu no Instituto Rhodes-Livingstone localizado em Lusaka capital da Rodésia do Norte, atual Zâmbia. Monica Wilson, esposa de Godfrey Wilson (primeiro diretor do Instituto) realizou estudos sobre religião do povo Nyakyusa, deixando legados importantes ao trabalho deste autor.

mas também dispositivos evocadores para incitar, canalizar e controlar emoções afloradas no processo ritual.

Influenciado pelas formulações de Gluckman (1911-1975) e de Van Gennep, o autor se empenhou na contestação da estrutura social com algo estático. Estava interessando em compreender as mudanças sociais ocorridas por meio dos rituais. Turner (1974) entendia que os ritos tinham seu processo iniciado a partir de um momento de crise. É o que ele conceitua como “dramas sociais”, ou seja, “unidades de processo anarmônico ou desarmônico que surgem em situações de conflito” (TURNER, 2008, p. 33). É importante salientar que nos momentos de crise interesses distintos são colocados em evidência, no entanto, estes não surgem de impulsos individuais, mas sim de modelos que os agentes compartilham na intersubjetividade. A partir desses modelos os agentes vislumbram diferentes metas, deflagrando um processo ritual caracterizado por fases distintas.

Trabalhando com o esquema elaborado por Van Gennep, Turner (2008) ensina que inicialmente ocorre a *ruptura de relações sociais* formais, é a fase de separação que significa o afastamento do indivíduo ou do grupo da estrutura social. Em seguida vem uma fase de *crise crescente* como uma tendência de que a ruptura se alargue. Trata-se de um momento *liminar* ou de transição entre fases relativamente estáveis do processo social. Os sentimentos dos indivíduos têm seu ímpeto no momento da liminaridade, ou seja, do distanciamento dos indivíduos de suas propriedades, de sua posição social, isto é, de elementos que o inserem na estrutura social. Neste momento, segundo o autor, o(s) indivíduo(s) encontra(m)-se com características ambíguas, isto é, tem poucos ou nenhum atributos do passado ou do estado futuro, localizando-se na anti-estrutura.

No período liminar, a comunidade encontra-se em comunhão, os indivíduos são igualados e se submetem à autoridade do líder ritual que representa a autoridade da tradição. Este estado de comunhão social observado por Turner foi conceituado como *communitas*, palavra latina utilizada para designar “área de vida em comum” (1974, p. 119). É o momento no qual os indivíduos concretos, históricos e idiossincráticos estão em relação e com os sentimentos exaltados, torna(m)-se “perigosos” para a estrutura social, pois é um instante de exame dos valores e dos axiomas culturais. O autor entende a vida social como um processo dialético entre estrutura social e *communitas*, sendo esta última relacionada aos poderes dos

fracos, já que a homogeneidade do momento presume sentimentos de colaboração mútua entre aqueles que se encontram em posições superiores e inferiores na estrutura social. A relação entre *communitas* e estrutura social é notada na teoria do autor, na medida em que a primeira deixa de ser existencial (momentânea) e passa a ser normativa, isto é, passa a se organizar em um sistema duradouro. É no movimento de transição/manutenção que se desenvolve a vida em sociedade e os rituais promovem esta relação.

Após o momento liminar alcança-se a última fase do processo que consiste na *reintegração* ou reagregação do grupo social perturbado pela crise. Não obstante, o ritual pode promover o reforço da estrutura social ou sua transformação. Neste momento de transição ou manutenção da ordem, ocorre a *ação corretiva* com o intuito de limitar a difusão da crise. Nesse ínterim mecanismos formais ou informais são acionados para solucioná-la retornando ao ponto inicial do processo ou legitimando novas formas de relações sociais. Oportunidade em que se nota a modificação das práticas ou das relações sociais estabelecidas (TURNER, 2008, p. 33-37).

Tambiah<sup>6</sup>, autor nascido, em 1929, no Sri Lanka, afirma que os estudiosos devem se libertar da dicotomia natural-sobrenatural dos Neo-tylorianos e realiza uma síntese de conhecimentos, com o intuito de aprofundar suas análises sobre rituais na contemporaneidade. Reconhece que todas as sociedades têm suas próprias cosmologias e que estas são seus meios classificatórios de relacionar os homens, os homens com a natureza e os animais e, ainda, os homens com os deuses e os demônios. Neste sentido, não se deve considerar as concepções cosmológicas apenas em termos de crenças subjetivas, como os Neo-tylorianos tendem a fazer, mas também constituída de mitos, códigos legais e outras representações coletivas.

Tambiah (1997), na tentativa de romper com as dicotomias que se apresentavam em relação às análises dos rituais, se interessou pelos trabalhos de Malinowski, Evans-Pritchard por um lado e, por outro, dialoga em seus estudos com Durkheim, Mauss, Weber e Lévi-Strauss (TAMBIAH, 1997, p. 209). Em seu percurso compreende a importância do pioneirismo de Van Gennep (1909) o primeiro autor a preocupar-se com o estudo do ritual *per se*, ou seja, como objeto de estudo e que desenvolveu o esquema tripartite (segregação,

---

<sup>6</sup> Doutorou-se em Sociologia pela Universidade de Cornell (1954). Trabalhou como assessor da UNESCO na Tailândia (1960-1963). Em 1973 tornou-se professor da Universidade de Chicago e, em 1976 da Universidade de Harvard (TAMBIAH, 1997).

período liminar e reagregação). Outros três modelos de análise também lhes interessa: (1) de origem durkheimiana que atribui ao ritual uma função psicológica de reforço das representações coletivas. Para Durkheim, os ritos praticados coletivamente produziram forças religiosas positivas, produzindo fusões interpessoais. (2) de origem malinowskiana em que se entende o ritual como uma expressão direta dos sentimentos compartilhados pelos nativos. (3) E o modelo que compreende o ritual como transposição empírica de ideias transcendentais adotadas pelo grupo e que foi desenvolvido por Lévi-Strauss (TAMBIAH, 1997)<sup>7</sup>. Percebe-se ainda que o autor retoma ideias desenvolvidas por Turner sobre a eficácia dos rituais na resolução de conflitos e por Leach que observava o ritual como um meio de comunicação que possuía uma linguagem condensada.

Tambiah (1985) reúne dialeticamente estas diferentes perspectivas em *A performative approach to ritual*. Afirmou que o ensaio contém uma crítica um tanto velada a Turner, pois crê que a estrutura tripartite de Van Gennep, explorada por ele, é inadequada para uma plena compreensão dos traços dinâmicos do ritual e das diferentes maneiras pelas quais múltiplos meios e modalidades sensoriais estão inter-relacionadas (TAMBIAH, 1997, p. 210). Posto isto, nota-se o ritual como performance. Por um lado, pode-se dizer que um ritual público reproduz as leis aparentemente invariantes e sequências estereotipadas, assim como, fórmulas, papéis e normas de comportamentos adotadas. Por outro lado, os festivais, rituais cósmicos e ritos de passagem estão relacionados à reivindicação do status e interesses dos participantes e estão abertos aos significados contextuais. O autor está ciente de que em uma sociedade tradicional, bem como entre sociedades complexas, os rituais podem variar em grau de formalização, em sua franqueza para o contexto e na utilização de múltiplas mídias. Está convencido de que os seres humanos em todos os lugares estruturam certos eventos os quais consideram importantes, eventos que podem ser reconhecidos como rituais e que possuem diferentes significados. Mas, então, como reconhecer um ritual?

Não há um meio absoluto de separar o ritual do não ritual. Mas relativas distinções ajudam a distingui-lo entre certos aspectos da atividade social. Embora, nem linguisticamente nem ostensivamente possa-se demarcar um domínio do ritual (separado de outros domínios), todas as sociedades produzem festivais que podem ser identificados como exemplos de

---

<sup>7</sup> Entrevista concedida à Mariza Peirano na Universidade de Harvard em 1996.

eventos rituais. Alguns termos referem-se a cerimônias ou festividades e marcam eventos como tipos particulares. Estes eventos mostram traços, uma ordem ou procedimento que os estruturam, um sentido de coletividade que anunciam que eles são diferentes dos eventos cotidianos, tais como os jogos e as danças indígenas.

O nexa dinâmico entre cada construção cultural e o ritual como um modo de ação social geram partes que Tambiah (1985) denomina como Formalidade, Convencionalidade, Estereótipo e Rigidez. As ideias cosmológicas são baseadas no padrão cultural e consideradas de difícil mutação, associando os ritos às formas mais ou menos fixas de conduta (Rigidez), que são transmitidas através do tempo e repetidamente representadas (Estereotipada).

A Formalidade do ritual está ligada à existência de uma ação ritual convencionalizada, que está baseada na distância psicológica dos participantes em relação à encenação do ritual. A elaboração de códigos culturais consiste no distanciamento das intenções e expressões espontâneas, pois estas podem ser incoerentes e desordenadas. O comportamento cotidiano é diferente do comportamento ritual. O primeiro comunica diretamente atitudes e sentimentos como informação na interação social. O comportamento ritualizado, convencionalizado, estereotipado é construído para expressar e comunicar determinadas atitudes condizentes com o andamento institucionalizado do processo. A convencionalidade distancia emoções particulares dos atores do seu compromisso público moral. Positivamente contribui para elaboração cultural da encenação simbólica e negativamente para a subversão da transparente honestidade. O ritual não é uma livre expressão de sentimentos, mas uma repetição disciplinada de atitudes corretas. Possui uma linguagem formal, retórica em ocasiões cerimoniais.

Tambiah (1985) incorporou ainda ideias de Austin e Searle acerca de locuções performativas e a semiótica de Pierce e aplicou a teoria da informação para os estudos de rituais. Nos seus traços constitutivos o ritual pode ser visto como ação performativa em três sentidos; (1) No sentido Austiano, onde dizer algo é também fazer algo como um ato convencional. (2) No sentido de uma performance encenada que usa múltiplos meios de

comunicação pelos quais os participantes experimentam o evento intensamente. (3) No sentido de os atores criarem e inferirem valores durante a performance<sup>8</sup>.

O primeiro sentido deriva da noção de Austin de *expressão performativa*, em que o ato discursivo ilocucionário *realiza uma ação ao ser dito*. A força ilocucionária é algo bem diferente do significado puro e simples da frase, pois ela está diretamente ligada às interações sociais. O segundo sentido o qual se vê o ritual como performático é possibilidade de atualização dramática de sua estrutura distintiva. O estereótipo e a redundância são produzidos no sentido de aumentar, intensificar e unificar a comunicação, com os objetivos de: coesão; transportar para estados de consciência alterados; comunicação com antepassados; subordinação às representações coletivas. E o terceiro sentido é o aspecto indexador dos símbolos por que eles combinam duas funções. Eles são símbolos quando estão associados com objetos representativos por um domínio semântico convencional e são simultaneamente indicadores na existência prática como objetos de seus representantes. Os símbolos possuem significados com o plano cósmico e são indicadores da participação no ritual, afirmando ou legitimando sua posição e poderes sociais.

Nesta compreensão a fusão é uma característica do ritual. Trata-se de uma condensação, isto é, abreviações e omissões da comunicação no ritual. Outro aspecto marcante do ritual consiste em sua repetitividade ou na recursividade das sequências rotulando-o como redundante. Trata-se de uma prevenção da deterioração da forma estética por uma modulação controlada. Condensação (fusão) e redundância (repetição) estão ligadas dialeticamente produzindo o significado ritualístico em determinados contextos.

O ritual tem vários aspectos de redundância e alta probabilidade de ocorrência que convidam a aplicação da teoria da informação, mas existem boas razões para não aplicá-la literalmente. Cada ritual tem uma qualidade especial, possuindo menos o aspecto de transmissão de novas informações do que de integração social e de continuidade. A codificação de elementos emotivos no discurso ritual como entonação da voz, fala enfática,

---

<sup>8</sup> Ritual action in its constitutive features is performative in these three senses: in the Austinian sense of performative, wherein saying something is also doing something as a conventional act; in the quite different sense of a staged performance that uses multiple media by which the participants experience the event intensively; and in the sense of indexical values – I derive this concept from Peirce – being attached to and inferred by actors during the performance” (TABIAMH, 1985, p. 128).

bem como movimentos e gestos corporais inconscientemente manifestados revelam atitudes emocionais dos participantes. Portanto, deve-se procurar compreender o significado não em termos da informação, mas de padrões de reconhecimento e anúncio situacional.

O Paralelismo é um artifício utilizado para que a comunicação verbal seja mais bem aproveitada. É uma forma de discurso reservada às ocasiões especiais em que se mantém a tradição ao recriar constantemente com base no público e nas circunstâncias, pois faz isto de acordo com o estoque de capital que acumula com base em fórmulas. Logo, não se deve, em uma abordagem dinâmica do ritual, crer na sacralidade das palavras em sua fixação e invariância.

Supõe-se que a criatividade na produção do ritual como performance se dá: (1) sobre fórmulas estereotipadas e convencionalizadas. (2) de acordo com o contexto e fatores de classificação. Segundo o autor, os Neo-taylorianos erraram neste ponto ao considerar a invariância litúrgica dos rituais. A redundância não é uma simples forma mecânica, mas ocorre de forma recursiva para iniciar novas sequências ou combinar atos dentro de diferentes sequências sintáticas em algum ritual. Sequências de discursos fazem parte de todo complexo do ritual. Assim com uma sequência de atos, estes atos não podem ser entendidos fora da ação social e esta por sua vez não pode ser entendida separada das pressuposições cosmológicas e das normas de interação social dos atores. A forma e o conteúdo do ritual estão fundidos. O caráter performativo do ritual está implicado na relação entre forma e conteúdo que, por sua vez, está contida na cosmologia. A integração entre explicação cultural e análise formal é revelada por essa mutualidade. Aqui cabe uma ressalva ao pensamento de Tambiah (1985). O autor considera o comportamento cotidiano diferente do comportamento ritual. Não obstante, entende-se, com base em Goffman (2011), que tanto no cotidiano quanto nos eventos especiais o ritual é uma forma de comunicação simbólica. Significa que, por meio de atitudes condizentes com normas de cada ocasião social, ocorre o processo institucionalizado do ritual de interação.

No esforço de empreender uma análise de ações performativas realizadas no cotidiano como rituais apoia-se na teoria goffmaniana. A concepção de Goffman (1922-1982)<sup>9</sup> sobre a

---

<sup>9</sup> “Nesse sentido, encontram-se presentes no seu trabalho autores como Durkheim, Simmel, Radcliffe-Brown, Alfred Schutz, Talcott Parsons, Herbert Blumer, Everett Hughes” (MARTINS, 2008, p. 135).

interação *face-to-face* pode ser definida como sendo a que se refere a um conjunto de *eventos* (especiais) que ocorrem durante e devido à co-presença dos atores (GOFFMAN, 2011). O estudo da interação é uma investigação acerca das relações que constituem as ações das pessoas mutuamente em presença. Desse modo, um primeiro objetivo, ao observar essas interações, é descrever as unidades naturais de interação. Um segundo objetivo é descobrir a ordem normativa que prevalece entre essas unidades. Portanto, o estudo da interação “não é o indivíduo e sua psicologia, e sim as relações sintáticas entre os atos de pessoas diferentes mutuamente presentes umas às outras” (GOFFMAN, 2011, p. 10).

Por definição, os atores participam de situações sociais estruturadas normativamente movimentando seus corpos e utilizando seus instrumentos articulando aos instrumentos e corpos dos outros atores presentes. Através de uma comunicação *condensada* nas falas e na ação corporal pode-se retratar e representar uma lista heterogênea de símbolos, compartilhando apenas o fato de elas terem um significado em suas vidas. O termo *face*, neste sentido, pode ser entendido como o valor social positivo requisitado por um ator social mediante os atos que ele toma em relação a outras pessoas, em uma situação específica. É essencial as pessoas agirem com deferência entre si em contextos de interação *face-to-face*, a fim de se evitar o embaraço, isto é, ações indesejadas.

De acordo com o autor, toda pessoa vive em um ambiente no qual se realizam, cotidianamente, os encontros sociais. Nestes encontros, uma linha de ação é estabelecida pelo ator por meio de um padrão de atos, tanto verbais quanto não verbais (corporais) construídos, partilhados socialmente e com diferentes graus de *formalidade*. As ações desenvolvidas expressam a definição que o indivíduo tem da situação e *comunica* aos demais, ao mesmo instante em que constrói sua avaliação da outras pessoas. Contudo, há um conjunto de ações *estereotipadas* disponíveis socialmente para que o indivíduo possa selecionar aquelas condizentes com o andamento do processo institucionalizado de interação.

A teoria goffmaniana contribui com importantes elementos para se compreender a relação indivíduo e sociedade. O autor elaborou suas ideias incorporando e transformando criticamente as contribuições de autores sociais. Sua preocupação está no domínio das relações interpessoais, *face a face*, como forma de estudo analiticamente viável. Um domínio no qual pode ser intitulado de “ordem da interação” (GOFFMAN, 1983). A ordem

estabelecida dá o sentido de organização normativa, entretanto o indivíduo não aceita tacitamente o que é determinação social sem crer nela. Em seu entendimento, a ordem possui relação com elementos macrossociais, sinalizando, desse modo, o impacto direto das interações sobre as estruturas sociais.

As práticas sociais (rituais) têm história sendo sujeitas a mudanças substantivas no decorrer do tempo. Nesta direção, as alterações dos significados das práticas corporais indígenas não podem ser entendidas sem que se considerem as particularidades culturais do momento gerador. No entanto, a estrutura social não determina padrões culturais de apresentação nos encontros em co-presença, ela somente ajuda a selecioná-los dentro de um repertório disponível.

Embora considere que as regras de condutas conferem obrigações e expectativas em relação ao papel desempenhado pelo indivíduo, Goffman (2011) não entende as regras, as normas, os papéis ou qualquer aspecto estrutural como determinantes do comportamento humano. As regras sociais são criadas, mantidas e alteradas em decorrência da interação em co-presença, portanto as práticas sociais possuem certo grau de *redundância*. Não obstante, ao estudar os encontros sociais deve-se descrever as unidades de interação e, em seguida, descobrir sua ordem normativa. Na ordem da interação, “Emotion, mood, cognition, bodily orientation, and muscular effort are intrinsically involved, introducing an inevitable psychobiological element” (GOFFMAN, 1983, p. 3). Com essa noção, o autor contribui para identificar o corpo como elemento central nas relações sociais.

A partir das concepções apresentadas pelo autor infere-se que a vida social é composta de uma série de práticas sociais institucionalizadas e vivenciadas como rituais cotidianos. Elas distinguem entre si pela natureza, pela função, pelos espaços e grupos que as praticam, bem como, pelos graus de convencionalidade, rigidez, fusão e pela frequência temporal.

O estudo de rituais assume um especial significado teórico e, menos óbvio, *político*, quando transplantado dos estudos clássicos para o mundo moderno. Nessa transposição, o foco antes direcionado para um tipo de fenômeno considerado não rotineiro e específico, geralmente de cunho religioso, amplia-se e passa a dar lugar a uma abordagem que privilegia eventos que, mantendo o reconhecimento que lhes é dado socialmente como fenômenos especiais, diferem dos rituais clássicos nos elementos de caráter probabilístico que lhes são próprios (PEIRANO, 2000, p. 2).

De acordo com a autora, os antropólogos, inicialmente interessados na discussão relativa à magia, ciência e religião, no decorrer do tempo foram secularizando a noção de ritual. Estes passam a ser vistos como fenômenos “especiais e críticos *independentemente* de critérios de racionalidade, religiosidade e misticismo”, portanto os “rituais são um tipo especial de eventos, mas não qualitativamente diferentes daqueles considerados usuais. Sendo assim, o instrumental desenvolvido para analisá-lo pode ser reapropriado, como proveito, para exame dos eventos cotidianos” (PEIRANO, 2000, p. 48-49). Ainda, segundo a autora, os ritos como sistemas de comunicação simbólica, deixam de ser apenas a ação que corresponde a um sistema de ideias, conforme apregoava Lévi-Strauss. “Vivemos sistemas rituais complexos, interligados, sucessivos e vinculados, atualizando cosmologias e sendo por elas orientados” (PEIRANO, 2000, p. 12).

Entendendo cosmologia por um conjunto de concepções que classifica os fenômenos que compõem o universo, bem como as normas e os processos que o governam. Tambiah (1985) afirma que as principais noções cosmológicas da sociedade são seus princípios orientadores. Concepções que são constantemente usadas como parâmetro e são consideradas dignas de perpetuação relativamente imutável. Como tal, dependem das concepções da sociedade em questão, seus códigos legais, suas convenções políticas e suas relações sociais, assim como suas crenças religiosas relativas aos deuses. Portanto, entende-se que as relações sociais estabelecidas na performance ritual se manifestam fora de um espaço delimitado por um tempo próprio, penetra na vida ordinária das sociedades, colaborando para definir sua cosmologia e o estilo das diferentes culturas (CAILLOIS, 1994). Pois, a concepção política decorrente dos significados atribuídos aos seus rituais motiva a atualização de suas crenças, normas e códigos legais, isto é, de seu padrão cultural.

Compreende-se, com base nos autores citados que os rituais possuem uma dupla existência. Por um lado, enquanto uma realidade que representa simbolicamente o cosmos em um tempo legitimado tornando concretas hierarquias e relações sociais. Por outro lado, exerce uma coação ontológica e experiencial que leva à formalização de arquétipos cosmológicos através da performance de seus corpos. “As práticas ‘intangíveis’ de uma comunidade (ou performance) servem à estética vital, epistêmica, e funções sociais” (TAYLOR, 2008, p. 92). As práticas corporais se constituem como ação ritual performativa, pois, por meio de

linguagem corporal encenada, ou seja, uma ação corporal convencional, exercida dentro de um padrão cultural, os atores atribuem e inferem sentidos e significados próprios. Utilizando-se de múltiplos meios de comunicação, os participantes que experimentarem o evento intensamente transmitem conhecimentos aos demais do grupo. Por meio das ações rituais performativas determinados valores e conhecimentos são incorporados construindo a identidade étnica e influenciando o seu modo de representação do mundo.

Nas sociedades indígenas, o corpo é “fabricado” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) para assumir uma identidade coletiva, portanto, a noção de corpo difere-se da concepção ocidental na qual esse é entendido como um instrumento histórico de individualização da pessoa. Ao longo dos séculos, em diferentes sociedades, o ser humano criou a noção do “Eu”, logo são construções culturais variáveis. Na sociedade Bororo, o nome refere-se ao clã a qual o indivíduo pertence e define o papel que cada um desempenha na figuração do clã. Isto não significa que a pessoa seja um agregado de papéis sociais determinados pela estrutura social, pois a noção de pessoa parte das categorias de pensamento de cada grupo étnico. Assim como, povos nativos norte-americanos, os Bororo estabelecem trocas de direitos e deveres, trocas de bens, executam danças, cerimônias e obtêm privilégios, de acordo com as classes e os clãs ordenam as “pessoas humanas” (MAUSS, 2003). Todo indivíduo tem um nome clânico, o que lhe garante a produção de seu corpo e a perpetuidade de sua alma por meio dos seus rituais. Nestes grupos humanos:

A produção física de indivíduos se insere em um contexto voltado para a produção social de pessoas, isto é, membros de uma sociedade específica. O corpo, tal como nós ocidentais o definimos, não é o objeto (e instrumento) de incidência da sociedade sobre os indivíduos: os complexos de nominação, os grupos e identidades cerimoniais, as teorias sobre a alma, associam-se na construção do ser humano tal como entendido pelos diferentes grupos tribais. Ele, o corpo, afirmado ou negado, pintado e perfumado, resguardado ou devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas têm da natureza do ser humano. (SEEGER, DA MATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 13).

As culturas de diferentes povos indígenas são determinadas em contextos diferenciados, conforme sua localização no território brasileiro, e seu grau de contato com

outras culturas num dado momento histórico, conforme reforça Lévi-Strauss ao afirmar que “a originalidade de cada uma delas reside antes na maneira particular como resolvem os seus problemas e perspectivam valores” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 75). O corpo é o meio de o indígena identificar seu grupo e por ele ser identificado, uma vez que os valores, as crenças, as normas e os princípios que organizam a experiência social, nele estão incorporados. Suas ações não são nunca exatamente as mesmas, pois seus sentidos e significados são condicionados por um contexto social fundamentado por um sistema de classificação específico em cada etnia.

No pensamento mítico, a imagem, ou signo é algo concreto e assemelha-se ao conceito por seu poder de referência. O signo é o objeto significante e o conceito seu significado, por conseguinte, o corpo é um objeto de significação social. O corpo ao articular significados sociais e noções cosmológicas, ocupa posição central na organização social das sociedades indígenas. Sua “fabricação” está envolvida por aspectos mitológicos e cerimoniais, tornando-o o elemento estruturante destas sociedades. “Fica evidente, portanto, que o conjunto de posturas e movimentos corporais representa valores e princípios culturais” (DAÓLIO, 1995, p. 42). O corpo humano é “fabricado” com base em processos intencionais e periódicos. Essas atitudes que produzem mudanças no corpo – entendidas como práticas corporais – proporcionam outras de posição social e, por conseguinte, de identidade social. A fabricação do corpo é, portanto, intervenção consciente da cultura sobre o corpo humano, construindo a pessoa, modificando sua essência e se manifestando desde a gestualidade, até alterações na forma desse corpo.

Entende-se que a interação social fomenta relações nas quais os símbolos são criados, interpretados, compartilhados e alterados, em função de determinados interesses em contextos específicos. Nesse sentido, as práticas corporais são ocasiões sociais nas quais as condutas dos atores são desempenhadas a partir de regras estabelecidas culturalmente. Compreende-se, portanto, que as práticas corporais, em sua dinâmica, promovem interações entre indivíduos e contribuem para definir as relações sociais.

Nas sociedades indígenas existem diversas práticas corporais significativas, tais como, jogos, danças, lutas, furação de lábios e orelhas, escarificação, processos de reclusão, cortes de cabelos, pinturas corporais, bem como o uso de adornos, tais como os discos labiais e

auriculares que possuem simbolismo específico diante da diversidade cultural destes povos. Tais práticas são formas de representação da realidade fundamentada nos sentidos e significados específicos de cada cultura. Cultura aqui compreendida “como um conjunto de mecanismos simbólicos para o controle do comportamento” (GEERTZ, 1989, p. 64).

Entre os grupos indígenas do tronco linguístico Jê do Brasil Central, o dualismo característico entre a esfera privada e pública evidenciada pela estrutura das aldeias (periferia vs. centro), também repercute na corporalidade destes índios. “Aspectos internos, ligados ao sangue e ao sêmen, à reprodução física, e aspectos externos, ligados ao nome, aos papéis públicos, ao cerimonial – ao mundo social, enfim (expressos na pintura, ornamentação corporal, canções)” (SEEGER, DA MATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 21).

As práticas corporais indígenas, não podem ser vistas como algo estanque no tempo, pois são constantemente recriadas pelo grupo que lhes proporciona o sentido de continuidade, transmitindo-as de geração em geração. Compreender a dinâmica do objeto de estudo – práticas corporais – requer focá-lo enquanto um conjunto de práticas sociais historicamente construídas pelos atores sociais em contextos particulares. Sendo assim, no processo de (re)significação destas práticas, deve-se levar em consideração as diferentes experiências vivenciadas pelos atores envolvidos. Práticas nas quais os corpos dos indivíduos são elementos centrais e, em interação, servem como meios de expressão relevantes para a interpretação das relações políticas nestas sociedades.

O corpo aparece como o núcleo da interação entre os indígenas em suas aldeias, entre indígenas de distintas etnias, mas, também destes com os não-índios no âmbito das relações interétnicas. Torna-se profícuo compreender que, no caso das interações interétnicas, as práticas corporais realizadas por grupos distintos dentro de um mesmo contexto social possuem uma relação de interação e conflito, na medida em que põe em confronto, diferentes cosmovisões. Durante a performance cultural os corpos dos atores expressam conhecimentos, sentimentos e técnicas, revelando dominação e resistência.

As práticas corporais assumem uma forma cultural ordenada, constituído de elementos de repetição e alternância. Trata-se de uma ação ritual moldada e direcionada com o objetivo da comunicação mediada entre os agentes, níveis, domínios culturalmente distintos e o evento. No entanto, considera-se que o indivíduo tem controle sobre suas ações e age a partir do que

percebe no campo situacional que envolve disputa de poder. Como nos jogos, os indivíduos nos rituais têm possibilidade de escolha, para decidir entre realizar ou não uma ação. A conduta dele irá decorrer da avaliação que o mesmo faz em relação aos riscos e às oportunidades que a situação permite. No entanto, por ser uma ação que ocorre em ocasiões sociais com diferentes graus de formalidade, o propósito do jogo ritual é preservar a linha de ação contra algo imperdoável normativamente.

Ao passo que, o ritual é “jogado” por meio de ações convencionalizadas, os jogos, de modo geral, são “ritualizados”, pois, “um jogo oferece um resumo simbólico dos dramas e das etapas que marcam a existência” (SEGALEN, 2002, p. 76). A performance ritual proporciona a constituição de identidades que garantem determinados papéis sociais e, assim, estabelece relações políticas com base na hierarquia do grupo. Neste sentido, o ritual é a encenação do “jogo” político, isto é, uma sequencia de ações realizadas em um campo constituído de regras no qual os atores se comportam de acordo com determinados interesses.

Neste sentido, entende-se que os jogos e as danças indígenas são produtos da história de cada sociedade, mas também fazem parte de processos culturais intersubjetivos nos quais os indivíduos reafirmam seus interesses, objetivos e desejos. Não obstante, as estruturas subjetivas e objetivas orientam as práticas sociais e as representações dos atores, possibilitando uma gênese social dos pensamentos constitutivos do *habitus* (BOURDIEU, 1990). Trata-se, portanto, de um sistema de disposições geradoras de estratégias condizentes com os interesses objetivos dos atores. São disposições que se encarnam no corpo de forma durável por meio destas práticas sociais. O *habitus* social age como o controlador externo do comportamento das pessoas. É um produto da história das práticas sociais, proveniente de tensões e que é revelador da estrutura social. Portanto, por meio do conceito de *habitus* se podem notar as ações dos atores no jogo ritual.

No jogo se combinam ideias de limite, liberdade e criação, balizadas por regras e convenções que devem imperar e serem respeitadas de maneira inapelável. Nessa ótica, um conjunto de restrições é acordado e aceito por todos os jogadores, voluntariamente, para que uma ordem seja estabelecida, sem a presença obrigatória de um indivíduo que faça cumpri-las. Neste ínterim é permitido inventar dentro dos limites consentidos, casos em que são

desenvolvidas a liberdade de criação e o protagonismo do sujeito junto ao seu grupo. No jogo há uma relação dialética entre estes opostos: liberdade e limite.

Huizinga (2008), ao elencar as características do jogo, assevera: “o jogo é uma função significativa, isto é, encerra um determinado sentido” (p. 3). Segundo o autor, o jogo induz à criação de figuras, símbolos e materiais necessários à sua prática. Nele estruturas abstratas são produzidas possibilitando o aprimoramento de habilidades físicas e intelectuais e o desenvolvimento de atitudes psicológicas que contribuem para a vida em sociedade e para a continuidade de uma cultura. Neste sentido, esta prática corporal contribui para a estruturação das instituições que ordenam a sociedade.

Caillois (1994) compreende a importância da análise original feita por Huizinga (2008) em *Homo Ludens*, sobre as características fundamentais do jogo que demonstram sua importância para o desenvolvimento da civilização, porém considera que esse estudo deixa lacunas no que diz respeito à classificação dos jogos e sua relação com o aspecto econômico das sociedades. O autor observa o estudo de Huizinga (2008) como uma investigação sobre a origem do espírito dos jogos regulamentados, excluindo de sua análise as diferentes atitudes psicológicas manifestadas em determinados tipos de jogos. Caillois (1994) entende a capacidade de o jogo contribuir para a construção de uma ordem social, no entanto sua função social tem sido modificada no percurso da história, principalmente durante o desenvolvimento da sociedade moderna. Neste ínterim, ocorreu a alteração dos significados de distintas práticas corporais que foram despojadas de sentido religioso. Entretanto, ambos os autores deixam claro que o jogo é um universo simbólico que desempenha funções sociais.

Na obra *Los juegos y los hombres: la máscara y el vértigo*, Caillois (1994) procura fazer uma classificação dos jogos, tendo em conta a atitude que deve ser exigida de seu praticante, propondo distingui-los com base em quatro categorias fundamentais, a saber: a competição (*Agon*) e a vertigem (*Ilinx*) que prosperam nas sociedades ocidentais enquanto o acaso “sorte” (*Alea*) e a imitação “representação” (*Mimicry*) são valorizadas nas sociedades tradicionais. Cada uma dessas categorias é regida por dois princípios essenciais de diferentes maneiras de jogar: o princípio da diversão, da livre improvisação, denominado pelo autor de *Paidia*, e o princípio oposto e complementar a essa espontaneidade, que é do regulamento, da normatização, denominado *Ludus*, ou seja, a necessidade de convencionalismos arbitrários.

Neste entendimento, os jogos possuem diferentes graus normativos (*Ludus*) que disciplinam e enriquece as livres manifestações (*Paidia*). Tais princípios estão presentes em todos os jogos; no entanto, existem jogos em que há prevalência de um em relação ao outro. A liberdade e a espontaneidade são encontradas com maior evidência nos jogos mais simples, porém permanecem presentes nos jogos mais complexos. Já as regras e a rigidez são inseparáveis quando os jogos assumem caráter institucional, fazendo parte de sua natureza.

Pode-se afirmar que todas as sociedades possuem jogos, sejam eles competitivos, de representação, de vertigem ou de azar, cada um com regras de alta ou baixa complexidade. Nesta direção, o futebol é um jogo de competição que institucionalizado possui um alto grau normativo. Todavia, quando vivenciado no cotidiano pode apresentar um grau maior de liberdade. A dança, assim como o futebol, por esta análise é considerada um jogo, porém, de representação. Portanto, o primeiro é *Agon* e possui um forte grau de *Ludus*, enquanto a dança é *Mimicry* com diferentes níveis de *Paidia*. Por meio de ambos os índios Bororo representam valores, normas, sentimentos e conhecimentos de sua sociedade, bem como os contestam. Tais práticas corporais compartilhadas nas aldeias contribuem para a manutenção de uma ordem social, ao mesmo tempo em que é um tempo e um espaço para compreendê-la, interpretá-la, constata-la e transformá-la. É um momento liminar em que os participantes exercem a criatividade de recriar uma ordem estabelecida em um tempo e espaço distinto do tempo e espaço da vida “real”.

Os jogos são rituais e engendram uma coerção social que determinam posições sociais e as relações de poder e solidariedade, ao passo que os conhecimentos e sentimentos são partilhados durante a performance, penetrando na vida ordinária das sociedades e colaborando para definir sua cosmologia. Portanto, na análise dos rituais enquanto jogos políticos deve-se atentar para a combinação entre a estrutura semântica e pragmática dos mesmos, evidenciadas por meio dos corpos dos participantes. Por este ponto de vista, torna-se imprescindível compreender o processo de interação interétnica a partir da perspectiva dos agentes sociais envolvidos, ou seja, da exegese nativa (TURNER, 1974, p. 29), buscando a explicação no modo em que os participantes interpretam, reafirmam ou alteram os sentidos das práticas. Por outro lado no contexto contemporâneo, depara-se com um processo de mundialização da cultura (ORTIZ, 2006) do qual as práticas corporais se fazem presentes. Processo este que se

reproduz e se desfaz incessantemente aparecendo no cotidiano dos agrupamentos humanos em meio a interesses e disputas divididas pelos atores sociais. Nesta situação, valores e padrões culturais de uma totalidade complexa entranham-se nos hábitos, comportamentos e valores de diferentes grupos, alterando os sentidos e significados de suas práticas sociais. O processo de significação das práticas corporais indígenas as trocas simbólicas possuem um papel fundamental e, neste âmbito, observa-se a influência do processo de Mundialização/Ocidentalização da cultura no cotidiano das sociedades indígenas estabelecendo modos de representação do mundo.

Com essa compreensão nota-se que as comunidades indígenas que ocupam um espaço localizado no território nacional brasileiro, apesar de possuírem estruturas sociais específicas, estão imersas em uma rede de relações na qual processos locais, nacionais e globais interferem-se mutuamente. Contudo, propõe-se a observar as práticas corporais – futebol e danças – vivenciadas pelos Bororo da aldeia Meruri como “ações rituais performativas” (TAMBIAH, 1985), isto é, ações que seguem comportamentos padronizados com diferentes graus de formalidade, sendo repetidas de tempos em tempos. Sua realização possibilita uma comunicação na qual a linguagem encontra-se condensada nos corpos dos participantes. Dessa forma, o foco da análise converge para a compreensão dos sentidos e significados, bem como dos modos de relacionamento político promovidos pela realização dos rituais em distintos contextos de interação interétnica nos quais este grupo está envolvido.

Portanto, as ações rituais foram objetos de análise a fim de se entender o processo ritual no qual questões políticas, econômicas e socioculturais estão inter-relacionadas, fomentando relações sociais das quais emergem os sentidos e os significados das práticas corporais. Parte-se da concepção de que a significação das práticas corporais indígenas ocorre na medida em que estas são realizadas em diferentes cenários e com diferentes atores em co-presença (GOFFMAN, 2011). Parte-se do pressuposto de que as relações sociais estabelecidas nos diferentes contextos de realização dos rituais proporcionam aos atores sociais envolvidos atribuírem diferentes significados às práticas corporais.

## Aspectos Metodológicos: o pesquisador no campo

O ponto de partida metodológico foi a interação entre o pesquisador e os sujeitos da pesquisa, isto é, os “nativos em carne e osso” (FONSECA, 1999, p. 58). Na pesquisa empírica, procurou-se entender o campo, isto é, situar o grupo em um contexto histórico e social, para, a partir de então, estabelecer um diálogo com interlocutores que possuem representatividade e que foram categorizados de acordo com sua posição social na comunidade. Com a imersão em diferentes cenários nos quais os Bororo atuaram, obteve-se informações relevantes para a compreensão da subjetividade, considerando-se as assimetrias existentes entre a maneira de ver as coisas do pesquisador e a dos sujeitos investigados. Porém, em uma situação inicial de estranhamento, teve-se que familiarizar com a diferença. Explica-se, como o procedimento metodológico se desencadeou.

O primeiro contato do pesquisador<sup>10</sup> com este grupo étnico ocorreu durante a realização da IX edição dos Jogos dos Povos Indígenas, em 2007, nas cidades de Recife e Olinda, em Pernambuco. Naquela oportunidade, observou-se que as práticas corporais – o futebol e as danças – apresentadas pelas diferentes etnias indígenas passaram por um processo de normatização adequando-se à proposta do evento e, assim sendo, foram (re)significadas. Dentre os povos que se destacaram ao olhar do pesquisador naquela edição dos *Jogos Indígenas* estava a etnia Bororo, que havia participado de todas as edições deste evento. Naquela oportunidade, especificamente, este grupo étnico se apresentou em todas as atividades, demonstrando compreender o processo de normatização de suas práticas corporais estimulado pelo contexto de realização. Desta investigação, resultou a dissertação intitulada: “Esporte e Cultura: esportivização de práticas corporais nos Jogos dos Povos Indígenas”<sup>11</sup> apresentada ao Programa de Pós-graduação da Faculdade de Educação Física da Universidade de Brasília.

---

<sup>10</sup> Pós-graduação strictu sensu em nível de mestrado do PPG da Faculdade de Educação Física da Universidade de Brasília (2006-2008).

<sup>11</sup> Dissertação premiada no 2º Prêmio Brasil de Esporte e Lazer de Inclusão Social, organizado pelo Ministério do Esporte. 1º Colocado Categoria: Dissertação Centro-Oeste.

A fim de compreender a complexidade da cultura deste povo, expressa no evento por meio da performance de seus corpos, realizou-se um levantamento bibliográfico acerca da etnia Bororo. A partir dos estudos clássicos, identificou-se a estrutura social e da aldeia, aspectos mitológicos, os rituais, bem como, as suas práticas corporais tradicionais. Então, dois anos após o primeiro contato, o pesquisador voltou a encontrar um grupo de índios Bororo, novamente em uma edição dos Jogos dos Povos Indígenas. A X edição dos *Jogos Indígenas* foi realizada entre os dias 31 de outubro e 7 de novembro de 2009, na cidade de Paragominas, no Pará. Naquele momento, o objetivo foi estabelecer uma relação de confiança entre pesquisador e o grupo pesquisado, de modo a entender como se instituía a relação entre os Bororo e destes com os não-índios em um cenário no qual os indígenas são os atores protagonistas de um espetáculo. Naquela ocasião, pôde-se apreender a complexidade da cultura Bororo a partir do convívio diário que o pesquisador estabeleceu com os Bororo que representavam a etnia no evento e, desse modo, constituir uma relação mais próxima aos indígenas.

Convivendo com cerca de 40 Bororo da TI Meruri em um contexto de interação interétnica, pôde-se observar jogos e danças por eles realizadas que posteriormente foram selecionadas dentro de um rol de práticas e tornaram-se objetos de análise. No decorrer do evento e a partir das conversas informais com os indígenas, notou-se o interesse que os Bororo têm pelo futebol, prática corporal inserida no contexto da aldeia Meruri pelos não-índios que lá se fixaram. A partir de então, procurou-se acompanhá-los durante as partidas de futebol realizadas no contexto dos Jogos dos Povos Indígenas, a fim de entender os sentidos e significados que esta prática moderna possui para este grupo. Neste evento, mais precisamente no dia dos finados, os Bororo apresentaram o “Canto Maior” *Roia Kurireu* e a dança que o acompanha. Nesta edição, estes indígenas também apresentaram a dança *Kaiwo*. Trata-se do canto e de danças fúnebres vivenciadas nos rituais desta etnia e que pela primeira vez foi apresentado fora de seu contexto tradicional. A dança foi registrada em aparelho de áudio visual, suscitando o seguinte questionamento: qual o sentido da apresentação da dança que compõe o funeral Bororo em um cenário de interação interétnica?

De modo a aprofundar o conhecimento sobre as condições de vida atual dos índios Bororo, o pesquisador participou, em 2010, do III Simpósio de Cultura Corporal e Povos

Indígenas e do Seminário de Práticas Corporais e Educação Intercultural. Este evento foi organizado pelo Núcleo de Estudos sobre Corpo, Educação e Cultura – COEDUC/UFMT do qual o mesmo é integrante. Naquela oportunidade, foi apresentado pelo Professor Bororo da Secretaria de Estado de Educação do Mato Grosso – SEDUC/MT, o projeto: “Encontro de Educação e Saúde Bororo” com vistas a lidar com a problemática do alcoolismo entre os indígenas desta etnia. Pôde-se, desse modo, compreender a dimensão e as consequências que esta patologia social adquire no contexto histórico deste povo. Dentre as consequências deste problema social está a limitação à participação de jovens da Aldeia Meruri em funerais<sup>12</sup>, que são realizados em outras aldeias, devido à proibição dos pais pelo excessivo consumo de bebidas alcoólicas nessas cerimônias.

A partir de então se objetivou analisar o modo como se desenvolvia a interação entre os Bororo e, destes com os não-índios, por meio das práticas corporais – futebol e danças – realizadas na aldeia Meruri. O intuito foi compreender os sentidos e significados que o futebol e as danças tradicionais assumem na contemporaneidade brasileira, a partir da descrição e interpretação do processo de realização dos rituais. Nesta direção, empreendeu-se um estudo de caráter sociológico e com abordagem qualitativa que teve como foco de investigação os rituais e as práticas corporais Bororo, nomeadamente da comunidade que habita a TI Meruri em Mato Grosso.

Por se tratar de pesquisa envolvendo seres humanos, sendo estes pertencentes a uma comunidade indígena, a investigação foi orientada eticamente pelas diretrizes e normas contidas na Resolução 196 da Comissão Nacional de Saúde do Ministério da Saúde – CNS/MS. Portanto, compreendendo a pessoa indígena em sua totalidade, respeitando sua dignidade e autonomia e defendendo-as em sua vulnerabilidade, optou-se por não mencionar o nome dos partícipes, mesmo que alguns deles demonstrassem interesse. Respeitar os indígenas em sua totalidade envolve uma deferência em relação ao seu corpo, ao seu território e a sua cultura que constituem seu patrimônio material e imaterial. A pesquisa em que se utilizou as técnicas da observação e da entrevista não acarretou qualquer risco ou prejuízo ao grupo ou, ainda, à dimensão física, psíquica, moral, intelectual, social, cultural ou espiritual do indígena que participou.

---

<sup>12</sup> Os Funerais Bororo não são realizados nesta aldeia em virtude a presença dos missionários salesianos.

A entrada na Terra Indígena Meruri para a realização da observação, bem como para a aquisição de depoimentos para fins científicos e para o registro de imagens e fotografias que tiveram o intuito de capturar elementos mais precisos para o detalhamento minucioso das manifestações culturais selecionadas, respeitou as normas regulatórias contidas na Portaria nº 177/PRES/ Fundação Nacional do Índio – FUNAI, de 16 de fevereiro de 2006, que dispõe sobre os direitos autorais e direito de imagem de registros das manifestações culturais e de pessoas indígenas. Este procedimento foi seguido com propósito de respeitar os valores, criações artísticas com base em seus direitos autorais e de imagem. Destarte, a autorização<sup>13</sup> de pesquisa em Terra Indígena foi emitida pelo órgão competente, após análise do projeto realizada pela Coordenação do Programa de Pesquisa em Ciências Sociais Aplicadas e Educação – COSAE do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq.

Na aldeia Meruri/MT, a liderança indígena (cacique), representante da comunidade, assinou uma Carta de Anuência na qual foram explicitados os objetivos da pesquisa, bem como os direitos que lhes são garantidos. Sua assinatura aprovou a realização dos procedimentos metodológicos da pesquisa junto à comunidade da aldeia Meruri. Então, em 2011, foi realizada a primeira ida à aldeia Meruri. A estadia na aldeia foi definida após o contato com a liderança local cuja comunicação é facilitada pelo domínio da língua portuguesa. Os recursos financeiros para deslocamento até a aldeia e alimentação no local, bem como os recursos tecnológicos foram disponibilizados pelo pesquisador, evitando gerar ônus financeiro a esta comunidade.

Acolhido por uma família da aldeia e alojado na sede da Associação Cultural CIBAE, pôde-se vivenciar o cotidiano da comunidade e observar as relações estabelecidas entre indígenas e os missionários salesianos, bem como rituais festivos, cristãos e tradicionais realizados naquele contexto. Vivendo durante 20 dias entre os Bororo em seu território tradicional, evidenciou-se, também, a relação entre a espiritualidade, a organização social, política e econômica da comunidade e as práticas corporais vivenciadas no cotidiano da aldeia. A observação forneceu informações pertinentes do grupo estudado e proporcionou a aquisição

---

<sup>13</sup> Processo nº 31145/2011. “Não inclui cessão de uso de imagem e som de voz dos índios, nem de acesso ao conhecimento tradicional associado à biodiversidade”.

de dados relevantes à análise, isto é, de elementos que permitissem a compreensão dos sentidos das ações dos indivíduos nas interações desenvolvidas pelo grupo. A observação, neste caso, foi sistematizada com base nos conhecimentos teóricos obtidos por meio da pesquisa bibliográfica, com o intuito de guiar o olhar do pesquisador no campo. Compreende-se, contudo, que este procedimento investigativo proporcionou a interação face a face entre o pesquisador e os sujeitos investigados. Este fato, por conseguinte, proporcionou mudanças tanto em um quanto no outro, pois o pesquisador compartilhou sentimentos e interesses com os indivíduos do grupo. Todavia, como cientista social, procurou-se manter um distanciamento em relação aos valores do grupo de modo a evitar “riscos de obliteração de percepção” e “vieses na interpretação dos dados” (HAGUETTE, 1999, p. 72).

Naquela ocasião, ocorreu um evento em comemoração ao “Dia do Índio” na aldeia Meruri. Esta festividade foi composta por jogos – jogo da onça, arco-e-flecha e voleibol – e pela dança *Jure* realizada apenas pelas crianças e pelos jovens. Apesar de não fazer parte da programação do evento, percebeu-se que o futebol é a prática corporal vivenciada com maior frequência no cotidiano da aldeia Meruri. Participando de jogos de futebol entre os homens e/ou mulheres Bororo de todas as idades, notou-se importância deste jogo para a constituição da identidade étnica na contemporaneidade. A relevância social do futebol pôde ser notada a partir da estrutura atual da aldeia que comporta em seu espaço físico, campos de diferentes dimensões e uma quadra de esportes cimentada. Alguns dias após a festividade foi realizado um Casamento Tradicional Bororo o qual foi encerrado com a dança *Jure*. Porém, desta vez, a performance foi realizada pelos adultos e pelos familiares que compõem os clãs dos noivos, *Paiwoe* e *Baadojeba*. Ainda durante este período notou-se a realização de cerimônias cristãs, tais como: a Missa do Lava Pés, a Procissão de Ramos e a Encenação da Via Sacra.

Ainda durante o ano de 2011, voltou-se a contatar um grupo de índios Bororo da TI Meruri, desta vez na XI edição dos Jogos dos Povos Indígenas, realizada entre os dias 5 e 12 de novembro, na cidade de Porto Nacional no estado do Tocantins. Já com uma relação harmoniosa estabelecida com o grupo investigado, procurou-se, naquela ocasião, realizar observações dos momentos que precediam e sucediam as performances culturais e, desse modo coletar informações que indicassem os sentidos que estas práticas assumiam naquele cenário. Neste evento, ao fazer parte como voluntário da comissão de avaliação dos *Jogos*

*Indígenas*, o pesquisador realizou entrevistas com os Bororo com o intuito de compreender aspectos relacionados às práticas corporais desta etnia. O futebol, durante o evento, foi praticado pelos homens e pelas mulheres, sendo que elas chegaram ao jogo final alcançando a segunda colocação entre as 30 etnias participantes.

Nesta edição foram identificadas outras práticas corporais desta etnia, sendo registradas em aparelho de áudio e vídeo. A dança *Toro* que também compõe o ritual do funeral Bororo foi realizada naquele contexto, confirmando que estas práticas corporais vêm sendo (re)significadas para serem apresentadas em eventos interétnicos (GRANDO, 2004). Nesta ocasião, esta prática tradicional foi apresentada por aproximadamente 20 Bororo para um público composto por indígenas de outras etnias e não-índios de diferentes cidades do mundo. Notou-se uma grande preocupação das lideranças Bororo em seguirem as normas culturais que dizem respeito a sua realização, no entanto, houve uma adaptação ao contexto do evento. Neste sentido, os indígenas seguiram os procedimentos corporais desta prática conforme a realizam no ritual do funeral, (re)significando-a.

Os Bororo participantes do evento apresentaram a consciência de que este momento configurava-se como uma performance cultural, contudo a demonstração de sua cultura deveria ser bem realizada. Neste contexto, ser “bem realizada” significou seguir determinados comportamentos tradicionais associados às danças, valorizando a estética expressa em seus corpos (a exemplo do corte de cabelo das mulheres que queriam “mostrar ao mundo” as características culturais por meio do corpo). Dessa forma, os Bororo reafirmaram sua identidade diante de um público diversificado. Neste sentido, entende-se que o evento merece acentuada atenção, na medida em que se coloca como meio de transmissão dos conhecimentos tradicionais, sendo estruturado por valores modernos para promover a interação interétnica.

A fim de compreender os sentidos e significados destas práticas – futebol e as danças – no cotidiano, bem como em eventos especiais realizados na aldeia Meruri, nos quais as relações sociais são estabelecidas com índios e não-índios foi efetivada a segunda ida à aldeia Meruri. Esta imersão ocorreu durante três semanas em 2012 e serviu para a realização de entrevistas livres, sendo que nesta oportunidade os entrevistados receberam o Termo de Consentimento Livre que esclareceu o propósito da pesquisa, seus métodos e os direitos dos participantes. Sua assinatura autorizou a utilização do depoimento como fonte de análise,

salvaguardando a sua identidade, pois optamos por não revelar os nomes dos colaboradores como meio de não proporcionar o risco de constrangimento do participante perante a comunidade.

A investigação em Meruri propiciou a obtenção de depoimentos dos indivíduos da aldeia possibilitando reconstruir o passado desta comunidade e, deste modo, compreender o sentido e significado que as práticas possuíam e que assumem na atualidade. Entende-se que os depoimentos dos indígenas foram importantes para fornecer elementos empíricos que permitiram interpretar a atualização ou a (re)significação das práticas em estudo. Na análise, atentou, sobretudo, às questões pertinentes aos objetivos da pesquisa, eliminando aquilo que escapasse à proposta do estudo.

As entrevistas foram realizadas com as lideranças da etnia (cacique e lideranças culturais), com um professor indígena, com os atores das expressões corporais e com missionários salesianos que possuem contato com a comunidade. Ao todo foram realizadas 13 entrevistas com 11 indivíduos, totalizando 318 minutos e 12 segundos. A técnica da entrevista, segundo a autora, requer cuidados por parte do pesquisador. Essa técnica “pode ser definida como um processo de interação entre duas pessoas na qual uma delas, o entrevistador, tem por objetivo a obtenção de informações por parte do outro, o entrevistado” (HAGUETTE, 1992, p. 86). A dificuldade posta, está nos diferentes horizontes semânticos dos sujeitos envolvidos, neste sentido, uma postura ética de quem conduz a entrevista deve prevalecer para compreender os significados das falas a partir da exegese nativa.

Durante os dias na aldeia Meruri/MT, observou-se o desenvolvimento das relações interétnicas que os Bororo mantêm em seu território tradicional. Mais uma vez verificaram-se rituais cristãos, tais como: a Missa dos Mártires de Meruri e a cerimônia de recepção da Cruz da Jornada Mundial da Juventude na qual foi observada, mais uma vez, a dança *Jure*. No diário de campo fez-se o registro escrito detalhado das práticas corporais observadas durante o período em que se esteve presente no local, bem com das relações estabelecidas entre os indígenas e, destes com os não-índios. Desse modo, as notas de campo complementadas com as entrevistas auxiliaram na compreender dos sentidos e significados que as práticas corporais possuem para os Bororo de Meruri na contemporaneidade brasileira.

A análise das práticas corporais Bororo, como rituais que promovem relações interétnicas, levou em consideração as assimetrias entre o sistema econômico, político e cultural dos grupos envolvidos em cada contexto estudado. Partiu-se do pressuposto de que os processos rituais realizados em diferentes contextos proporcionam relações sociais nas quais aos atores envolvidos atribuem diferentes sentidos e significados às práticas corporais. Entendendo que os sentidos que as práticas corporais – futebol e danças – dos Bororo assumem em diferentes contextos na contemporaneidade, devem-se às alterações ocorridas no padrão cultural deste povo decorrente do longo período de contato interétnico. Contudo, aponta-se uma tendência de as práticas corporais vivenciadas pelos indígenas das sociedades pertencentes à etnia indígena Bororo, especialmente da aldeia Meruri, assumirem diferentes sentidos em contextos políticos de interação.

Entende-se que as práticas corporais constituem os sistemas rituais em que se manifestam cosmovisões e que estas perfazem uma ação política na relação entre os indígenas e destes com não-índios. Neste sentido, acredita-se que as ações rituais realizadas pelos Bororo na contemporaneidade se fundamentam nas performances de seus corpos, bem como, na valorização de seus patrimônios culturais e na afirmação de sua identidade étnica. A análise em questão teve o intuito de construir uma leitura da realidade, uma forma de percepção do real. Na análise interpretativa, o momento de textualização, de construção de uma descrição, no qual o pesquisador coloca suas reflexões em forma escrita é muito complexo e delicado. Trata-se de trazer a vida de outros para o papel, portanto, deve-se assumir a ética como princípio, para o desenvolvimento do seu trabalho.

A pesquisa é descritivo-interpretativa, pois se reconhece que não há descrição sem interpretação e, considera-se que o conceito de interpretação abarca outros dois conceitos: o de explicação e o de compreensão. Explicativa, no sentido de estar “voltada para a identificação de regras e de padrões suscetíveis de um tratamento proposicional”. Compreensiva, por voltar-se “para a apreensão do campo semântico em que se movimenta uma sociedade particular” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998, p. 101). Esta última, de concepção hermenêutica, foi realizada frequentemente durante a observação. A interpretação dos sentidos e dos significados das práticas corporais Bororo se deu, portanto, por meio da observação e análise dos depoimentos que informaram as relações sociais estabelecidas nos processos rituais. A

interpretação visa a fornecer elementos para a produção do conhecimento científico que apropriado pela sociedade possa contribuir para a diminuição dos preconceitos e das intolerâncias em relação aos indígenas.

O estudo mostrou-se relevante por possibilitar a construção de um olhar sobre as manifestações culturais dos povos indígenas habitantes do território brasileiro e, desse modo, contribuir para a qualificação da produção do conhecimento acerca das práticas corporais – jogos e danças – da comunidade Bororo da aldeia Meruri. A socialização do conhecimento científico também é importante, visto que sua disseminação no meio acadêmico, assim como, entre a população em geral, pode contribuir para a superação dos problemas sociais enfrentados por esta comunidade.

Nessa direção almeja-se colaborar para o reconhecimento das práticas corporais – danças – indígenas pelo Estado e pela sociedade fornecendo subsídios teóricos para a formulação de políticas públicas direcionadas aos povos indígenas que habitam o espaço geográfico brasileiro. Contudo, tem-se como expectativa cooperar para o aumento no número de pesquisas das áreas relacionadas e com publicações em revistas indexadas, assim como, contribuir com materiais que possam também subsidiar a implementação de políticas públicas direcionadas às comunidades tradicionais, valorizando os saberes e práticas corporais dos povos nativos do Brasil. O saber sistematizado deve orientar a formulação e implementação de políticas públicas dirigidas aos povos indígenas, promovendo benefícios que perdurem nestas comunidades e que respeitem as pautas de reivindicação de cada grupo étnico.

A intenção é de contribuir com a produção do conhecimento sobre o corpo e as práticas corporais, compreendendo, estas como ações performativas que constituem rituais do povo Bororo. Enquanto práticas corporais constituintes de rituais – expressões ou linguagens – que são historicamente construídas e reconstruídas pelos seus praticantes, sendo inseridos e excluídos elementos conforme a intenção dos agentes nelas envolvidos. Entende-se, contudo, que a interação fomenta relações sociais, em que as categorias são criadas, interpretadas, compartilhadas e alteradas em função de interesses coletivos. Os significados sociais que emergem destas relações são incorporados, isto é, o corpo, ponto de convergência entre o natural e o cultural, é uma matriz de significados que podem ser compreendidos por meio da análise das performances culturais.



Os *Boe*<sup>14</sup> foram denominados pelos não-índios como Bororo. Esta palavra que significa pátio, também é o nome de um herói antepassado do grupo e era frequentemente pronunciada pelos indígenas em seus cantos e ouvida pelos bandeirantes na época dos primeiros contatos com não-índios. Os Bororo viviam principalmente da pesca, caça, coleta de frutas e dos produtos de pequenas roças de milho, mandioca e fumo. Alguns aspectos da personalidade dos índios Bororo de Meruri foram apresentados por Ochoa Camargo (2001, p. 20) os quais são: o modo de inserção no mundo, na natureza, a importância das matas, das águas e das práticas para sua vida. A busca pelo equilíbrio da natureza, os cuidados com os alimentos, a preocupação com a comunidade, o acolhimento que proporcionam aos visitantes, mas também a insegurança diante dos missionários, a atração pela bebida alcoólica, as frustrações com as mudanças ocorridas em seu modos de vida.

No entanto, muitas alterações ocorreram na organização social, na cultura, nos sistemas político e econômico desenvolvidos nas aldeias Bororo, principalmente naquelas onde ocorre uma longa e intensa relação com não-índios. Segundo Colbacchini e Albisetti (1942) a descoberta de jazidas de ouro às margens do rio que banha a cidade de Cuiabá estimulou a permanência dos ditos “civilizados” nesta região, separando os Bororos em Orientais e Ocidentais, considerados extintos na atualidade.

O contingente populacional deste povo sofreu uma drástica redução, resultado dos efeitos danosos promovidos pelas relações interétnicas estabelecidas há, aproximadamente, três séculos. Estas relações se desenvolveram de maneira assimétrica sendo marcadas por práticas de guerra, surtos de epidemias, a introdução de bebidas alcoólicas e suas consequências, além da diminuição e substituição de recursos alimentícios devido à redução de seu território e a adoção de regras de trocas econômicas advindas do sistema capitalista de produção e consumo.

Darcy Ribeiro (1970) analisou o censo de 1932 realizado pelo Serviço de Proteção aos Índios – SPI no povoado de São Lourenço e no posto Córrego Grande e indicou o alto grau de vulnerabilidade dos Bororo que, segundo o autor, encontravam-se em uma etapa do processo de extinção. Naquele momento os índios da etnia Bororo totalizavam 316 indivíduos, sendo

---

<sup>14</sup> Outros nomes aparecem na literatura em referência a este povo, tais como: Araripoconé, Araés, Cuiabá, Coxiponé, Bororos Aravirá, da Campanha ou Cabaçais, Coroados e Porrudos. (BORDIGNON, 1986, p. 1).

que a densidade demográfica apresentava uma população de mais de 50% de índios acima dos 30 anos e apenas 18,4% menores de 20 anos. A situação se agravava devido à alta taxa de mortalidade infantil e as práticas culturais de infanticídios realizadas por esta etnia indígena (RIBEIRO, 1970, p 329).

Todavia, a partir da década de 1970, época em que os povos indígenas passaram a receber assistência à saúde de forma sistemática e a se organizar a fim de reivindicarem seus direitos em relação ao território, iniciou-se um processo de crescimento populacional deste grupo. Viertler (1991, p. 11) apontou um contingente populacional de setecentos indígenas Bororo, dados que correspondiam aos apresentados por Serpa, em 1988, reproduzidos por Bordignon (2001, p. 47). Este último apresenta, no mesmo quadro, um número de 914 indivíduos que habitavam as aldeias da etnia Bororo em 1994. Estes levantamentos nos indicam um crescimento progressivo do grupo populacional das aldeias Bororo. Na atualidade, os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2010)<sup>15</sup>, indicam que 2.348 indígenas Bororo vivem em aldeias ou no meio urbano próximos a elas e fazem parte dos 0,4% da população brasileira que se declara indígena. São 896,9 mil indígenas que pertencem a 305 etnias e falam 274 idiomas (BRASIL/IBGE, 2012, p. 6).

Tronco linguístico, família linguística, etnia ou povo	Pessoas indígenas		
	Total	Sexo	
		Homens	Mulheres
<b>Total</b>	<b>896 917</b>	<b>452 170</b>	<b>444 747</b>
<b>Macro-Jê</b>	<b>129 431</b>	<b>65 540</b>	<b>63 891</b>
Boróro	2 795	1 418	1 377
Bororo	2 348	1 184	1 164
Umutina	447	234	213

Figura 2: tabela do contingente populacional da etnia Bororo. Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE / Censo Demográfico 2010<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Existem diferentes metodologias para determinar o contingente populacional das etnias indígenas no Brasil. O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), avalia a população indígena por auto-identificação por meio do CENSO. Já o ISA utiliza dados da Fundação Nacional do Índio (Funai), da Fundação Nacional de Saúde (Funasa), que contabiliza a partir do Sistema de Informação de Saúde Indígena (Siasi) e de outros colaboradores.

<sup>16</sup> [http://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo\\_Demográfico\\_2010/Características\\_Gerais\\_dos\\_Indigenas/pdf/tab\\_1\\_14.pdf](http://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demográfico_2010/Características_Gerais_dos_Indigenas/pdf/tab_1_14.pdf)

Apesar das grandes mudanças ocorridas em seu território devido às relações interétnicas estabelecidas, os Bororo não deixaram de viverem aldeados. As aldeias na contemporaneidade estão localizadas em seis terras indígenas (TI's) que criam um território descontínuo no estado do Mato Grosso. São elas: TI Jarudore, TI Teresa Cristina, TI Perigara, TI Tadarimana, TI Sangradouro/Volta Grande e TI Meruri. As quatro últimas encontram-se juridicamente registradas e homologadas. A delimitação da TI Teresa Cristina foi derrubada por decreto presidencial e está sob júdice. Já a TI Jadoure foi reservada aos Bororos pelo SPI, mas sofreu constantes invasões abrigando, hoje índios e não-índios. As aldeias da TI Tadarimana são: Pobo, Paulista, Jorigi e Tadarimana. Já as aldeias Córrego Grande e Piebaga localizam-se na TI Teresa Cristina e as aldeias Perigara e Rondonópolis na TI Perigara. As aldeias Meruri e Sangradouro possuem influência das Missões Salesianas. (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2010)<sup>17</sup>.

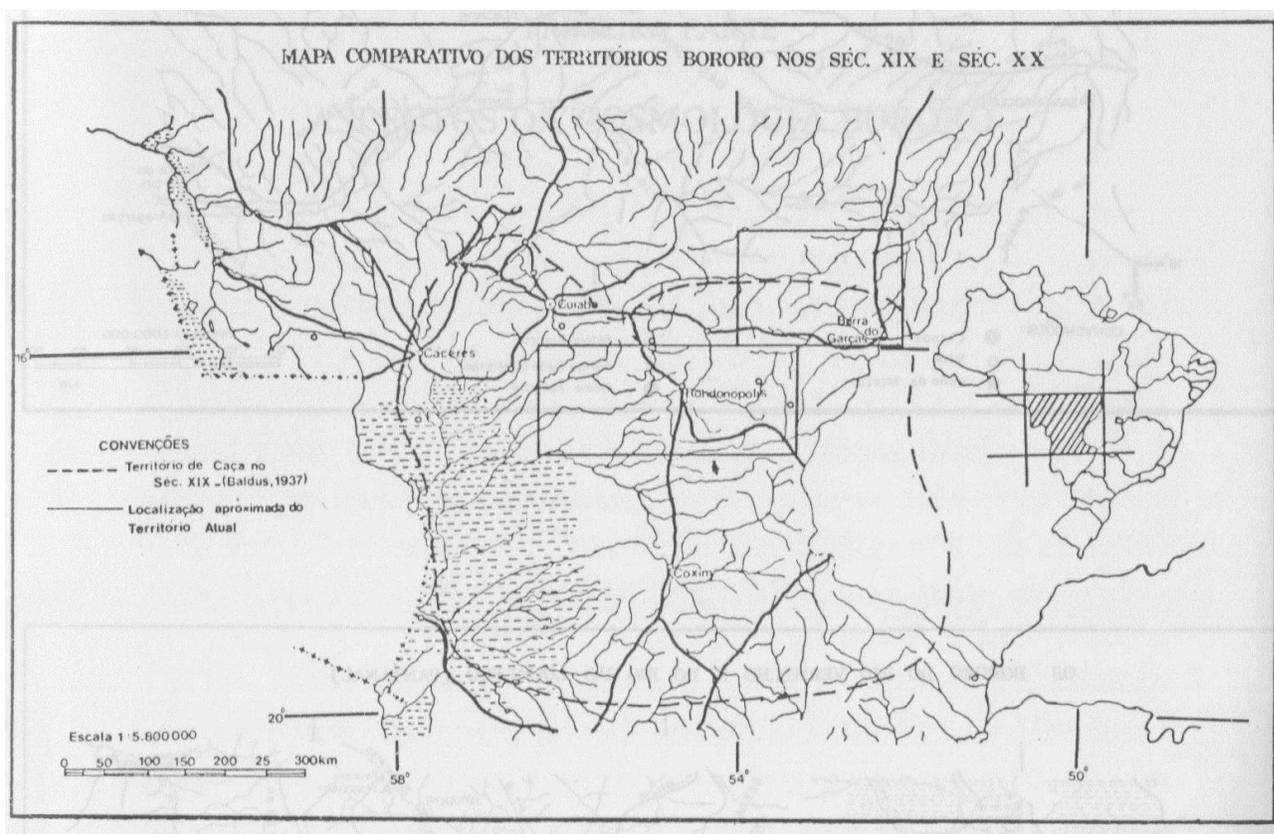


Figura 3: mapa comparativo dos territórios Bororo nos séculos XIX e XX. Fonte: Viertler, 1991, p. 22.

<sup>17</sup> [http://pib.socioambiental.org/caracterizacao.php?id\\_pov=31](http://pib.socioambiental.org/caracterizacao.php?id_pov=31). Acessado em 17 de fevereiro de 2012.

Lévi-Strauss (2008) interessou-se por compreender a estrutura social de certas tribos do Brasil Central que haviam sido classificadas como muito primitivas, por possuírem um baixo nível de cultura material. Entre os Bororo, no entanto, seu estudo demonstrou que esta etnia, em particular, se caracterizava por uma “estrutura social altamente complicada, comportando vários sistemas de metades que se entrecruzam, dotados de funções específicas, clãs, classes de idade, associações esportivas ou rituais e outras formas de agrupamento” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 133).

### 1.1 Aspectos da organização social do povo Bororo

Os índios Bororo tradicionalmente vivem em aldeias<sup>18</sup> compostas por choupanas dispostas em forma circular entorno de uma choupana central, a casa dos homens, central ou ritual (*Báí Mána Gejéwu*)<sup>19</sup> e o Pátio (*Bororo*). O *Baito* é um local de reunião de homens casados, o conselho dos chefes, momento em que são debatidas as questões da comunidade. É utilizado nos rituais, mas em determinadas ocasiões, os homens casados promoviam episódios de promiscuidade sexual (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 140). O *Baito* possui duas portas, uma em cada extremidade, ao norte e ao sul. Em momentos específicos dos rituais somente é permitido adentrar e permanecer na casa central os homens iniciados. Na contemporaneidade, durante o dia, as pessoas da comunidade, homens, mulheres e crianças também o utilizam como espaço de encontros que proporcionam a interação social. As reuniões que tratam de problemas da comunidade em relação à saúde, educação, trabalho e alcoolismo também são realizadas no *Baito*. Já durante a noite, a casa central é utilizada para encontros sociais festivos.

Na aldeia original, do lado ocidental do *Baito* fica localizado o Pátio, uma área circular de terra batida, limpa de vegetação, utilizado como espaço de experiências performáticas, isto é, que serve de palco para a vivência dos rituais. Na língua deste povo, este local sagrado é chamado de *Bororo*, mesmo nome dado pelos não-índios a esta etnia. A estrutura original das

---

<sup>18</sup> Ver Planta da Aldeia Bororo em: ALBISETTI, César e VENTURELLI, Angelo J. **Enciclopédia Bororo**. v. III, 1976. E em Viertler (1991, p. 156).

<sup>19</sup> Os índios referem-se à casa central apenas por *Baito*, portanto, optamos por expressar esta forma ao longo do texto.

aldeias Bororo é do tipo diametral, mas coexiste com o tipo concêntrico. No pensamento dos indígenas há uma relação entre centro e periferia, expressa na oposição sagrado e profano respectivamente. No centro, localizavam-se o *Baito* e o *Bororo*, considerados locais sagrados e, no entorno, ficam situadas as casas das famílias, espaços profanos. Apresenta uma relação de gênero também, pois a casa central é um espaço onde as ações são orientadas por homens, enquanto as choupanas da periferia pertencem às mulheres.

As choupanas familiares (*Bai-doge*) são dispostas em forma circular, divididas em metades matrilineares exogâmicas, cada uma subdividida em quatro clãs. As choupanas são dispostas de acordo com os clãs de cada metade sendo separados por uma linha imaginária que atravessa a aldeia de leste para o oeste. Ao oeste fica o *aije rea*, caminho que faz a ligação entre o *bororo* e o *aije muga*, ao leste, clareira localizada fora da circunferência da aldeia e que é um dos cenários de seus rituais. Ao norte viviam os *Ecerae*, na mitologia deste povo são considerados os filhos (fracos) e ao sul os *Tugarege*, os pais (fortes) (OCHOA CAMARGO, 2010, p. 33). Esse eixo é atravessado por outro norte-sul que redistribui os oito clãs em dois grupos de quatro, os “de cima” ou “de montante” e os “de baixo” ou “de jusante” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 157). A princípio, trata-se de uma estrutura dualista, sendo as duas metades matrilineares compostas por clãs, “tirando a própria origem de um animal (ou planta), considerando o ascendente mais remoto. Esse estípite é o *totem*, que ordinariamente dá ao *clan* o seu nome” (COLBACCHINI e ALBISETTI, 1942, p. 30).

As choupanas pertencentes a cada clã possuem localização específica na aldeia original. Os clãs pertencentes aos *Ecerae*, de oeste para leste, são: *Baadojebage cebegiwuge*, *Kie* (Antas), *Bocodori Ecerae* (Tatu Canastra) e *Baadojebage cobugiwuge*. *Baadogeba* significa “Chefe” e são divididos em *cobugiwuge* são “superiores”, pois habitam a parte mais alta das aldeias e *cebegiwuge* “inferiores” ficam voltados ao poente. Os *Tugarege* são, de oeste para leste: *Iwagududoge* (Gralhas), *Aroroe* (Larvas), *Apiboregue* (Acuri) e *Paiwoe* (Bugios). Além dos totens citados, os clãs apresentam outros animais ou plantas, os quais dão nome as suas linhagens.

Em todas as manifestações sociais e religiosas reponta esta antiquíssima divisão da tribu. É ela que regula as idéias religiosas, as leis matrimoniais, a caça, a pesca, as festas públicas e os ritos fúnebres. Cada *clan* tem nomes especiais, cantos próprios, ornamentos particulares, penas e cores determinadas e de determinados pássaros que não podem ser usados pelas outras dinastias (COLBACCHINI e ALBISETTI, 1942, p. 33).

Viertler (1991, p. 168) indica que além das espécies animais e vegetais e dos cantos, “cada clã possui também primazia sobre certos objetos, espíritos e acidentes geográficos”. Resumidamente, as primazias dos clãs recaem sobre: matérias-primas vegetais; penas de aves e cabelos humanos; técnicas de confecção; padrões cerimoniais; nomes e títulos.

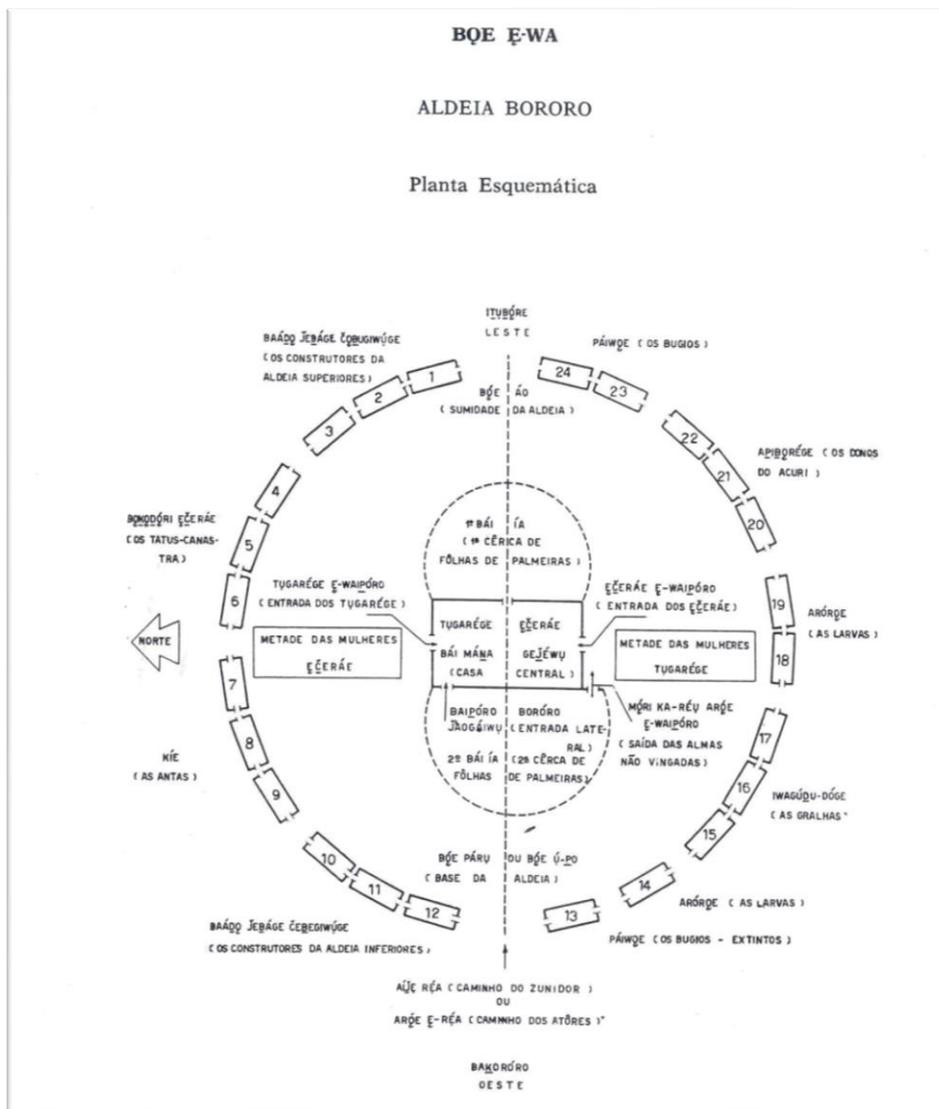


Figura 4: planta esquemática da aldeia tradicional Bororo. Fonte: ALBISETTI e VENTURELLI, 1962 p. 450.

Os subclãs se integram hierarquicamente de acordo com os *Iedaga-mage*, isto é, os chefes clânicos, ancestrais da linhagem materna que tem a função de cuidar dos vivos de modo a manter sua descendência. Os subclãs se distinguem uns dos outros por meio dos enfeites plumários, das pinturas corporais e dos nomes que são suas propriedades, sendo distribuídas aos jovens Bororo em cerimônias rituais e expressas nos mitos e nos cantos. Os títulos honoríficos dos grandes chefes clânicos são representados pelo *Pariko*<sup>20</sup> confeccionado com penas das aves totêmicas e que fica posto no teto das choupanas de seus descendentes. Chefes de grande prestígio social possuem ornamentos mais belos e com símbolos específicos nos rituais. As choupanas são construídas de acordo com o *Iedaga-mage*, em lugares de maior ou menor prestígio, mas determinados na circunferência da aldeia. (VIERTLER, 1991).

A estrutura da aldeia tradicional Bororo possui uma relação com sua organização social que se sustenta em famílias extensas. A filiação matrilinear sendo a residência uxorilocal, isto significa que o homem, ao casar-se, passava a viver com sua esposa, morando na choupana do *Iedaga-mage* dela. Lévi-Strauss (2008) apresentou uma consideração importante para compreensão da organização social desta etnia. Pois, trata-se de uma estrutura onde os oito clãs se dividem em até três grupos endogâmicos e que formam três seções (superior, média e inferior). Esta relação entre a estrutura dualista e tripartite é mantida por meio da impossibilidade de casamentos e de casamentos preferenciais que unem as seções de cada clã.

O casamento somente poderia ocorrer internamente entre superiores, médios ou inferiores. Neste sentido, a norma da troca matrimonial exigiria que um homem de uma das metades se casasse com uma mulher da outra metade, levando em consideração o clã e também a classe. Segundo o autor, um homem de uma classe superior casaria necessariamente com uma mulher pertencente a um clã da metade oposta, porém também de uma classe superior, valendo o mesmo para as classes média e inferior. Este tipo de filiação “representa a forma mais completa e rica de troca matrimonial, com os parceiros orientados uma vez por todas numa estrutura global e indefinidamente aberta” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 135). Estas considerações demonstram como a troca matrimonial é restrita entre os Bororo, pois há incompatibilidade entre o casamento bilateral. O casamento tradicional do povo Bororo é realizado entre pessoas pertencentes a clãs da metade oposta, portanto *Tugaregedo* deve casar-

---

<sup>20</sup> Diademas confeccionados com penas de aves correspondentes a cada clã.

se com *Eceraedo*. “A lei tradicional manda que as mulheres de um determinado *clan* se casem com homens pertencentes a três ou quatro *clans* da secção oposta e com ordem de exclusão, isto é, preferencialmente com homens de um *clan* determinado” (COLBACCHINI e ALBISETTI, p. 1942, p. 41).

Com este entendimento “a sociedade Bororo seria, afinal, composta de três grupos endogâmicos – superior, médio e inferior –, cada um dos quais dividido em duas secções exogâmicas, sem que haja nenhum elo de parentesco entre os três grupos principais, que na verdade constituiriam três subsociedades” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 142). Trata-se de um sistema tripartite transformado pela imposição de um dualismo sobreposto.

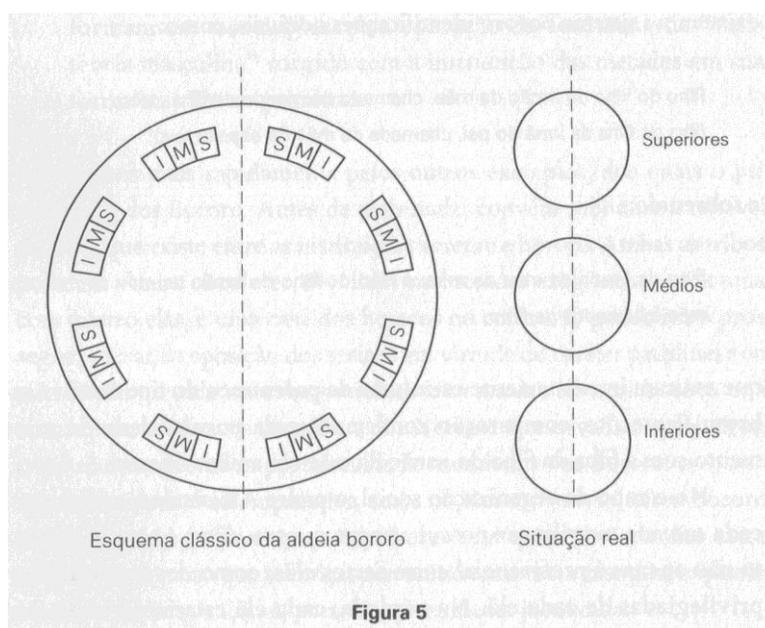
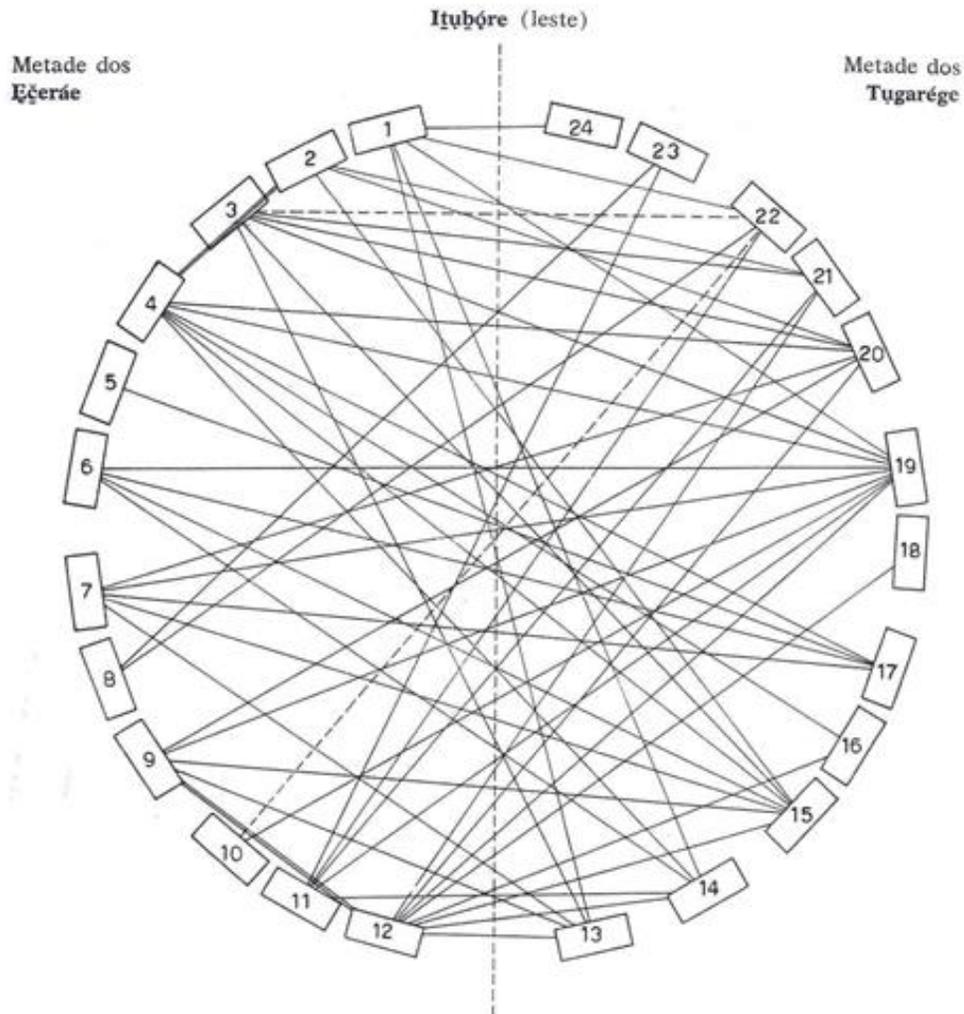


Figura 5: esquema da estrutura da aldeia Bororo. Fonte: Lévi-Strauss, 2008, p. 142.

No entanto, já naquele momento, Lévi-Strauss (Op. Cit.) identificou a existência de privilégios de alguns clãs de realizarem casamentos fora da regra, mesmo pertencendo à mesma metade<sup>21</sup>. Nestes casos, os índios pertencentes ao clã *Baadojebage cebegiwuge*, os “Chefes de baixo” poderiam casar-se com indivíduos do clã *Kie* (Antas) e os indígenas do clã *Baadojebage cobugiwuge*, os “Chefes de cima” teriam o privilégio de casar-se com indígenas do clã *Bocodori Ecerae* (Tatu Canastra).

<sup>21</sup> Fato, também, evidenciado por (COLBACCHINI e ALBISETTI, 1942, p. 42).

## ESQUEMA DAS UNIÕES MATRIMONIAIS



Linha cheia: uniões preferenciais

Linha interrompida: uniões toleradas

Linha dupla: uniões lícitas entre membros da mesma metade

Sub-clãs da METADE DOS EÇERÁE:

1. Baádo Jeháge Çõbugiwúge Çõbugiwúge; 2. Baádo Jeháge Çõbugiwúge Bõe E-iaḁawúge;
3. Baádo Jeháge Çõbugiwúge Çeḁegiwúge; 4. Bõḁodóri Eçeráe Çõbugiwúge; 5. Bõḁodóri Eçeráe Bõe E-iaḁawúge;
6. Bõḁodóri Eçeráe Çeḁegiwúge; 7. Kie Çõbugiwúge; 8. Kie Bõe E-iaḁawúge;
9. Kie Çeḁegiwúge; 10. Baádo Jeháge Çeḁegiwúge Çõbugiwúge;
11. Baádo Jeháge Çeḁegiwúge Bõe E-iaḁawúge; 12. Baádo Jeháge Çeḁegiwúge Çeḁegiwúge.

Sub-clãs da METADE DOS TUJARÉGE:

24. Páiwõ Çõbugiwúge; 23. Páiwõ Bõe E-iaḁawúge; 13. Páiwõ Çeḁegiwúge; 22. Apibõrége Çõbugiwúge;
21. Apibõrége Bõe E-iaḁawúge; 20. Apibõrége Çeḁegiwúge;
19. Arórõ Çõbugiwúge; 18. Arórõ Bõe E-iaḁawúge; 14. Arórõ Çeḁegiwúge; 17. Iwagúdu-dóge Çõbugiwúge;
16. Iwagúdu-dóge Bõe E-iaḁawúge; 15. Iwagúdu-dóge Çeḁegiwúge.

Figura 6: uniões matrimoniais da etnia Bororo. Fonte: ALBISETTI e VENTURELLI, 1962 p. 436.

Portanto, nota-se que é a estrutura social da etnia Bororo é complexa, sendo constituída por estruturas diamétrais e concêntricas que expressam os dualismos, bem como, uma estrutura triádica composta por três classes, superior, média e inferior. Este tipo de organização é promovida por trocas matrimoniais que evitam a consanguinidade e estabelecem a simetria do sistema social, determinando direitos e deveres e instituindo obrigações e reciprocidade entre as famílias dos clãs de metades opostas. As relações sociais entre as metades proporcionadas neste tipo de organização social mantem a subsistência de todos, porém não são estáticas e se configuram de acordo com o contexto e a hierarquia social.

	Winnebago	Indonésia	Bororo
1 classe/clã	-	+	+
2 grupo/unidade	+	-	+
3 aliança prescrita/ aliança proibida	+	±	-
4 sexos distinguidos/ sexos confundidos	-	+	-
5 residência significativa/ residência não significativa	+	-	±

Figura 7: características do casamento Bororo. Fonte: Lévi-Strauss, 2008, p. 176.

A estrutura social, de acordo com o autor, se constitui por clãs que se perpetuam por meio de regras proibitivas de aliança matrimonial em que tanto homens como mulheres devem possuir conjugues de clãs preferenciais integrando os caracteres binário e ternário (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 176). O ritual do casamento Bororo contribui no sentido de materializar as regras matrimoniais, bem como, de reafirmar tais obrigações entre os grupos familiares. A ação performativa aciona a memória coletiva e transmite os conhecimentos, as crenças e os valores sociais deste grupo étnico.

## 1.2 Os rituais do povo Bororo

Os Bororo são possuidores de um importante patrimônio cultural, marcado por uma intensa vida ritual que inclui ritos de nomeação, de iniciação, de preparação para caçadas e pescarias, de casamento e funerário e, também, festas, tais como: do couro da onça e do gavião real que são compostas por cantos (*Roia*) e práticas corporais – jogos e danças. Os rituais de nomeação, de iniciação, do casamento e do funeral são sequências de atos que apresentam aspectos técnicos e simbólicos (MELATTI, 1986, p. 119) e formam a pessoa Bororo. Por meio dos ritos, os indígenas deste povo são inseridos em um clã que direcionam sua vida social e sua linhagem familiar, atribuindo-lhe direitos e deveres e a entregando ao mundo das almas juntos aos seus antepassados.

Esses processos ocorrem sobre os corpos dos índios que são marcados temporária ou permanentemente (furos de orelhas e lábios, cortes de cabelos e retirada dos cílios e sobrancelhas), educados (técnicas corporais) e controlados (ingestão de alimentos e abstinência sexual) por meio das práticas corporais vivenciadas em momentos rituais. Os jogos, as danças, a corrida, a luta envolvem pinturas e adornos corporais específicos de cada clã, inserindo o Bororo em um “universo físico composto por seres animados, corpos celestes e fenômenos meteorológicos e de um universo social que constitui a aldeia” (GRANDO, 2004, p. 161).

Ainda no ventre materno, as crianças são associadas a determinados animais orientando, desse modo, a alimentação da mãe. O parto, tradicionalmente, era realizado por anciãs que recebiam a criança sobre esteiras de babaçu ou de buriti, fora da aldeia. Após o parto, o filho era lavado e levado à frente de sua mãe para sua choupana, onde mulheres preparavam a esteira onde a mãe recebia massagens sobre o corpo. Pedras eram aquecidas colocadas em contato com o corpo da parturiente na região do ventre para retirá-la a dor. O filho, então, era pintado com urucu, enquanto o “padrinho” cantava sobre ele, iniciando, no mundo dos vivos, o “processo evolutivo da pessoa Bororo” (OCHOA CAMARGO, 2001b, p. 15-20).

O ritual de nomeação tem a função de inserir a criança no clã de sua mãe, constituindo sua identidade clânica, o que lhe obrigará manter determinadas relações de parentesco. Este

ritual envolve diferentes cerimônias nas quais são observadas diferentes práticas corporais. As cerimônias preliminares constituem na escolha do nome e do “padrinho”, isto é, do homem da metade oposta da mãe que desempenhará o papel de operador no ritual. O “padrinho” entrega o osso e as penas aos tios paternos para que confeccionem os furadores e os enfeites. Em seguida, o “padrinho” com os instrumentos visita os parentes para a escolha do nome. Após a escolha do nome da criança, entoam-se cantos que prologam-se por toda a noite. No dia seguinte, inicia-se o canto *Kidoguru*<sup>22</sup> *paru* (canto da resina) que determina o início da ornamentação da criança. Esta é banhada em uma resina líquida sobre a qual são colocadas plumas, revestindo toda a sua pele e em sua cabeça é colocado um capacete de plumas (*Boe at' ao bu*). Em seguida, o filho fica no colo de sua mãe esperando a perfuração do lábio inferior, nele é marcado um ponto com urucu onde o furador penetrará (OCHOA CAMARGO, 2001b, p. 29).

O chefe ritual segurando um instrumento musical de sopro (*Íka*) em uma das mãos e um furador (*Baragára*) aproxima-se e afasta-se da criança seguidas vezes, com passadas curtas e rápidas. O líder toca o lábio inferior da criança com o furador e depois o entrega ao “padrinho” que fura o lábio de dentro para fora e, em seguida introduz no orifício, um pequeno pedaço de osso com uma esfera de cera, preparado na cerimônia preliminar. O “padrinho” retira a criança do colo da mãe, volta-se contra o sol e a levanta com as mãos sob sua axila, gritando repedidas vezes o nome da criança.

Entre os índios Borôro, cada indivíduo deve sempre receber um nome tirado de um repertório pertencente ao seu próprio clã; desse modo, ao se ouvir um nome Borôro, é possível dizer o clã e a metade a que pertence o seu portador. Além disso, cada nome Borôro tem uma fórmula correspondente para ser aplicada ao indivíduo que já morreu; ao ouvir-se um nome, por conseguinte, pode-se dizer se o indivíduo é vivo ou morto (MELATTI, 1986, p. 81).

A ação ritual termina quando a criança é devolvida a mãe. Este ritual, segundo a autora, contribui para a expressão da simbologia de sua cultura, das dimensões clânicas, bem como para a perpetuação dos heróis míticos desta etnia, pois os familiares e o padrinho do

---

<sup>22</sup> Resina mole, usada para grudar penugem no corpo (OCHOA CAMARGO, 2005, p. 186).

nominado têm acesso tanto às matérias-primas e aos patrimônios específicos dos clãs envolvidos quanto aos conhecimentos sobre os cantos, o feitio dos ornamentos e as técnicas corporais fundamentais para a realização do ritual (GRANDO, 2004).

Na cultura Bororo os meninos andavam nus até que os anciãos indicavam o momento de iniciá-los, permitindo a utilização de estojos penianos (*ba*). “Esse ornamento é sinal de pudor, e nenhum homem se apresentaria sem ele em público, especialmente onde há mulheres” (COLBACCHINI e ALBISETTI, 1942, p. 52). A iniciação dos rapazes se dá por meio de um jogo de representação que também é realizado no ritual do funeral, trata-se do *Aije*<sup>23</sup>. Aqueles que são iniciados podem ver o representante do *Aije* no funeral, fato que é interdito aos não iniciados e às mulheres. Segundo os autores, *Aije* significa um animal mamífero de grande porte que vive próximo aos rios. Refere-se também aos zunidores, tábuas de diferentes tamanhos (30 cm a 1 metro), de diferentes cores e desenhos e que são presas, por uma de suas extremidades, a um cordão. O modo como são utilizados exige uma técnica corporal que faz com que girem em círculos sobre a cabeça do representante e, assim, emitem sons variados simbolizando animais e espíritos míticos representados. Portanto, cada zunidor que é manipulado na cerimônia simboliza um *Aije* específico.

Após a indicação da cerimônia feita pelos anciãos, o processo ritual continua quando o Xamã das almas recebe os chocalhos com os quais irá cantar convidando os *Aije* a visitarem a aldeia. Os *Aije*, representados por homens da aldeia que andam girando os zunidores, chegam ao pátio para atirarem bolas feitas de barro nos rapazes. Dentro do barro são colocadas formigas tucangiras, marimbondos, cipó que provoca coceiras, tudo para amedrontar os rapazes. Os *Aije* saem para a mata e gritam, enquanto outros vêm e repetem a ação. Na manhã do dia seguinte os cunhados dos rapazes que serão iniciados são recebidos pelo *Aije* no pátio. Então, os padrinhos vão buscar seus afilhados e voltam correndo para o centro da aldeia. Os cunhados recebem os rapazes, levam-nos para suas casas e cantam sobre eles, enquanto estes são pintados com urucu.

Na parte da tarde os padrinhos buscam os afilhados na casa dos cunhados e os levam para o *Baito*. Os meninos são levados para a mata, bem distante da aldeia, pelos seus

---

<sup>23</sup> Animal fabuloso; espírito terrífico; n. genérico dos atores da representação dos *Aije*; n. dos zunidores que representam *Aije* e que são severos tabus para mulheres e crianças (OCHOA CAMARGO, 2005, p. 25).

respectivos padrinhos. Quando estão a uma distância considerada ideal, os padrinhos tocam um instrumento de sopro indicando que os rapazes deverão correr “fugindo” do “ataque” dos *Aije* que estarão escondidos, preparados para assustar os meninos. Os *Aije* vão atrás dos meninos que correm no sentido da aldeia. Chegando lá, entram no *Baito*, onde os anciãos clânicos os esperam. Os meninos são alimentados e entoa-se o *Roiao* (cantos menores). Os *Aije* ficam na mata, até que os padrinhos levem novamente os meninos, então correm na direção deles imitando sons de animais. Novamente os rapazes correm deles entrando no *Baito*. Os *Aije* deixam de persegui-los, os meninos são lavados e alimentados.

As primeiras representações do *Aije* observadas e relatadas pelos informantes indígenas aos missionários salesianos indicam que este procedimento era realizado por dias, até que no fim era entoado o canto *Roia Mugureu*. Na manhã seguinte, eram colocados os *ba* ao som de cantos. Os estojos machucavam os pênis, então se passava urucu nos rapazes, pintavam seus corpos e em seguida entregavam-lhes os adornos clânicos (OCHOA CAMARGO, 2001b, p. 35-51). As meninas eram educadas para manterem-se recolhidas até que chegasse o momento de apresentarem-se como pretendentes à esposas. As mães das meninas amarram uma faixa feita de embira na cintura das moças. Pintam-nas o rosto, passam resina e colam plumas brancas nos braços e colocam-nas os adornos clânicos, informando à comunidade que estão prontas para se casarem.

O processo ritual do casamento Bororo inicia-se com o pedido de casamento. Em relação ao pedido, Frederico Coqueiro apresenta uma importante consideração ao contar sua história de vida a Ochoa Camargo (2001b, p. 57). O ancião fala que a iniciativa era do homem que passava dias oferecendo presentes (carne de caça e pesca) para a moça até que esta aceitava retribuindo com outro alimento (canjica de milho). Colbacchini e Albisetti (1942, p. 39) afirmam é a jovem que faz o primeiro presente respeitando a norma que desaprova casamentos entre pessoas da mesma secção e que em casos raros eram os homens. Contudo, “entre os índios Borôro é quase sempre a moça que toma a iniciativa de declarar ao jovem escolhido o seu desejo de se casar com ele. Para isso, prepara-lhe uma refeição e, acompanhada pela mãe, leva-a à cabana onde mora o rapaz por volta do meio-dia” (MELATTI, 1986, p. 126).

O processo ritual mobilizava os parentes clânicos dos noivos, principalmente a família da noiva, responsável em oferecer o alimento à família do noivo. O alimento era produzido com leite e milho<sup>24</sup> e representava o pedido de casamento perante a comunidade. O rapaz não respondia imediatamente, caso aceitasse o pedido, ele deveria comer o alimento e, em seguida sua mãe, ou um parente materno deveria devolver à família da moça, o recipiente do alimento oferecido. Se estivesse vazio era indicativo do aceite do rapaz. Esta, então, passava a utilizar adornos corporais que indicavam seu comprometimento e simbolizavam o noivado, concluindo a primeira fase do casamento Bororo.

A segunda é constituída pelos dias de espera, em que o rapaz visita a moça, à noite, na casa dela, mas sem ainda ter decidido definitivamente casar-se com ela; é um período de transição. Finalmente, a terceira se dá quando o rapaz manda preparar o alimento para oferecer à moça e a mãe do rapaz a enfeita: é a incorporação; os jovens cônjuges se integram definitivamente na categoria de pessoas casadas e o rapaz passa a fazer parte do grupo doméstico da mulher (MELATTI, 1986, p. 127).

Como ocorrer no ritual da nomeação, a noite que precede à realização da troca matrimonial é destinada a cantos. No dia da cerimônia, a mãe e parentes auxiliam na pintura da noiva. Para isto, utiliza-se urucu, *kidoguru* e chumaços de plumas de acordo com os mitos que fundamentam o clã do noivo. Na casa do noivo, ele e seus irmãos se pintam com urucu, carvão e *kidoguru* conforme a mitologia do clã da noiva, seguindo a tradição e preparando seus corpos para a performance cultural.

A cerimônia tem início quando os noivos estão pintados. Eles seguem em direção ao Pátio (*Bororo*) onde as pessoas da comunidade os esperam. Lá, a noiva posiciona as cestas com os adornos. A mãe da noiva posiciona as cestas com *akigu*<sup>25</sup> de cada clã sobre a esteira preparando o momento da troca dos adornos. Os adornos do clã do noivo devem ser colocados na noiva e vice-versa. Os adornos são colares, braceletes, pulseiras e saia confeccionada com fios trançados e plumas de animais da mitologia clânica. Após o noivo colocar todos os adornos de seu clã na noiva, ela fez o mesmo. Este momento simboliza a troca matrimonial. O

---

<sup>24</sup> O milho é um alimento tradicional desta comunidade. Está diretamente relacionado à mitologia deste povo como resultado da morte da Sucuri que matava os Bororo. (OCHOA CAMARGO, 2010, p. 68).

<sup>25</sup> Corda, cordel, fio, linha; nome genérico de enfeites feitos de linha (OCHOA CAMARGO, 2005, p. 31).

“Sim”. O ritual é encerrado com a família do noivo entregando seus pertences na choupana da noiva, novo local de residência do casal.

O funeral Bororo é o ritual mais complexo desta etnia e foi objeto de estudo de diferentes pesquisadores. O mesmo é composto por cerimônias e ações rituais que podem perdurar até três meses, estabelecendo uma relação entre os vivos e seus antepassados (*Aroe*). Este elo é mediado pelo xamã das almas (*Aróe et-awára áre*)<sup>26</sup> que tem a função de realizar a passagem da alma do finado ao mundo dos mortos. Viertler (1991) analisa este ritual como “uma grande cerimônia de cura” que tem implicações tanto para o morto quanto para os enlutados e os demais indivíduos da comunidade. Esta análise é empreendida a partir do esquema de Van Gennep (1960) que inspirou Turner (1969), entre outros autores. Neste sentido, a autora observa que sua dramatização envolve a *separação* do morto do mundo dos vivos, um período de *liminaridade* em que a alma do indivíduo ainda não encontrou o mundo dos antepassados e a *agregação* do morto ao seu novo “status”. Na compreensão da autora, este ritual envolve questões que estão além de representações mágico-religiosas, isto é, implicações profanas e seculares que tem função politicamente integrativa por meio de retribuições e recompensas materiais e morais, que por seu turno, restabelecem a coesão social (VIERTLER, 1991, p. 17).

O processo do ritual funerário dos Bororo, segundo a autora, possui variações de acordo com as especificidades sociais e ambientais da aldeia na qual o finado está sendo sepultado e com o prestígio social que este possuía em vida. No entanto, consiste basicamente de: 1) *Cuidados com o corpo do morto*. 2) *Cuidados com a propriedade do morto*. 3) *Cuidados com os sobreviventes*.

Este ritual tem um perfil diacrônico, sendo composto por etapas que se sucedem. Os cuidados com o corpo do Bororo iniciam-se antes do fato de sua morte. *Baire*<sup>27</sup> ou parentes próximos recebem “avisos” por meio de sonhos ou manifestações naturais e interpretam sobre a ocorrência da morte. Caso o Bororo esteja doente o processo de morte é acelerado por procedimentos realizados pelos familiares ou *Baire*. Os procedimentos envolvem abstenção

---

<sup>26</sup> “Juntamente com o – *bári*, xamã dos espíritos, é o indivíduo de maior importância e influência entre os Bororo. [...] Comunica-se com os mortos na escuridão e calma da noite, dentro das choupanas ou mesmo ao ar livre” (ALBISETTI e VENTURELLI, 1962, p. 115).

<sup>27</sup> Plural de bari (OCHOA CAMARGO, 2005, p. 74).

alimentar e colocação de chumaços nos orifícios nasais e na boca de modo a provocar o sufocamento. Pouco antes do falecimento, “os parentes ornamentam e cortam o cabelo do doente, espalmam-no urucu e enfeitam-no com plumas, cobrindo-lhe a cabeça com um *Boe at’ ao bu*, capacete de plumas” (VIERTLER, 1991, p. 78).

O chefe de canto entoia o canto da agonia (*Boe E-ví Mode Dukejewu Roia*) até que o indígena para de respirar. Caracteriza-se o primeiro estágio do funeral, a morte (*bi*) que é anunciada pelos brados e cortes que parentas operam no próprio corpo derramando seu sangue sobre o finado. A “mãe” ritual arranca seus cabelos para que posteriormente seja confeccionado o *Ae* e entregue ao “substituto” que ainda receberá, no momento da cerimônia de sua eleição, uma cabacinha representando o crânio do falecido. Alguns objetos do morto são quebrados e queimados, enquanto outros são guardados para serem utilizados pelo “substituto” durante as danças e a caçada. Então, o cadáver é levado para o Pátio, até que seja escolhido o “substituto”. A “mãe” ritual é uma mulher do subclã do morto e seu marido é eleito o “pai” ritual. O “substituto”<sup>28</sup> deve ser alguém da metade oposta a do morto e que possuía laços de afinidade com este.

A cerimônia de eleição do “substituto” (*Aroe maiwu*) é realizada após o conselho da aldeia. Nela são oferecidas água doce e cigarros pelas enlutadas, já o “pai” ritual confecciona um instrumento musical (*Powari aroe*) que deverá ser usado pelo “substituto” durante as danças, caçadas e pescarias. Sua escolha é realizada a fim de que se realize a prestação de deveres rituais entre o “substituto”, o “pai” e a “mãe ritual” e os “enlutados”. O *Aroe maiwu* tem o dever de dançar, lavar e enfeitar os ossos do finado, além de caçar um animal de desagravo para entregar aos enlutados - *Mori*<sup>29</sup>. Como retribuição, tem o direito de usar os nomes e os adornos clânicos da outra metade e receber alimentos de sua mãe ritual de forma vitalícia e, ainda, de ter acesso às mulheres da metade oposta.

---

<sup>28</sup> Viertler (1991, p. 59) observa que as designações de mãe, pai e filho podem ser estabelecidas ritualmente diferenciando-se daquelas atribuídas pela linhagem matrilinear da etnia que é mantida em função do casamento. “Dessa forma, irmãos da mesma metade podem acabar se chamando de “pais” e “filhos” entre si e homens e mulheres de metades diversas, de “filhos” e “mães”, alterando-se profundamente o sentido das genealogias levantadas pelo pesquisador”.

<sup>29</sup> Vingança, recompensa, retribuição; pagamento. (ALBISETTI e VENTURELLI, v. I, 1962, p. 803). Alimentos, nomes, enfeites e privilégios de propriedade estritamente individual, obtidos pelo membro de um clã como retribuição a serviços prestados aos mortos e a indivíduos enlutados ou abandonados da outra metade (VIERTLER, 1991, p. 218). Essas trocas de *Mori* estão presentes no cotidiano e são práticas que permeiam as relações clânicas Bororo.

A escolha do “substituto” do morto permite com que este faça uso dos seus objetos e adornos durante as ações que compõem o ritual. Após sua utilização estes objetos são reduzidos a cinzas para posteriormente serem colocados no cesto funerário junto aos ossos do falecido. Esta cerimônia não pode ser presenciada pelas mulheres e nem pelos não iniciados da aldeia sob o risco de desagradarem *Aroe* e com isso serem punidos<sup>30</sup>. Segundo a autora, as pinturas corporais, nesta etapa do ritual, significa a proteção dos corpos do “substituto” e do *Bari* que realizam papéis próximos ao cadáver consumido pelo espírito *Bope*.

O enterro primário do finado varia em sua forma entre as aldeias nas quais se observou este ritual. Pode ser enterrado por homens ou mulheres em cova rasa ou ficar exposto recoberto por folhas e penas; dentro ou fora da aldeia (mas sempre voltado para oeste); no início do dia ou no final da tarde. No entanto, este procedimento tem o objetivo de proporcionar aceleração da putrefação da carne por meio da água, periodicamente jogada sobre este local. Dependendo do tipo de terreno onde o corpo foi sepultado esta fase pode prolongar-se. Após o sepultamento provisório a comunidade envolvida no rito funerário seleciona e organiza uma série de danças que variam em quantidade de acordo com o prestígio social do falecido e em qualidade conforme seu clã.

As danças marcam o tempo de preparação do cesto funerário (*Aroe J'aro*) e das esteiras onde serão colocados os ossos durante sua lavagem e ornamentação. O fim da confecção do cesto sinaliza o início de uma sequência de práticas que envolvem diferentes cantos e danças referentes à ornamentação do cesto, cerimônia de zunidores, queima dos objetos do morto, a lavagem (retirada da carne) dos ossos e sua ornamentação, para que possam ser colocados no cesto funerário para o enterro definitivo.

Na noite anterior a lavagem dos ossos é realizada uma série de cantos que evocam a “alma do finado, convidando-a para entrar na sua nova morada, o cesto” (VIERTLER, 1991, p. 100). A lavagem dos ossos é realizada pelo “substituto” ao som de cantos referentes ao momento do dia. A ornamentação do crânio é o último momento desta fase, encerrada mais uma vez com as mulheres cortando os próprios corpos sobre os ossos ornamentados. Estes, então são colocados no cesto que ainda recebe os objetos cortantes utilizados pelas mulheres e

---

<sup>30</sup> “ocorrendo o mesmo por ocasião da cerimônia dos zunidores, os *Aije-doge Aroe*, da lavagem dos ossos e da incineração dos pertences do finado” (VIERTLER, 1991, p. 82).

as plumas que enfeitaram o substituto no ritual. O cesto funerário com os ossos e as propriedades do morto é levado ao Pátio, onde a “mãe” ritual o recebe e o carrega ao *Baito*. Lá a “mãe” ritual corta o corpo de modo a jorrar sangue sobre o cesto. O cesto é amarrado pela boca e transportado para o local do enterro definitivo que pode ser na água ou na terra de acordo com o status social ou do desejo do falecido.

Segundo Novaes, o funeral segue um ritmo acelerado no que concerne à escolha do substituto logo após a morte do Bororo associada à fabricação do *Ae*, cordel de cabelos humanos, feitos com cabelos das enlutadas. Seguem-se sequências temporais rígidas de atividades das mais diversas: busca de matérias-primas, confecção de trajes cerimoniais, concerto de enfeites plumários, preparo de cigarros e bebidas, associados aos cantos realizados, em interrupção, varando as noites, principalmente na fase associada à lavagem dos ossos e o preparo do cesto funerário. O serviço é duro e cansativo. Sincronizar cantos; danças e demais cuidados com o morto, dentro do ritmo imposto pelos cantadores, envolve a cooperação de muitos indivíduos, razão pela qual não há tempo para brigas internas, emergindo a harmoniosa dramatização de um grande espetáculo (VIERTLER, 1991, p. 61).

Apesar do findar das cerimônias que compõem este ritual, as enlutadas choram com a intenção de relembrar as obrigações assumidas pelo “substituto” de prover alimento aos familiares do falecido que deixaram de realizar suas atividades de subsistência durante o ritual. O *Aroe maiwu* deve vingar o Bororo matando o animal relacionado miticamente a sua morte. Para tanto e, como meio de acelerar o prazo da retribuição, o “substituto” deve abster-se de relações sexuais. Após a entrega do animal de desagravo, este passa a receber serviço e gozar de privilégios de caráter vitalício oferecidos pelo clã do morto. Este procedimento promove o reequilíbrio na distribuição do alimento na comunidade que se fundamenta na divisão entre *Tugarege* e *Ecerae*.

Os rituais de nomeação, iniciação, casamento e funeral são importantes para manter as diferentes modalidades de distribuição alimentar, desde caçada ou pescaria individual até ações coletivas. São fundamentais para o estabelecimento de relações de reciprocidade que envolve obrigações e retribuições entre as metades proporcionando a subsistência do grupo étnico. Por conseguinte, os mais jovens aprendem sobre sua cultura, compreendem e

constituem sua identidade étnica, conhecem sua história mítica e mantem no imaginário de circularidade de sua organização social.

A grande importância da circularidade na cultura Borôro se expressa além do modelo circular da aldeia principalmente pelas formas circulares que aparecem na vida cerimonial (os zunidores agitados no ar, as coreografias das danças funerárias, a roda da cerimônia marido), pelas táticas de guerra (formação de círculos concêntricos em volta do inimigo) e regras de hospitalidade (formação de uma roda de homens em volta dos visitantes dentro da casa-dos-homens), além da disposição dos lugares em que sentam os homens dentro da grande choupana quando cantam para as almas dos Borôro. (VIERTLER, 1978, p. 63).

A realização de seus rituais tradicionais durante estes três séculos de contato pode ser considerada uma estratégia de resistência aos padrões impostos pelos não-índios, mesmo havendo alterações semânticas e pragmáticas. A rede de relações interpessoais que se manteve entre os indígenas das diferentes aldeias Bororo para a realização dos rituais, propiciou a constituição e afirmação da identidade étnica deste grupo. Estes rituais e as festividades na contemporaneidade são compostas por cantos e diversas práticas corporais como jogos (*Mano* – corrida, *Kare Paru* – pesca ritual, Arco-e-flecha e Futebol) e danças (*Marido*, *Toro* e *Jure*, entre outras) nas quais os corpos Bororo realizam uma performance cultural pintados e apresentando as insígnias pertencentes ao seu clã.

### 1.2.1 Adornos e pinturas corporais

Os índios para executarem os papéis no ritual enfeitam-se, “trata-se do traje cerimonial. Esses ornamentos são sagrados em razão do seu uso que lhes deu, é proibido utiliza-los nas relações profanas” (DURKHEIM, 1989, p. 370-1). As pessoas que participam dos rituais e das danças pintam os corpos com urucu e *kidoguru* ou colocam folhas de palmeiras sobre eles conforme a mitologia que fundamenta cada clã e se preparam colocando os coroas e diademas de penas de araras, os adornos corporais e vestindo a saia ritual (*Toro*<sup>31</sup>).

---

<sup>31</sup> Saia típica da cultura Bororo feita de broto de palmeiras (babaçu ou buriti) utilizada em rituais sagrados.

Para a fabricação do *Toro* é necessário mobilizar indígenas que tem a função coletar brotos de Buriti ou Babaçu no cerrado. O local para coleta nem sempre é próximo à aldeia, portanto o deslocamento dos índios e dos materiais exige esforço. Após a retirada dos brotos os índios os levam até a aldeia para o preparo do ornamento. A produção do *Toro* exige o conhecimento de modos de fazer, tanto para a coleta do broto no cerrado quanto para preparação e amarração da folha, que são tradicionalmente repassados entre as gerações.

Em relação às pinturas e aos adornos corporais pode-se destacar o aspecto indexador destes símbolos. Os símbolos possuem significados e são indicadores da participação no ritual, afirmando ou legitimando sua posição e poderes sociais. Neste caso, os adornos e as pinturas corporais são propriedade clânica e merecem consideração, pois expressam determinada posição social, no entanto, não são mais produzidos com frequência por serem artes plumárias, o que exigiria a retirada de penas das aves em seu habitat. São insígnias por que eles combinam duas funções. Eles são símbolos quando estão associados com objetos representativos por um domínio semântico convencional, isto é, pelos significados destes elementos dentro do ritual e são simultaneamente indicadores na existência prática como objetos de seus representantes.

O chefe de canto (*Roia epa*), o xama das almas (*Aroe etawara are*) e o xamã dos espíritos (*Bari*) utilizam a viseira de penas (*Ebukejéwu*) que os distinguem dos demais e valem-se de chocalhos (*Bapo rugo*<sup>32</sup>) feitos de cabaça, um em cada mão. Na mão direita o chocalho que acompanha o canto (*Bapo paradureu*<sup>33</sup>) e na mão esquerda o que marca o ritmo (*Bapo butureu*<sup>34</sup>).

### 1.2.2 Os Cantos

A realização de cantos (*Roia*<sup>35</sup> ou *Roiáo*<sup>36</sup>) precede e acompanham a realização dos rituais e das representações da história mítica deste povo que compõem seus ritos. Os rituais

---

<sup>32</sup> Maracá menor: só pode ser usado pelos chefes que receberam oficialmente este poder e é destinado a marcar o ritmo de cantos para invocar espíritos ou almas (OCHOA CAMARGO, 2005, p. 72).

<sup>33</sup> Maracá usado na mão direita para acompanhar cantos e danças, sem, em geral, marcar-lhes o ritmo. (OCHOA CAMARGO, 2005, p. 72).

<sup>34</sup> Maracá usado na mão esquerda para marcar o ritmo de cantos e danças (OCHOA CAMARGO, 2005, p. 71).

<sup>35</sup> Grandes cantos de propriedade dos clãs. (VIERTLER, 1991, p. 217).

Bororo são iniciados com a seleção de cantos que irão se seguir de acordo com o rito celebrado e os clãs envolvidos. Os cantos são organizados pelos chefes cerimoniais máximos (*Baadojebage*), “privilegio que lhes foi concedido, juntamente com as insígnias da chefia, os chocalhos, os diademas de penas de arara e cantos funerários, de caça e pesca, por *Baitagogo* e *Boroge* [...], heróis culturais que humanizaram os Bororo” (VIERTLER, 1991, p. 64).

Existem distinções entre cantos realizados durante o dia ou à noite, feitos no *Bororo* ou no *Baito*, em pé, com ou sem movimentos ou sentados, com ou sem dança, com chocalhos grandes, pequenos ou com um só chocalho e com ou sem a presença de mulheres. Os cantos podem seguir o ritmo de tambores ou instrumentos de sopro, mas na maioria das vezes são acompanhados por chocalhos (*Bapo*). Seus conteúdos referem-se aos animais que se associam aos clãs, aos conflitos e guerras, bem como aos grandes chefes considerados heróis culturais em sua mitologia. Como nos ensinam os autores: “as principais “ações” comunitárias da tribo Bororo são precedidas por uma série de cantos que recebem a designação genérica de *páru*, executados no *bái mána gejewu*, choupana central, na noite anterior que precede as atividades do dia seguinte” (ALBISETTI e VENTURELLI, 1976, p. 0.5). Nesta ocasião não há danças. Cantos de caça e pesca, por exemplo, são entoados antes de expedições coletivas que visam prover de alimentos a comunidade.

O chefe de canto (*Roia epa*), com os joelhos e o tronco flexionados, toca dois *bápo rógu* (pequenos maracás) que marcam o ritmo para então entoar estrofes de cantos que são repetidos pelos participantes. Os cantos “inebriam-nos com a lembrança dos heróis tribais mortos, que, personificados em animais totêmicos, identificam-se com estes e com os caçadores” (Op. Cit.) e, dessa forma, os indígenas sentem-se mais preparados para realizarem seus rituais tradicionais. Os cantos são de propriedade dos clãs, sendo considerados os “donos”, homens nascidos neles e que conhecem “seu modo de fazer” (ALBISETTI e VENTURELLI, 1962, p. 908). Seu aprendizado exige capacidade de memorização e habilidade em tocar os chocalhos e controlar o corpo. Inicia-se através da escolha de um homem do mesmo clã dos “donos” de cantos que transmitem a ele as estrofes. O término ocorre no momento de execução dos cantos nos rituais.

---

<sup>36</sup> Apêndice próprio de certos cantos. (ALBISETTI e VENTURELLI, 1962, p. 908).

Viertler (1991) indica que a sequência de cantos realizada no funeral não é a mesma, possuindo variações, conforme as especificidades que este rito apresenta nas diferentes aldeias onde o mesmo foi estudado. No momento que antecede o desenlace da morte de um Bororo, o *Roia epa* entoia o canto da agonia (*Boe E-ví Mode Dukejewu Roia*). Após consumada sua morte ouve-se o Canto Maior (*Roia Kurireu*) que é o mesmo para todos os clãs, seguido de uma variedade de cantos que estão associados às fases do ritual. O *Pobo Makudu* e o *Kidoguru Paru* são executados no momento da eleição do substituto. *Cibae Etawadu* e o *Bakure Enogwari* (*Baadojebage Cobugiwuge*) são realizados nos momentos de pintura dos corpos, de confecção das esteiras e na amarração do cadáver para ser colocado no cesto funerário. *Kiege Barege* (*Baadojebage Cebegiwuge*) está associado à abertura da cova para o enterro primário e o *Jurege-doge* a saída do cesto para o sepultamento definitivo. O canto *Ekureuge* associa-se com o cesto funerário, sendo cantado no momento de entrega do *Aroe J'aro* para a “mãe” ritual. O *Ika Ako* é cantado no momento em que as enlutadas cortam seus corpos derramando sangue sobre o morto. Já o *Aroe-E-Ke Roia* é cantado em diferentes etapas do ritual, com referência a “comida das almas”.

Existem variações do mesmo canto entre os clãs. O *Marenaruie* é cantado em diversas etapas do funeral, desde o momento da morte até o enterro definitivo, associando-se à presença do corpo do Bororo. Acompanhado toques de tambor indivíduos de cada clã o cantam de modo peculiar. Indivíduos dos clãs *Aroroe* e *Baadojebage* cantam-no com as mãos levantadas. Os *Iwagudu-doge* posicionam as mãos para trás, enquanto os *Bokodori* estendem uma das mãos à frente. Os *Kie* gritam “*Kao*” três vezes, com as mãos para trás (VIERTLER, 1991, p. 67). Os cantos precedem e acompanham as danças que são realizadas no processo dos rituais Bororo. No ritual do funeral, a autora afirma que o *Enogwari* (canto da “comida das almas”) é executado antes da dança do “substituto” que, ao som do *Bure Etawadu* ou *Jokurega*, movimentam seu corpo em deferência à *Aroe*. Estes cantos precedem a realização da cerimônia dos zunidores. Os cantos, *Mano Paru*, *Toro Paru* e *Aije Paru* precedem, respectivamente, a execução das representações do *Mano*, *Toro* e *Aije*.

Compreende-se que os cantos têm diferentes graus de importância para os clãs que compõem a organização social Bororo devido à referência que fazem à história mítica deste povo. Portanto, os chefes de cantos devem entoá-los com grande deferência, pois, além de

orientar e conduzir os movimentos dos dançarinos, eles estão estabelecendo contato com o mundo dos espíritos, convidando as almas dos antepassados para dançar ao ritmo dos chocalhos. Ao estabelecer esta intermediação o *Roia epa* se aproxima do espírito *Bope*, temido pelos Bororo por seus procedimentos maléficos. Desse modo, cometer um erro pode significar maus presságios a esta pessoa.

### 1.2.3 As danças

Entre os índios da etnia Bororo, tradicionalmente, “toda e qualquer dança deve ser proclamada por um chefe. Os chefes do clã dos *Baádo Jebáge Cobugiwúge* proclamam as danças relativas às caçadas e pescarias; os do clã dos *Baádo Jebáge Cebegiwúge*, as relativas às almas e espíritos” (ALBISETTI e VENTURELLI, 1962, p. 388). As danças são precedidas e acompanhadas por cantos e são conduzidas por um chefe de canto que orienta os movimentos dos participantes por meio do toque dos maracás e de gestos e, desse modo, desempenha seu papel de protagonista da performance. Em determinadas danças utilizam-se instrumentos musicais de sopro, tais como *pana*<sup>37</sup> e *ika*<sup>38</sup>. As danças Bororo são, em maior parte, coletivas, embora existam danças executadas individualmente ou em duplas. O *Boe ereruia*<sup>39</sup>, geralmente é o Pátio (*Bororo*), ainda que se possa realizá-la em outros locais da aldeia. Quando há presença de mulheres, estas se intercalam entre os homens. Caso as danças sejam interditas às mulheres e às crianças, o Bororo “é vedado por uma cerca de fôlhas de palmeiras” (Op. Cit.).

Segundo Viertler (1991), as danças realizadas pelos Bororo, consideradas representações, exigem grande esforço físico e sincronia de movimentos dos participantes com o ritmo dos chocalhos tocado pelo *Roia epa*. As danças, assim como, as pinturas e os adornos corporais utilizados no momento da performance ritual, são propriedades clânicas. É necessário, portanto, o conhecimento de diferentes técnicas corporais, isto é, distintas

---

<sup>37</sup> Instrumento musical de sopro formado de duas ou mais cabacinhas emendadas, tocado por Itubore (OCHOA CAMARGO, 2005, p. 255).

<sup>38</sup> Flauta-trombeta (OCHOA CAMARGO, 2005, p. 147).

<sup>39</sup> Lugar das danças (OCHOA CAMARGO, 2005, p. 89).

maneiras tradicionais de uso dos corpos (MAUSS, 2004), pois cada dança possui uma coreografia própria que representam os mitos dos clãs que compõem este grupo étnico.

As danças da etnia Bororo, bem como os jogos, têm relação com o culto aos seus antepassados, portanto, são “representações dos *aroe* [...] feitas por ocasião dos funerais, mas também noutras ocasiões, pelos índios que se adornam como os heróis representados”. (COLBACCHINI e ALBISETTI, 1942). Grande parte das representações recebe o nome de totens dos clãs aos quais pertenciam os heróis míticos. Os autores se detiveram a análise de duas delas: *Aroe ennoagueddoddu* (dar de comer às almas) e *Aroe kuddu aregoddúi mariddu kaeddu* (*Aroe* com a roda).

Na representação *Aroe ennoagueddoddu* os Bororo convidam seus antepassados para comer aos sons de cantos juntos com os vivos, pois creem que as almas se encontram em condições semelhantes com as que viveram. Acreditam, também, que uma alma pode encarnar-se em outros animais para alimentar-se, principalmente, se for para vigar-se do animal que lhe causou o infortúnio. Neste sentido, os Bororo realizam esta cerimônia com dádiva aos espíritos como meio de oferecer alimentos e cigarros que não têm acesso. O processo ritual inicia-se após uma caçada que reúne os homens da aldeia. Um dos rapazes é escolhido para receber do Chefe, a ordem de dar de comer às almas, enquanto os outros entoam um forte grito “uoh!” no *Baito*. O *Roia epa*, com os chocalhos nas mãos, inicia o canto que se estende pela noite. No dia seguinte, os cantos são retomados dentro da casa central, enquanto os homens preparam arcos e flechas. O Grito “*káe*” indica a presença da alma. Os cantos continuam no *Baito*, ao mesmo tempo em que as mulheres preparam alimentos para as almas dos clãs da metade oposta. Os homens se dirigem às suas choupanas, recebem de suas mulheres os recipientes com os alimentos e os levam para a choupana central, onde são recebidos com gritos de “*káe*”. Os índios, um a um entram na choupana central e, representando os *Aroe*, alimentam-se. Após o baquete, a representação é encerrada com o grito “wáo” (COLBACCHINI e ALBISETTI, 1942, p. 90-91).

A representação *Aroe kuddu aregoddúi mariddu kaeddu* (*Marido*) é realizada por iniciativa dos homens. Após a solicitação e a aprovação do chefe, o grito “Uh!” é emitido por todos os presentes que saem do *Baito* e se encaminham para a mata nas redondezas da aldeia. Os índios procuram penas, urucu, resina e *poari*, para que, sob sigilo, preparem os adornos na

casa dos homens. Outros se dirigem para preparar talos de buriti que servirão para confecção da roda. Ao retornarem, aos gritos, para a aldeia, adentram o *Baito* e cantam, até que outro grito aponta a chegada do “*Aroe Mariddo*”. Este brado é respondido pelas mulheres em suas casas que confirmam o aviso da presença do espírito. Os homens saem à captura do *Aroe* e quando o encontram, conduzem-no, com passadas para frente e para trás, até o *Bororo*. Neste momento, gritos, choros e sons de instrumentos de sopro (*ika, pana, poari*) são ouvidos, até que o chefe, com um sinal, cesse o pandemônio. Outro grupo de índios chega pelo ocidente da aldeia e reinicia-se a zombaria. Novamente em silêncio, em frente ao *Baito*, os índios oferecem *noacuru* aos *Aroe* que são chamados pelo nome dos defuntos.

Os caciques tocam *ika* convocando para o canto *Buretawodo* e *Aroe nogari* e após os cantos, todos entram no *Baito*, para, em seguida, saírem novamente. Os *Tugaregue* devem convidar os *Ecerae* e vice-versa, para os cantos: *Roia mugureu, Marenaruió, Tugaregue* e o canto das onças que se estendem até o amanhecer. No dia seguinte, as funções de coleta de talos e de preparação de alimentos são desempenhadas pelos jovens e pelas mulheres, respectivamente. Os homens preparam-se para a representação com banho e cantos. Adornam os corpos com *Kidoguru* e penas e, ao som do *ika* e do *pana* tocado pelos chefes, em coluna, dão voltas na casa central. No interior do *Baito* se encontram duas rodas que haviam sido preparadas pelos homens com os talos de Buriti coletados pelos jovens. A roda com 1,5 metros de diâmetro é denominada *mariddo imedo* e a roda com um metro de diâmetro é *aredu*. Os dois grupos, ao seu tempo, apresentam os instrumentos de sopro ao chefe e agrupam-se em torno das rodas.

Ao som do canto *Baretaiwodo*, um índio de cada grupo é escolhido faz os movimentos da dança ao lado das rodas. Ao cessar o canto, os grupos de indígenas colocam as rodas sobre a cabeça dos escolhidos e todos dançam ao som dos chocalhos. As rodas vão sendo passadas sobre a cabeça de todos do grupo até a exaustão. Após este procedimento, dentro do *Baito*, três indígenas de cada grupo são escolhidos e se posicionam, um no oriente, um no ocidente e outro no centro. Nesta ordem, emitem fortes gritos “Uh! Uh! Uh!”, indicando a partida da alma e encerrando a representação que contribui para manter as relações clânicas estabelecidas por meio dos rituais, bem como proporciona a continuidade de normas tradicionais que

interditam o contato das mulheres e das crianças com os *Aroe* (COLBACCHINI e ALBISETTI, 1942, p. 95).

Outras danças também são realizadas, constituído um conjunto de “representações” que fazem parte do patrimônio cultural deste povo. Dentre as danças observadas e citadas na literatura consultada encontram-se: *Tamigi Aroe, Bakororo-doge Aroe, Mano Aroe, Tamigi Etuje, Nobure (Aroroe); Parabara-doge Aroe (Apiborege); Bokwojeba-doge Aroe, Toro (Kie); Kuje Etaujedo, Aere-doge, Karawoe, Aere-doge, Iwodo, Iwodu, Iwodu Tugo-doge e Jakomea (Iwagududoge); Buturori-doge Aroe, Kaiwo-doge Aroe, Kaiwu (Paiwoe); Adugo-doge Aroe, Ukuri e Ukuri onaregedo (Bakoro Ecerae, subclã dos Baadojebage Cobugiwuge); Buregodureuge, Paiko, Kogae-Kogae-doge, Bokwo e Joware Etuo (Baadojebage Cebugiwuge); Bokodori, Koge Kujagureu, Koge Coreu e Koge Jerigiare, Kodoraireu (Bokodori Ecerae); Cibae Etawada e Jure (Ipare Ereru)* (VIERTLER, 1991; BORDIGNON, 2001; ALBISETTE e VENTURELLI, 1962, 1969, 1976; OCHOA CAMARGO, 2001).

Viertler (1991) apresenta uma série de danças que são realizadas pelos Bororo em ocasião do ritual funerário. O conjunto das danças ou, como aponta a autora, das “representações” dos ancestrais mortos (*Aroe Etawujedu*) são iniciadas após a escolha do “substituto” do finado. Este é o protagonista das danças realizadas no funeral que exigem grande esforço físico, portanto, um dos requisitos para a escolha de um *Aroe maiwu* é sua capacidade de suportar a longa sequência de representações. Para ajudar o “substituto”, são oferecidos os “alimentos das almas”, isto é, tabaco, bebidas entre outros mantimentos.

As danças ou “representações” são realizadas em função do tempo de preparação do cesto funerário (*Aroe J'Aro*) e das esteiras onde são postos os ossos do finado no momento de sua lavagem e ornamentação. A quantidade de danças em um ritual do funeral de um Bororo é determinada segundo o prestígio social que este possuía em vida ou dos parentes, ou dos chefes clânicos (*Iedaga-mage*) em caso de crianças não nominadas. Contudo, observa-se a existência de variações em relação à sequência de danças realizadas no funeral Bororo que se dá de acordo com o clã do indivíduo, seu prestígio social e a aldeia onde o ritual é realizado. Apesar das variações, Viertler (1991, p. 90) supõe que as sequências de “representações” são iniciadas pelas pertencentes ao clã *Aroroe (Baitagogo)*, seguida das danças pertencentes ao clã do morto. No entanto, algumas “representações” ocorreram em todos os funerais estudados.

A primeira é a dança do “substituto” é realizada logo após a transladação do cesto funerário para a casa central (*Baito*). No interior deste local, o *Aroe maiwu* movimenta seu corpo segurando o *Aroe J’Aro* com passos curtos para frente e para trás, até que ao chegar no centro do *Baito*, coloca o cesto no chão e senta sobre ele. Este momento indica que o “substituto” está pronto para receber os ornamentos e ter seu corpo pintado. Simultaneamente a este processo, os homens preparam os zunidores. Já pintado e ornamentado o “substituto” realiza a ornamentação do cesto, enquanto os zunidores são distribuídos a som de cantos para aqueles que realizarão o *Aije-doge* (cerimônia dos zunidores).

Para dar início a esta cerimônia, os homens agitam os zunidores fora da aldeia, informando que as mulheres e os não-iniciados devem se recolher em suas choupanas. O “substituto” ou “substitutos”<sup>40</sup> dançam dentro do *Baito*, realizando movimentos suaves e logo saem recebendo um objeto de propriedade do morto para, então, concluir a dança no Bororo. Lá dançam com movimentos rápidos ao redor do cadáver e saem em direção ao oeste da aldeia (*Aije-Muga*). Viertler (1991) notou que existem variações em relação à cerimônia dos zunidores, ao identificar a ocorrência da luta corporal (*Aije Are*) em um funeral realizado na aldeia Tadarimana em 1978, fato não observado entre os Bororo das Missões. A representação do *Marido* (cerimônia dos grandes cilindros de talos de buriti), também foi relata em diferentes funerais. Esta dança refere-se ao Bororo que possuía enorme força física que dançava com um cilindro confeccionado com talos de cerca de meio metro, sustentando-o com os braços acima da cabeça. Nos funerais, os jovens dispostos em círculos levantam o cilindro e dançam ao ritmo imposto pelo som do *bapo* (COLBACCHINI e ALBISETTI, 1942, p. 161).

As danças simbolizam a “visita” das almas e representam os espíritos de aves, árvores e palmeiras, pedras e taquaras, plantas do brejo e dos espíritos da natureza, bem como dos ancestrais míticos. São realizadas durante o dia quando *Meri* (sol) ilumina a aldeia dos vivos e podem ser realizadas com instrumentos (bastões, cilindros grandes e pequenos, ou ainda o cesto funerário). Cada representação possui participantes específicos, podem ser homens ou mulheres; podem ser de um, dois ou mais indivíduos de todos os clãs; podem dançar com os corpos pintados, ornamentados ou não; podem emitir gemido ou ficarem em silêncio, todavia todas apresentam a circularidade como característica fundamental.

---

<sup>40</sup> No caso em que se celebra o funeral de mais de um morto.

Como nos ensina a autora:

Os dançarinos não falam, apenas emitem gemidos ou gritos, sendo controlados, em seus movimentos circulares em volta do túmulo, pelas batidas dos chocalhos dos *Roia epa*. Circulam como que em redemoinho, em torno da sepultura do morto, no meio do *bororo*, que é, ao fim da dança, o lugar onde se coloca o conjunto dos enfeites e trajes cerimoniais (VIERTLER, 1991, p. 93).

Seguindo o ritmo dos chocalhos e as orientações do *Roia epa*, os dançarinos mantem os movimentos de seus corpos com passadas curtas, rápidas, girando, saltando, com momentos para trás ou arrastando os pés no chão, percorrendo toda a circunferência do Pátio. Pode haver pequenas pausas com suaves movimentos com a cabeça para a esquerda e para a direita até que o toque dos chocalhos seja ouvido novamente, indicando que todos devem realizar novamente os movimentos mais exaustivos. Os dançarinos devem ficar atentos às alterações do ritmo do toque dos chocalhos, pois este informa como devem se movimentar, se deve haver trocas de posições ou se está se aproximando o fim da vivência desta prática corporal.

Segundo Crocker, os *Aroe*, associados às danças funerárias, representariam expressões platônicas das espécies animais reais superiores aos animais vivos da realidade. As danças representariam os seus costumes, variabilidade de formas, cores e tamanhos, hábitos alimentares e reprodutivos, linguagem sonora, imitada pelos cantadores, expressão dos seus estados de ânimo refletidos nos movimentos do seu corpo (cf. Crocker, 1977) (VIERTLER, 1991, p. 91).

Compreendem-se as danças do povo Bororo, a partir das palavras de Durkheim, como um culto positivo, pois sendo um rito mimético é realizado a fim de se assegurar a fecundidade da espécie totêmica. Os ritos miméticos “consistem em movimentos e em gritos que visam imitar o animal cuja reprodução é desejada. Não há cerimônia em que algum gesto imitativo não seja assinalado, de acordo com a natureza do totem cuja festa se celebra”. (DURKHEIM, 1989, p. 421-423). Ainda segundo o autor “por meio dos ritos miméticos, os indivíduos testemunham mutuamente que são membros da mesma comunidade moral e tomam

consciência do parentesco que os une. Esse parentesco, o rito não se limita a exprimi-lo; ele o estabelece ou reestabelece” (DURKHEIM, 1989, p. 429).

As danças são acompanhadas dos adornos e das pinturas corporais que são propriedades clânicas e expressam em sua simbologia a cosmologia deste grupo étnico. Neste sentido, por meio das danças os Bororo mantêm a reciprocidade entre os clãs, pois os indivíduos de diferentes grupos clânicos se mobilizam para representar mitos de outros grupos, além de trocarem adornos entre as metades, outorgarem enfeites plumários, estojos penianos e prestarem serviços funerários relatados nos mitos desta etnia. Portanto, as danças envolvem um trabalho coletivo com o intuito de reestabelecer a ordem de um mundo desequilibrado por algum processo social. Este labor requer uma coordenação entre os indígenas para preparação dos alimentos, dos adornos, das pinturas imprescindíveis à realização dos cantos e das danças que compõem seus ritos.

Por meio desta ação ritual, os indivíduos desta sociedade podem compreender sua origem por meio da mitologia Bororo comunicada por meio dos corpos que dançam e assim reafirmar sua identidade e desfrutar um sentimento de pertencimento ao grupo. Este sentimento refere-se a uma comunhão “de indivíduos iguais que se submetem em conjunto à autoridade geral dos anciãos rituais” (TURNER, 1974, p. 119). É o que o autor conceitua como *communitas*, ou seja, uma modalidade de relação social na qual os indivíduos não se apresentam de acordo com sua posição social, mas sim, nas quais as diferentes identidades humanas se confrontam diretamente, neste caso na dança. O conhecimento e o uso das técnicas corporais destas práticas corporais proporcionam um sentimento de pertencimento aos indivíduos desta etnia ao serem compartilhadas e apreendidas em processos rituais. Nos rituais, as danças são utilizadas como um instrumento de educação do corpo, em que os jovens ao “fabricarem seus corpos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1987) constituem uma identidade individual e coletiva.

As danças por serem práticas sociais possuem sentidos contextuais. A elas são atribuídos significados de acordo com os interesses dos indivíduos que ocupam posições hierárquicas na sociedade Bororo. Ocorre, dessa maneira, a constituição de um campo político composto relações interétnicas, conflitos e tensões que são expressas por meio dos corpos dos Bororo. A fim de compreender o contexto social das comunidades Bororo na

contemporaneidade é imperioso compreender suas particularidades culturais, bem como, sua história de relações interétnicas. Apenas de tal modo, pode-se empreender uma análise de suas práticas corporais – Futebol e Dança – entendendo que estas fazem parte de sua totalidade. No intuito de compreender os sentidos e significados destas práticas corporais na contemporaneidade, apresenta-se como se deram as alterações na corporalidade ao longo de sua história.

### **1.3 História das relações interétnicas do povo Bororo de Meruri: dominação e resistência por meio do corpo Bororo**

As comunidades da etnia Bororo apresentam um longo antecedente de contato com não-índios e com indígenas de outras etnias. Este processo de relações interétnicas foi vivenciado durante, pelo menos, os últimos três séculos de sua história. Entende-se que tais relações foram e são balizadas pelo indigenismo praticado no Brasil. Por indigenismo compreende-se, “the political field of relations between Brazilians and Indians [...], such as competition for material and symbolic resources” (RAMOS, 1998, p. 5). Neste campo de relações políticas estão envolvidos, não só os agentes oficiais, mas todos aqueles que interagem com os indígenas, incluindo fazendeiros, garimpeiros, mas também indigenistas, cientistas, romancistas e que contribuem para construção do imaginário sobre a questão indígena.

Estas relações interétnicas devem ser apreendidas a partir de um *sistema social* que as condicionam e determinam sua estrutura (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 53). Este sistema social interétnico é constituído por processos de articulação étnica que relacionados a setores da sociedade global apresentam uma variabilidade de formas de manifestação. A noção de sistemas interétnicos elaborada pelo autor pode ser utilizada para identificar relações entre indígenas de diferentes etnias ou entre indígenas de uma etnia com não-índios em diferentes dimensões: local, regional, nacional e global. Estas relações estabelecidas nestes sistemas se dão de forma simétrica; caracterizadas por relações igualitárias ou assimétricas; onde são expressas hierarquias ou dominação.

Compreender o contexto social é imperativo para entender que as representações construídas sobre os ameríndios tem por base seus corpos e suas práticas e, como estas concepções influenciaram a formulação de normas, leis e as ações resultantes do processo de relações interétnicas estabelecidas, particularmente, pelos Bororo com os não-índios. Destarte, o corpo indígena teve e ainda tem uma significativa contribuição para a construção das representações sobre estes povos, bem como para as práticas indigenistas. Neste sentido, apreende-se que as noções elaboradas sobre os indígenas foram colocadas em prática proporcionando o desenvolvimento de um processo de relações interétnicas que, por sua vez, apresenta continuidade e descontinuidades. Logo, os índios da etnia Bororo possuem uma história de relações interétnicas particular e que se desenvolveu a partir de ações orientadas pelo indigenismo praticado no Brasil. A fim de compreender os sentidos que os rituais desta etnia assumem na contemporaneidade, torna-se imprescindível conhecer esta história.

### **1.3.1 A conquista do Novo Mundo e as concepções sobre o corpo indígena: o início do processo**

O indigenismo no Brasil difere-se daqueles perpetrados em outros territórios das Américas, ainda que se tenha desenvolvido a partir do imaginário criado pelos colonizadores europeus sobre os povos autóctones contatados em todo continente americano. Na época da conquista do Novo Mundo, o corpo indígena foi um dos elementos que assinalaram a distinção entre os europeus “civilizados” e os índios “selvagens”, sendo, portanto, objeto de representações, imaginário e intervenções. Em outras palavras, estas representações surgiam do imaginário europeu sobre os corpos dos ameríndios e serviram como embasamento para as práticas indigenistas.

Klass Woortmann (2004) em “O selvagem e o novo mundo: ameríndios, humanismo e escatologia” apresenta uma série de documentos oficiais, textos literários e imagens que demonstram a concepção que os europeus tinham sobre o corpo dos “selvagens” que habitavam a costa litorânea do território em que se encontra atualmente o Brasil. O termo “selvagem” marcou a diferenciação dos povos ditos “civilizados” em relação ao Outro. Seu significado, em diferentes momentos da história, explicita o modo de se relacionar dos

européus com outros povos. Este termo é utilizado desde a antiguidade e sofreu alterações de sentido de acordo com o contexto social de determinado momento histórico. Os gregos empregavam o termo “selvagem” ao se referirem aos povos que viviam fora das *Pólis*, os “monstros” denominados *Citas* ou os povos “inferiores”, bárbaros. Já a moral judaica relacionava o termo aos povos amaldiçoados, aos pagãos sem alma. Com a difusão do cristianismo o termo adquiriu um significado específico, o “selvagem” passaria a ser o não cristão ou o anticristo, aquele que deveria ser convertido à religião católica ou então combatido.

Este ideário influenciou fortemente o período da conquista das Américas no século XVI, fazendo parte do imaginário dos navegantes. Naquele momento histórico em que houve o encontro dos europeus com os nativos americanos, aqueles se referiam a estes, como “monstros”, “inferiores” ou “primitivos”. Com este pensamento e não respeitando as diferenças entre os povos originários do continente americano uma série de ações foi desencadeada pelos conquistadores com o objetivo de dominar os ameríndios, domesticar seus corpos, alterar suas concepções cosmológicas e conquistar seus territórios e as riquezas naturais que neles se encontravam.

Por outro lado, este era um período no qual as concepções do humanismo renascentista colocavam em questão a tradição e a moral cristã na Europa. Novos atores contribuíram para este questionamento, revisitando as formulações de Aristóteles e produzindo novos conhecimentos que trariam o ser humano para o centro do cosmos, ainda que houvesse a coexistência de noções tradicionais naquele contexto. Além de terem seus preceitos postos em dúvida por filósofos, artistas e cientistas, os católicos estavam em conflito com os protestantes em fatos que geraram a reforma e a contra-reforma.

Outra concepção de ser humano emergia resultante da ruptura entre a teologia e a produção do conhecimento, marcando o Renascimento como um período da história caracterizado pela ambiguidade de ideias. Enquanto o homem – cristão europeu – foi introduzido na história como um ator político (Maquiavel, 1469-1527) e seu corpo foi dessacralizado (Vesalius, 1514-1564), os ameríndios e os negros ainda eram referenciados por preceitos teológicos, como “selvagens”, isto é, não cristãos ou amaldiçoados. Portanto, evangelizar os índios e escravizar os negros, naquele momento era questão de caráter

metafísico e não só material. Os católicos deveriam purificar o mundo diante da iminência de seu fim, pois o medo escatológico fazia-se presente no imaginário de grande parte da população europeia.

Em um contexto marcado pela ambiguidade, duas representações polarizadas sobre os “gentios” das Américas foram construídas e fundamentaram as ações dos conquistadores face aos povos originários. A primeira foi a noção do “mau selvagem”. Nesta direção, as ideias que preenchiam a intersubjetividade dos europeus no século XVI foram transplantadas para o continente americano de acordo com a origem do colonizador. Apesar de a Carta de Caminha enaltecer o corpo dos selvagens do Novo Mundo, os Ameríndios, assim como os Citas, os Irlandeses, os Turcos e os Africanos, eram vistos como monstruosidades, associados a animais que viviam vagando sem território fixo, andavam nus, utilizando-se de pouca tecnologia e se alimentando da caça de outros animais, isto é, como bestas (WOORTMANN, 2004, p. 79).

Os corpos dos ameríndios foram associados, entre outros, aos dos “gigantes”, “minotauros”, “ciclopes” e “cinocéfalos” da antiguidade. Os atos de canibalismo ritual praticados por algumas etnias eram entendidos como hábito alimentar cotidiano, feitiçaria ou como perversões sexuais relacionadas ao homossexualismo e ao incesto. O nomadismo de alguns povos e agressividade das “amazonas” também serviu para comprovar esta representação dos habitantes do Novo Mundo. Por esta concepção, estes eram povos satânicos, animais que emitiam ruídos e desconheciam as letras R, L, F, portanto não podiam ter Rei, nem Lei e nem Fé. Estes argumentos serviram à Igreja para afirmar que o Novo Mundo era habitado por seres sem alma e que para salvar a humanidade deveria concretizar seu objetivo de purificar o mundo por meio da catequização. Era necessário dominá-los e conter sua bestialidade, civilizando-os, isto é, iniciando-os na vida cristã (WOORTMANN, 2004, p. 79).

Por outro lado, as ideias de Morus (1478-1535) e, principalmente de Montaigne (1533-1592) reforçadas mais adiante pelas noções de La Tour (1593-1652) serviram para os europeus repensarem sua própria civilização a partir da figura do “selvagem” do Novo Mundo. Surge a representação do “bom selvagem”. Por este ponto de vista, os indígenas eram objetos de admiração por serem considerados puros e inocentes e pelo modo natural em que viviam. Esta concepção contribuiu para a construção da imagem romântica do índio.

Os escritos de Afonso Arinos de Melo Franco em “O índio brasileiro e a revolução francesa: as origens da teoria da bondade natural” são importantes para entender como os índios das Américas, em especial, como seus corpos contribuíram para o questionamento da sociedade europeia no século XVII. Os ameríndios eram considerados humanos descendentes de Cam (WOORTMANN, 2004, p. 103), ou seja, bons animais. Os corpos nus e inocentes eram apreciados pela robustez e pela beleza natural. A admiração e curiosidade dos europeus em relação aos habitantes do Novo Mundo eram tamanhas que em diferentes momentos os índios foram levados do Brasil à Europa para apresentarem seus corpos e suas práticas aos “civilizados”, como foi evidenciado na “festa brasileira de Rouen”<sup>41</sup>. Todavia a mentalidade destes indivíduos era associada à de crianças. Seu suposto desconhecimento sobre os fenômenos naturais era compreendido como ingenuidade devido à falta de instrução. Portanto, estes “selvagens” cuja mente era considerada uma tábula rasa, necessitavam do conteúdo da moral cristã para controlar seus “instintos” animais, controlarem seus corpos e, assim, viverem de modo civilizado.

Tanto a representação do “mau selvagem” quanto a do “bom selvagem” colaboraram para legitimar as ações de dominação impostas pelo colonizador aos povos originários. Sendo “primitivos” ou “ingênuos”, os ameríndios não tinham direito a expressar seus interesses, portanto, não eram considerados atores políticos. Estas representações marcaram o Renascimento, um tempo de transição de ordem política, econômica e sociocultural, o princípio de um novo contexto que se concretizaria com consolidação das sociedades modernas. Apesar de ser um período histórico em que se buscou a separação ciência-religião, a Igreja continuou a desempenhar um importante papel político ao lado dos conquistadores. Neste sentido, a Coroa Portuguesa, a fim de empreender esforços para conquistar o Novo Mundo e usurpar os bens naturais que nele se encontravam, concretizou ações sobre seus habitantes com o auxílio da Igreja Católica.

As primeiras Leis Gerais tinham a intenção de direcionar o processo de conquista e colonização do Novo Mundo. O regimento de Tomé de Souza de 1548 classificava os grupos indígenas em pacífico ou arredio, ou seja, “bom” e “mau selvagem,” e indicava como

---

<sup>41</sup> Festival realizado em meados do século XVI na cidade de Rouen (França) que contou com o protagonismo de indígenas levados por navegantes portugueses à Europa (ver ilustrações em MELO FRANCO, 2000).

deveriam ser ações em relação aos nativos. Comunicação e aliança eram as estratégias utilizadas para a aproximação e o domínio destes povos. Naquele momento, tanto os índios quanto suas terras eram considerados patrimônio da Coroa Portuguesa. Então, em 26 de julho de 1596, o Rei de Portugal sancionou a Lei que cedeu a tutela dos índios aos missionários. Estes tinham a função de gerenciar os aldeamentos e atuar como procuradores do “gentio” junto aos colonos, além de desempenhar o papel de juiz nas comunidades. Nesta direção, os missionários católicos estabeleciam uma relação de aliança com os indígenas, alteraram a estrutura circular das aldeias, pois consideravam seu formato diabólico e acabaram por constituir aldeamentos onde os jesuítas, militares e índios possuíam diferentes funções e, por conseguinte, diferentes posições da hierarquia social da colônia portuguesa. (ALMEIDA, 1997, p. 37).

As noções do Padre Antônio Vieira foram importantes para minimizar a escravidão dos indígenas, reservando-a aos negros (WOORTMAN, 2004, p. 59). Isto não significa que não houve escravidão de índios, todavia a ação direcionada a estes povos deveriam ser no sentido da evangelização. O *Regulamento das aldeias indígenas do Maranhão e Grão-Pará* foi o documento que orientou os missionários no Brasil entre os anos 1658 e 1661 e que continuou influenciado o comportamento dos católicos posteriormente. De acordo com este regulamento, a aproximação aos “gentios” deveria ser realizada por meio da persuasão, ou seja, pela distribuição de brindes aos nativos que incluiria desde alimentos a ferramentas de trabalho. Os índios contatados e “pacificados” foram alvo da catequização e submetidos a um controle disciplinar que envolvia a dominação do corpo “selvagem” (ALMEIDA, 1997, p. 169).

Os índios arredios que não aceitaram esta relação idealizada pelos conquistadores foram submetidos à guerra justa e ao trabalho escravo. Alguns grupos indígenas, com a estratégia de estabelecer negociações, aliaram-se aos conquistadores – portugueses ou franceses – outros lutavam e/ou fugiam para o interior do continente. Desse modo, compreende-se que aliar-se aos colonizadores ou lutar contra seus mandos podem ser considerados meios estratégicos de resistência, isto é, de sobrevivência étnica destes povos em um contexto marcado por conflitos.

Ao ignorar a diversidade dos povos indígenas, os conquistadores não se preocuparam em compreender suas cosmologias, seus códigos socioculturais, seus hábitos e suas práticas

corporais, agindo de maneira unívoca com todas as etnias indígenas. Mesmo observando a inconstância da mente do “selvagem” do Novo Mundo, ou seja, sua capacidade de se converter ou não ao cristianismo, os jesuítas desenvolveram um conjunto de ações no sentido de catequizá-los, isto é, de alterar sua visão de mundo. Este trabalho perpassava pelo controle do corpo “selvagem”, portanto, pela alteração de sua corporalidade. Era desenvolvido nas missões jesuítas, unidades auto-suficientes, com autoridade local, capazes de promover deliberações de todas as ordens, mas que seguiam as orientações gerais da Igreja Católica.

Como forma de estabelecer a comunicação com as diferentes etnias que habitavam a colônia portuguesa, foi fundamental impedir o uso da língua tradicional e, então, impor-lhes o uso da Língua Geral – Nheengatu/Tupi. A fim de perpetrar o domínio do corpo dos ameríndios, proibiu-se a vivência de seus rituais e de suas práticas corporais tradicionais, além de inserir a vestimenta europeia e ensinamento do sacramento por meio da introdução de rituais católicos. Baseando-se na homogeneização das diferenças, estas ideias influenciaram pensadores e ações políticas dos conquistadores durante todo o período colonial, repercutindo, posteriormente, nos períodos do Império e da República. Entende-se, desse modo, que o processo de relações interétnicas desenvolvido pelos Bororo foi constituído por continuidades e descontinuidades a partir deste momento histórico.

Não se tem exatidão dos primeiros contatos dos conquistadores com os índios da etnia Bororo, porém desde o século XVII, missões jesuítas e as expedições militares adentravam o interior do território a procura dos “gentios” e de riquezas naturais. Os registros oficiais dos primeiros contatos com os índios Bororo foram feitos pelos Bandeirantes e datam de 1716. Estes, em busca de ouro, partiam de São Paulo pelo rio Tietê, passavam pelo rio Paraná e penetravam no rio Pardo até alcançar Camapuã. Depois de um trecho de terra, prosseguiam pelo rio Taquari chegando ao rio Paraguai, onde encontravam índios Avavirá ou Bororo da Campanha. De lá seguiam pelo rio São Lourenço, onde se encontravam grupos de índios Porrudos, ou ainda, pelo rio Coxipó, afluente do rio Cuiabá, território dos índios Coxiponé. Todas estas nomenclaturas de grupos indígenas encontradas na literatura referiam-se ao mesmo grupo étnico que se convencionou denominar na academia como Bororo<sup>42</sup>. Assim, os bandeirantes chefiados por Antônio Pires de Campos chegaram ao território destes indígenas

---

<sup>42</sup> Ver BORDIGNON, 1987, p. 7.

no Centro-Oeste brasileiro (BORDIGNON, 1987, p. 7). Estes registros de encontros com o povo Bororo datam do início do século XVIII, durante o período colonial, tempo em que as representações de “bom” e “mau selvagem” fundamentavam as ações da Igreja Católica e da Coroa Portuguesa sobre os indígenas.

Naquele momento, os índios da etnia Bororo viviam de modo tradicional agindo de acordo com sua cosmologia, diferente de outros grupos que habitavam a mesma região. Os Bororo realizavam um conjunto de práticas sociais que construía sua corporeidade. Eram fortes, robustos e viviam basicamente da caça, da coleta de alimentos na natureza e da pesca que eram realizadas com o auxílio de complexos instrumentos (armadilhas e arcos-e-flechas). Possuíam práticas rudimentares de plantio que os propiciavam recursos para alimentação (milho e mandioca), bem como para a feitura de suas pinturas corporais (algodão e urucu) utilizadas em seus rituais. Estas atividades lhes proporcionavam conhecimentos sobre o ambiente natural, resistir à fadiga e assim poder habitar um extenso território que se estendia de Goiás até as fronteiras com Paraguai e Bolívia (BORDIGNON, 1987, p. 24-25).

Por serem considerados seminômades, com proporções corporais “agigantadas” e resistentes à “pacificação”, logo foram considerados índios arredios e, então, submetidos à Guerra Justa e ao trabalho escravo. Muitos Bororo morreram nas batalhas decorrentes da conquista do interior da colônia. Os sobreviventes foram forçados a trabalhar nos engenhos de cana de açúcar ou como criados nos grandes centros e nas fazendas de São Paulo. Assim, os primeiros Bororo foram introduzidos na agricultura e, por conseguinte, no modo de vida dos colonos.

Também como uma etapa no processo de dominação realizado por meio do corpo Bororo, aqueles índios contatados foram obrigados a abandonar o uso da língua tradicional, pois deveriam aprender a se comunicar por meio da Língua Geral. Estes indígenas foram agrupados em aldeamentos com porções reduzidas de terra, fato que os impedia de manter processos migratórios (nomadismo), bem como suas atividades de subsistência tradicionais. A caça e a coleta de alimentos no cerrado – extrativismo – não eram aceitas no modo de vida dos “civilizados”, portanto, estas atividades que faziam parte do seu modo de vida tradicional e formavam sua corporeidade deveriam ser abandonadas, assim como a nudez que foi

controlada com a introdução de vestimentas do conquistador em substituição às vestes tradicionais desta etnia.

Com a descoberta de ouro próximo ao rio Coxipó, os Bandeirantes liderados por Pascoal Moreira Cabral, fundaram em 8 de abril de 1719, o Arraial de Cuiabá. Este fato proporcionou uma divisão arbitrária entre grupos Bororo que habitavam as duas margens do rio Cuiabá. Definiram-se as denominações: Bororo Oriental<sup>43</sup> e Bororo Ocidental. Depois destas, outras Bandeiras, como a de Bartolomeu Bueno da Silva, também se empenharam em explorar o Brasil Central. Desse modo, os militares continuaram encontrando e guerreando contra os índios “arredios” do Centro-Oeste com o intuito de preá-los.

Cuiabá tornou-se cidade e muitos colonos migraram da costa litorânea para o interior do Brasil e continuaram a prear índios, mesmo sem o consentimento dos jesuítas responsáveis pela catequização dos Bororo contatados. Muitos colonos continuaram a adentrar rumo ao oeste, encontrando mais índios no vale do rio Guaporé (BORDIGNON, 1987, p. 9). Os problemas sociais apareceram com o súbito aumento populacional nesta região e as batalhas empreendidas pelos bandeirantes, causaram o extermínio dos índios Bororo Orientais. Todavia, do lado Ocidental existiam grupos Bororo que resistiam à dominação e continuavam lutando e/ou fugindo para locais mais distantes, mantendo, dessa maneira, as práticas sociais de acordo com o modo de vida tradicional.

No contexto de crescente exploração aurífera no interior do continente, estradas necessitavam ser abertas para facilitar o transporte do metal e de pessoas entre São Paulo e Cuiabá. Em 1736 iniciou-se a construção da estrada que ligava Cuiabá à Cidade de Goiás. Inaugurada em 1737, teve seu trajeto em grande parte conservado na construção da atual BR – 070 que liga Brasília à Cuiabá e atravessa a Terra Indígena Meruri. Muitos Bororo foram utilizados como mão-de-obra na construção desta via que proporcionou muitos episódios de conflitos armados. A estrada, ao atravessar o atual estado de Goiás, cortava o território do povo Kayapó, “gentios” acusados de saquear o ouro que deveria ser transportado para São Paulo e de lá para Coroa Portuguesa. (BORDIGNON, 1987, p. 12). Devido a sua força física, a capacidade de resistir ao cansaço, o conhecimento sobre o território, a habilidade com arco-e-flechas e com armas de fogo, os Bororo já pacificados foram considerados importantes

---

<sup>43</sup> Também chamados Coroados viviam do lado leste do rio Cuiabá.

aliados dos bandeirantes naquele contexto de guerra. Então, em 1744, cerca de 500 Bororo foram “recrutados” para compor um “exército” que lutou contra os índios Kayapó próximo ao rio Araguaia (ALMEIDA, 1997, p. 256).

Em 9 de maio de 1748, Dom João V criou a Capitania de Mato Grosso já com a preocupação de defender as minas de ouro e as fronteiras conquistadas. Esta Capitania teve como primeiro governante Dom Antônio Rolim de Moura Tavares. Sua função foi aldear os índios e deixá-los sob a tutela do jesuíta Estevão de Castro como era a prática indigenista naquele momento.

“Paralelamente à prática da preação, o indígena foi assediado por um outro tipo de guerra desenvolvida principalmente pelos padres, preocupados com a propagação de dogmas religiosos. Essa prática de inculcação ideológica visava despojar o índio de seus traços culturais peculiares, a fim de transformá-lo num trabalhador braçal, com a mentalidade do homem ocidental” (GAGLIARDI, 1989, p. 28).

Esta guarda durou até que o Diretório dos Índios, Lei colonial de 1757, elaborada pelo Marquês de Pombal e editada pelo Rei José I, bem como outras leis, fossem levadas a efeito na colônia.

### **1.3.2 Os Bororo no período de vigência do Diretório pombalino: o corpo “mestiço”**

Neste período outra forma de conceber os indígenas surgia, a partir do movimento iluminista empreendido pelos intelectuais na Europa no século XVIII. Rousseau (1712-1778), um dos principais filósofos do iluminismo, ao se referirem aos ameríndios em seus escritos não estava preocupado em fomentar uma ideia de retorno ao estado natural no qual viviam os indivíduos nas Américas. O propósito era questionar o antigo regime da sociedade europeia, isto é, discutir o poder “natural” do Rei, bem como o governo alinhavado à Igreja (MELO FRANCO, 2000, p. 223).

Neste contexto, outras ações foram estabelecidas no processo de relação entre colonizadores e os nativos do Novo Mundo. A ideia do contrato social que reconhecia a necessidade de os seres humanos viverem em sociedades exigia uma ação racional de

compreensão do Outro. Com este entendimento o “estado natural” em que se encontravam os indígenas nas Américas não permitia distingui-los entre maus ou bons, pois estas eram noções elaboradas na sociedade ocidental. Contudo, a superação deste “estado natural” deveria ser alcançada por meio de um processo educativo laico, a fim de se engendrar um pacto social garantido pela conquista da liberdade civil e o fim da escravidão.

Rita Heloísa de Almeida (1997) apresenta em “O Diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII” uma análise da Lei que vigorou no Brasil entre os anos de 1757 e 1798. Neste período, a Coroa Portuguesa executou ações no sentido de empreender um projeto de civilização diferenciado para suas colônias. O Diretório fez parte de um projeto maior que envolveu um programa de modificação das instituições portuguesas e, desse modo, funcionou como orientação geral das ações nos campos político, econômico, religioso, militar e administrativo em todas as colônias portuguesas (ALMEIDA, 1997, p. 149). Envolveria também uma política de povoamento para o Novo Mundo e, neste sentido, muitos indivíduos de menor prestígio social foram enviados de Portugal para o Brasil. Os povos que aqui habitavam eram vistos como aliados no processo de ocupação do território, aspecto fundamental para continuar a conquista do interior do continente e assegurar as fronteiras acordadas com os espanhóis no Tratado de Madri, em 1750.

Por este ponto de vista, os jesuítas tornaram-se uma ameaça para a soberania da Coroa Portuguesa sobre o Brasil, já que os mesmos mantinham relações com missionários do lado espanhol da fronteira. Em 1759, com base em uma norma do Diretório pombalino, os jesuítas foram gradualmente expulsos do território da colônia portuguesa. Ainda que executassem funções civilizadoras considerava-se que os missionários possuíam um projeto político independente que poderia dificultar as pretensões da Coroa Portuguesa em por em prática sua política de domínio territorial (ALMEIDA, 1997, p. 121).

Foi um período de ruptura entre política e religião, tempo em que se buscou ampliar as relações da Coroa Portuguesa com os índios, a partir da diminuição da participação dos jesuítas nas ações em suas colônias. A Cia de Jesus sofreu sérias acusações, inclusive de escravizar os índios (ALMEIDA, 1997, p.124). Os Bens dos missionários, os prédios onde funcionavam as capelas, os hospitais e as escolas, tornaram-se públicos. A secularização era uma questão de legitimação da autoridade do Rei de Portugal sobre as terras das colônias, suas

riquezas e os povos originários. Desse modo, a administração dos índios passou a ser executada por funcionários seculares e o processo de civilização dos índios tornou-se assunto de governo.

Naquele contexto, a noção de civilização também foi alterada. “Civilizado” era o indivíduo ajustado às concepções, aos valores e ao comportamento dos colonizadores do século XVIII. Observa-se, novamente, a transposição de ideias das sociedades europeias às colônias. Civilizar foi (re)significado e assumiu o sentido de “ocidentalizar” e não mais unicamente de converter ao cristianismo. Na realidade, não havia limites claros entre cristianizar e civilizar. A cristianização realizada, naquele momento, por párocos deveria ser o refinamento do processo civilizatório, isto é, do processo de transformação do índio, realizado por meio da educação desempenhada por civis e militares. A justificativa foi de que a educação promovida, até então, pelos missionários, não possibilitava tornar os ameríndios cidadãos da colônia. O índio civilizado era aquele que possuía uma função social, além de possuir direitos e deveres (ALMEIDA, 1997, p. 164).

O índio era base do novo projeto para o Brasil, portanto evitar conflitos era fundamental. Seu processo de *incorporação* (dominação) deveria se dar de modo gradual, sendo iniciado a partir da representação que se fazia do seu grupo. O colonizador deveria desenvolver outra postura em relação ao índio, todavia, antigas concepções ainda fundamentam a ação sobre eles. A representação que se tinha dos índios era de “incapazes”, portanto que continuavam necessitando da tutela, agora, não mais dos jesuítas, mas sim da Coroa Portuguesa (ALMEIDA, 1997, p. 180). Aqueles que resistissem ao processo de civilização poderiam ser escravizados por meio de Guerra Justa e submetidos ao trabalho como forma de integração ao modo de vida do conquistador.

Os povos indígenas continuavam sem o direito de seguir planos de vida próprios e deviam ajustar-se ao modo de vida “civilizado” imposto pelo Diretório dos Índios e isso perpassava pela alteração de sua corporeidade. Os índios “pacificados”, apesar de adquirirem o status jurídico de homens livres equiparando-se aos trabalhadores europeus, eram concebidos como cidadãos inferiores na hierarquia social. Os indígenas pacificados, naquele contexto, deveriam ser transformados em trabalhadores do campo, no entanto, as posições na

hierarquia social da colônia, os colocavam como atores sem representação política. Os indígenas ainda não tinham “voz”.

O Diretório, portanto, fez parte de um programa de governo das colônias portuguesas que visou concretizar um projeto de povoamento e estava relacionado ao contexto político e econômico da época. Elaborado pelo Marquês de Pombal inicialmente para colonizar a Amazônia, especificamente as Capitânicas do Grão-Pará e Maranhão, esta Lei Geral serviu de modelo para ações em todo território brasileiro. Tratava-se de um documento oficial essencialmente contraditório, pois ao mesmo tempo em que se fundamentava pela “liberdade dos homens”, limitando os descimentos, submetia os índios ao controle/tutela de um diretor secular (ALMEIDA, 1997, p. 205). Todavia, no caso dos índios é necessário relativizar essa noção de liberdade civil, já que uma série de valores e comportamentos lhes foram impostos, ou seja, sem dar-lhes liberdade de escolhas.

Durante o período de vigência do Diretório, os povoamentos foram elevados à condição de vilas ou aldeias. Nelas deveriam ser construídos os prédios públicos fundamentais para sua administração, bem como para sua organização como unidades econômicas. O *Diretor*, um servidor secular responsável por realizar funções públicas – indivíduo de confiança da Coroa Portuguesa – era a única autoridade da vila ou da aldeia e representavam os índios em qualquer situação. Com o auxílio dos *Principais*, considerados servidores menores, os Diretores tinham o propósito de por em prática o projeto de povoamento do território e de civilização dos índios. Juntos com o Principal, os *Sargentos Maiores*, os *Capitães* e os *Oficiais* formavam a elite nativa<sup>44</sup> (ALMEIDA, 1997, p. 162).

Os Bororo auxiliaram os Bandeirantes a defender as fronteiras da capitania de Mato Grosso com a Bolívia e o Paraguai. Rolim de Moura, em 1757, requisitou indígenas para empreenderem uma expedição que partiu de Vila Bela da Santíssima Trindade – capital de Mato Grosso fundada em 1752 – para defender as fronteiras definidas pelo Tratado de Madri em 1750 (BORDIGNON, 1987, p. 15). Para conquistar os cargos ao lado dos militares, os índios deveriam abdicar de sua identidade étnica. O objetivo era inseri-los em um determinado contexto cultural por meio da educação e do trabalho e isso se iniciava pelas lideranças.

---

<sup>44</sup> Lideranças indígenas que possuíam boa relação com os diretores, falavam a língua portuguesa e apropriaram-se dos valores e comportamentos dos colonos.

Nesta direção, a Língua Geral ensinada pelos jesuítas não contribuía para a conquista, o povoamento do território e a manutenção das fronteiras, pois possibilitava a comunicação com povos do lado espanhol. O Português foi imposto, sendo proibido o uso de qualquer outra língua (ALMEIDA, 1997, p. 160). Desse modo, os índios passaram a falar a língua portuguesa e adotar nomes dos conquistadores. A edificação das vilas e aldeias se deu sob o formato retilíneo. Com a divisão das terras em porções e a repartição interna de suas casas, os indígenas foram apropriando-se de valores de moralidade e promiscuidade, assim como a noção de propriedade pública e privada do colonizador.

O regimento de trabalho assegurava aos índios a condição de vassalos do Rei (ALMEIDA, 1997, p. 182). Do cultivo das roças de subsistência ensinadas pelos jesuítas passou-se ao das lavouras diversificadas. Desse modo, os Bororo já pacificados foram introduzidos no mercado de trabalho agrícola e passaram a receber salários de acordo com o desempenho individual, fato que contribuiu para que se desenvolvesse uma economia de mercado em substituição ao sistema de comunitário de produção e consumo. O pagamento dos índios era feito, de acordo com o Diretório, após os diretores e as elites nativas retirarem suas partes e, preferencialmente, não deveria ser realizado em dinheiro.

No sertão, onde viviam os Bororo permitiu-se o extrativismo como forma de comércio, no entanto, o intercâmbio de bens com não-índios era controlado pelo Diretor como meio de educação e para evitar aquisição de bebidas alcoólicas introduzidas pelos não-índios (ALMEIDA, 1997, p. 220). Do lado leste do rio Cuiabá, as atividades nas fazendas de gado e nos engenhos de cana de açúcar aumentavam possibilitando aos Bororo desta região realizarem trabalhos assalariados. Fato é que os Bororo foram adaptando-se ao sistema de produção, comércio e consumo imposto pelo colonizador, modificando sua corporeidade.

Naquele momento, o corpo indígena, por expressar a identidade étnica, devia ser dominado e *transformado*, ou seja, adquirir a forma do corpo europeu e, nesse sentido, o Diretório contribuiu ao incentivar casamentos entre colonos, principalmente militares com índias, proporcionando a mestiçagem do povo nativo com o europeu (ALMEIDA, 1997, p. 222). Surge o “corpo mestiço” – caboclo – indivíduos em processo de transfiguração étnica e povos em processo de genocídio.

O Diretor tornou-se o ponto crítico do Diretório dos Índios, pois com o total poder sobre as vilas ou aldeamentos, se apropriou dos bens dos indígenas e os submeteu novamente ao trabalho escravo, mantendo-os em situação de dependência e de diminuição populacional. Todavia, naquele momento, ainda existiam grupos de Bororo que continuavam resistindo à pacificação sendo, então, perseguidos e combatidos em conflitos que se estenderam por todo o período imperial.

### **1.3.3 O Império no Brasil: o corpo Bororo “domesticado”**

Devido à falta de controle sobre as ações desenvolvidas em relação aos indígenas que se estendia desde o fim do Diretório, José Bonifácio de Andrada e Silva apresentou os “Apontamentos para a civilização dos índios bravios do Império do Brasil” à Assembleia Geral Constituinte em 1823. Este projeto, assim como outros que foram ou não colocados em prática, expressa a ideologia de seus autores e, por conseguinte, iluminam o contexto social de sua formulação.

O início do Império foi um período em que se almejava a autonomia política, administrativa e econômica do Brasil em relação a Portugal. Para tanto, de acordo com as ideias de José Bonifácio, a monarquia brasileira deveria ser forte, constitucional e centralizada, combatendo os movimentos separatistas. No plano econômico pretendia-se diminuir a necessidade de empréstimos estrangeiros e aumentar as exportações dos produtos agrários, com ênfase no açúcar, no café e no algodão. Tornava-se necessário abolir o trabalho escravo que causava a restrição a estes produtos, principalmente, pela Inglaterra que vivenciava o crescimento industrial com base no trabalho assalariado.

José Bonifácio era maçom e foi um importante político no período de conquista da independência brasileira. Com o ideal de fundar um império Luso-Brasileiro elaborou sua proposta de atração e integração dos índios resistentes à pacificação fundamentando-se nos conhecimentos adquiridos durante os mais de quarenta anos em que viveu na Europa. Os quatro princípios básicos dos *Apontamentos* eram: justiça, brandura, constância e sofrimento. José Bonifácio propôs uma série de medidas, muitas delas herdadas do período colonial e do Diretório pombalino. Dentre elas, indicava a continuação da conquista dos índios por

bandeirantes no interior do território para serem aldeados. Delegava aos missionários católicos a responsabilidade de civilizar os índios, assistindo-os na educação, na agricultura e na saúde. E a aproximação aos índios bravios deveria ser realizada por meio da entrega de brindes como forma de persuadi-los e, assim, constituir os povoamentos indígenas.

Contudo, os aldeamentos que surgiam e aqueles já existentes voltaram a ser governados pelos párocos que possuíam o poder político local e contavam com a ajuda dos militares para a manutenção da ordem imposta. Os combatentes ficavam aquartelados nas proximidades das comunidades a fim de proporcionar segurança aos religiosos. Os párocos possuíam também o auxílio do *mairal*, chefe indígena selecionado de acordo com seu grau de apropriação dos valores e dos comportamentos cristãos. Sua função era contribuir nos casos de punições aos índios infratores das normas fixadas pelos religiosos.

Naquele momento, a administração dos aldeamentos executada pelos missionários católicos se diferenciava daquela empreendida pelos jesuítas nas Missões do período colonial que controlava todas as ações indígenas nas relações com não-índios. No contexto do Brasil independente os índios deveriam manter relações com não-índios, para assim, serem progressivamente inseridos no mercado de trabalho agrícola. Porém, os métodos praticados pelos missionários para concretizar este projeto de civilização eram os mesmos utilizados nas missões jesuíticas, somados àqueles praticados pelos militares durante a vigência do Diretório, entre eles: o comércio entre índios e não-índios; casamentos entre não-índios, a catequese e o trabalho rural.

Tratava-se de um projeto civilizatório para os índios, isto é, um receituário de civilidade. De acordo com a autora, “o receituário civilizador de José Bonifácio dá grande ênfase à ocidentalização do corpo indígena” (RAMOS, 1999, p. 5), portanto tinha por objetivo acabar com a heterogeneidade física e civil. Por meio da amálgama de elementos nativos e europeus buscava-se “branqueamento” da população brasileira. Incentivou-se a imigração de europeus a fim de introduzir brancos para miscigenar e, assim, integrar os índios à nação brasileira que se tornaria mais forte, instruída e empreendedora. A proposta de controle do corpo indígena de José Bonifácio indicava, entre outras medidas:

Abolir em todo o Brasil o uso de assentar-se em esteiras ou estrados, e o estar de cócoras, e o comer com as mãos.

Introduzir os banhos frios, e abolir os quentes.

Introduzir os exercícios ginásticos da luta, saltos, e carreiras; e abolir as danças moles e lascivas<sup>45</sup>.

Experimentar depois dos exercícios, que fazem suar, o ungir o corpo com óleo à maneira dos gregos e romanos (...).

Para o povo trabalhador que o vestido conste de calças, camisa, e jaleco largo à chinesa -- tudo de algodão branco, ou tinto. (SILVA, 1998, p. 134).

Para transforma-los em trabalhadores do campo e introduzi-los no modo de vida europeu, era necessário impedir sua escravização. Seguindo os ideais de José Bonifácio, em 1831, o governo imperial revogou as Cartas Régias que permitiam a guerra justa aos indígenas e a escravidão dos indígenas, mesmo momento em que se proibia o tráfico de escravos africanos<sup>46</sup>. Nas décadas de 1840 e 1850 foram promulgadas leis que permitiam a ocupação de suas terras para o desenvolvimento da agricultura.

A incorporação dos índios à nação que se projetava deveria ser empreendida por métodos brandos, no entanto a escravização de indígenas continuava sendo realizada por setores conservadores da sociedade. Os grupos indígenas do centro-sul, resistentes à ocupação de suas terras e ao processo de civilização idealizado nesta época, lutavam contra os fazendeiros a fim de manter seu território e seu modo de vida tradicional. Estes conflitos promoveram uma reação de parte da sociedade que considerava os nativos preguiçosos e não apropriados ao trabalho agrícola.

Em oposição à proibição da escravidão indígena, Varnhagen escreveu, em 1851, o “Memorial orgânico” na Revista Guanabara, onde apresenta suas ideias sobre a política indigenista que deveria ser desenvolvida para o progresso econômico do Brasil. Este autor acreditava que os indígenas eram um empecilho ao desenvolvimento do país, então indicou as maneira de agir em relação aos dois grupos classificados como “índios mansos” e “índios bravios”. Como continuidade das noções de “bom” e “mau selvagem”, os índios do primeiro grupo deveriam ser fixados em um território com as condições de vida da sociedade ocidental,

---

<sup>45</sup> Grifos meus.

<sup>46</sup> A extinção do tráfico de escravos africanos só se concretizou efetivamente em 1850 através da Lei Eusébio de Queirós. (GAGLIARDI, 1989, p. 34).

enquanto que para os índios do segundo grupo manter-se-ia a preação, seguida de “cativeiro temporário” (GAGLIARDI, 1989, p. 36).

Os Bororo eram considerados índios bravios, pois os enfrentavam e lutavam resistindo à invasão de seu território e ao processo de civilização que era imposto pelos colonizadores. Desse modo, inúmeros conflitos foram desencadeados como o citado a seguir:

“Em 1849 os Bororo mataram o tenente Antônio Corrêa da Costa Pimentel, nas margens do rio Itiquira. Era filho do Presidente da Província de Mato Grosso, João José da Costa Pimentel, o qual ordenou que duas expedições, uma de Cuiabá e outra de Miranda fossem ao encalce dos Bororo. Foram, mas nada conseguiram. Outras bandeiras organizaram-se e tiveram mais sucesso matando os adultos e aprisionando as crianças” (BORDIGNON, 1987, p. 20).

Os índios bravios do sertão se envolveram em conflitos com fazendeiros e militares durante maior parte da segunda metade do século XIX. Este foi um período da história brasileira marcada prosperidade econômica, no qual a liberação do capital – antes investido no escravo africano – incentivou a criação de indústrias, bancos, companhias de navegação a vapor e de estradas de ferro, bem como a ampliação da rede telegráfica. Com vistas a intensificar a produção agrícola houve o aumento do fluxo de pessoas para o interior do território e, por conseguinte, as terras da etnia Bororo foram sendo ocupadas por colonos. Houve a necessidade da abertura de novas estradas para escoarem os produtos da cidade de Cuiabá, capital desde 1935 da, então, Província de Mato Grosso, para o litoral Brasileiro.

Naquele momento, a fronteira oeste de Mato Grosso novamente necessitava de proteção, pois estava sofrendo ameaças do exército paraguaio que realizava incursões militares no território brasileiro. Tais investidas culminaram na Guerra do Paraguai (1864-1870) que envolveu no exército da tríplice aliança; brasileiros, argentinos e uruguaios. Para garantir a segurança do território e do processo de desenvolvimento capitalista, o Império brasileiro independente de Portugal, instalou as primeiras bases militares em Mato Grosso, algumas delas localizadas em território Bororo (GAGLIARDI, 1989, p. 137).

Este momento histórico foi caracterizado pelo desenvolvimento dos setores cafeeiro em São Paulo e da extração da borracha na Amazônia, bem como pela seca no nordeste

ocasionando modificações na organização sociocultural, política e econômica na sociedade brasileira. As ideias de formação de um Estado Nacional estavam em voga e na vanguarda deste movimento estavam os positivistas, intelectuais influenciados pela filosofia de Augusto Comte. Estes intencionavam fortalecer o sistema de produção capitalista e, desse modo, constituir a classe burguesa brasileira. Em 1881, foi fundado o Apostolado Positivista do Brasil que tinha por objetivo agrupar e disciplinar a prática dos positivistas brasileiros. A Escola Militar era o centro de difusão da doutrina positivista e formava os jovens militares de acordo com esta ideologia para atuarem frente aos índios de maneira diferente dos religiosos.

Nesta tensão entre a religião e o conhecimento intelectual, o positivismo destacou-se com clareza, posto que o conhecimento científico contribuiu coerentemente com a noção de que a realidade poderia ser manipulada sem que se fizesse referência à outra realidade. “Racionalismo” empreendido com o avanço da ciência permitiu a elaboração de conhecimentos por meio de um domínio cada vez mais teórico da realidade através de conceitos cada vez mais precisos e abstratos. Ou ainda, significou observar a realização metódica de um fim, precisamente dado e prático, por meio de um cálculo cada vez mais preciso dos meios adequados (WEBER, 1993).

O Apostolado, ao fundamentar-se no positivismo comtiano, visava reequilibrar a sociedade acabando com as revoluções regionais e consolidar uma nação com símbolos identitários próprios. Sendo assim, a ordem era condição fundamental para o progresso. Os positivistas do apostolado baseavam-se na teoria dos três estados, onde o conhecimento humano passava por estágios sucessivos de evolução, sendo estes: o Teológico, o Metafísico e o Positivo. O estágio Teológico se iniciava com a etapa fetichista, passava pelo politeísta até alcançar a monoteísta (cristã) e, assim prosseguindo ao estado Metafísico e, por fim, ao Positivo no qual as explicações sobre o real são provenientes da ciência positiva. Neste sentido, considerava-se que os indígenas encontravam-se no primeiro estágio do estado Teológico, isto é, estando no fetichismo, os índios buscavam explicações sobre os fenômenos naturais por meio das forças sobrenaturais.

A intelectualização significava que, em princípio, poder-se-ia dominar todas as coisas pela previsão, ou seja, que não há necessidade de recorrer a meios “mágicos” para os conhecimentos dos fenômenos, pois, a técnica e o cálculo são os meios a se alcançar tal

objetivo. A ciência faz emergir, nesse contexto, um sistema de crenças que tem como pilares as técnicas e a linguagem matemática, se opondo aos mitos e às práticas tradicionais. Contribuindo com conhecimentos que permitem dominar tecnicamente a vida, a ciência contribuiu, ao mesmo tempo, com o processo de desencantamento do mundo (WEBER, 1993). No entanto, “a modernidade não é a eliminação do sagrado, mas a substituição de um ascetismo fora do mundo por um ascetismo dentro do mundo” (TOURAINÉ, 1995, p. 42).

Neste contexto, as Bandeiras em Mato Grosso continuavam a ser organizadas, agora com a presença de Bororo já pacificados e de índios de outras etnias, a fim de empreender o processo de civilização ou exterminar os índios bravios do sertão. Em 1885, foi solicitado pelo Presidente da Província de Mato Grosso, Joaquim Galdino Pimentel, aos Bororo que viviam na cidade de Cuiabá que auxiliassem no processo de pacificação dos Bororo bravios. A estratégia deu resultados e após anos de guerra contra os militares (1842-1885), alguns Bororo resistentes se entregaram ao processo de integração. Em junho de 1886, intermediados por uma indígena Bororo que trabalhava como criada em Cuiabá, um grupo de índios Bororo se sujeitou à pacificação e, em 1887, outro grupo, orientado pelo chefe Mugúio Kuri, também se rendeu. Assim, este conjunto de indígenas pacificados passou a viver em duas “Colônias Indígenas Militares”, denominadas: Teresa Cristina e Isabel. (BORDIGNON, 1987, p. 21).

As Colônias Indígenas Militares foram idealizadas pelo General Couto Magalhães em um período de transição do Império para a República no qual almejava-se a separação entre o Estado constituído e a Igreja. A administração das Colônias era feita pelos militares que tinham por objetivo colocar em prática o projeto de desenvolvimento econômico idealizado por José Bonifácio, no qual pretendia civilizar os índios por meio do trabalho rural. A educação moral e cívica foi efetivada por meio de rituais militares introduzidos nas colônias em busca da “disciplina”, isto é, do controle do comportamento dos silvícolas. Os procedimentos educacionais incluíam castigos físicos e restrição alimentar, bem como o ensino de conteúdos científicos e de técnicas corporais a fim de introduzir o índio no trabalho agrícola. As doações de alimentos e ferramentas, as relações sexuais entre colonos militares e índias e a utilização de bebidas alcóolicas eram práticas que possuíam um papel chave na “domesticação” do corpo “selvagem” e na constituição de um estado social de dependência dos indígenas.

Todavia, a política de “Colônias Indígenas Militares” fracassou e o Estado Brasileiro passou a administração dos aldeamentos indígenas aos missionários salesianos. Em 1895, os salesianos assumiram a direção da Colônia Teresa Cristina na confluência do rio Prata com o rio São Lourenço e, também, da Colônia Isabel na junção dos rios Pequiri e São Lourenço e, desse modo, impuseram outros modos de construção do corpo Bororo.

#### **1.3.4 Os Bororo e a república: o corpo “disciplinado”**

A mudança de regime político não significou o rompimento com as ideias e práticas indigenistas desenvolvidas até 1889. As ações em curso continuavam, dentre elas as executadas pela “Comissão Construtora de Linhas Telegráficas” instituída no final do período imperial. O trabalho desta comissão visava levar o telégrafo do centro político da nação à fronteira com o Paraguai, intensificando a comunicação interna. Em 1890, o Major Antônio Ernesto Gomes Carneiro coordenou a comissão que deveria implantar a rede telegráfica no trecho de Cuiabá ao Araguaia. Fazia parte de seu grupo, o então Alferes-aluno, Cândido Mariano da Silva Rondon que continuaria esta tarefa posteriormente (1893-1898). O Major Gomes Carneiro ordenou como conduta aos militares, não hostilizar os indígenas contatados naquela região, comportamento que marcou a carreira de Cândido Rondon sob o lema: “morrer, se necessário for; matar nunca” (GAGLIARDI, 1989, p. 143).

Os Bororo que habitavam a região próxima ao rio Araguaia ainda eram temidos pelos militares, devido aos episódios de conflitos com os fazendeiros de Goiás e com os garimpeiros que migraram do nordeste. Na época, surgiram alguns vilarejos construídos por estes migrantes que buscavam pedras preciosas nos garimpos da região, alguns deles localizados em território Bororo. Rondon, neste período contatou os Bororo do rio Garças e, na convivência com eles, aprendeu seu idioma tornando-se amigo e defensor deste povo. Estes indígenas, anos mais tarde (1901 e 1902) fizeram parte da comissão chefiada por Rondon, substituindo os soldados mortos, os doentes e os desertores. A aliança permaneceu até que o chefe *Oarine Ekureu* da aldeia *Kejári* se recusou a entrar em território dos *Kaiamo*, isto é, dos índios de etnias inimigas (GAGLIARDI, 1989, p. 145).

Neste período foi concretizada a pacificação dos Bororo, tempo em que os militares positivistas indicavam as ações a serem desempenhadas em relação aos indígenas. O intuito era de “civilizar”, isto significava, naquele momento, transformar os índios em trabalhadores rurais e higienizar seus corpos a fim de concretizar o projeto de nação brasileira. Aos índios deveria ser ensinada a língua portuguesa, os conhecimentos e as técnicas agrícolas.

Os Bororo, já sobre a guarda dos missionários salesianos, sofriam as mesmas ações observadas em períodos anteriores. Nesta direção, foram obrigados a abandonar suas práticas tradicionais de subsistência, seus rituais e sua língua sobre a ameaça de punições. A instrução por meio da moral católica continuava a estabelecer entre os indígenas outra maneira de se relacionarem com seus corpos. Desse modo desenvolveu-se seu processo de civilização que incluía a construção de outro corpo Bororo, um corpo cristão, higiênico e produtivo.

Era um tempo em que a expansão das fazendas de café, principalmente em São Paulo, proporcionava conflitos por terras, bem como a resistência dos povos indígenas daquela região em permanecerem em seus territórios. Estes fatos levaram o médico Hermam Von Ihering (1908) a apresentar argumentos favoráveis ao extermínio dos indígenas Coroados<sup>47</sup>, pois estes eram considerados um entrave ao desenvolvimento do Brasil. Nesta direção, aqueles indivíduos que não se adequassem ao trabalho agrícola ou fossem arredios não deveriam fazer parte da nação brasileira, eram corpos a serem “eliminados”. Esta era uma das propostas apresentadas em seu “programa de tratamento dos índios do Brasil” onde-se encontrava também a indicação da “exploração científica”, a concessão de terras e a “proteção” àqueles povos que aceitassem a subordinação. Segundo o autor, esta proteção deveria ser realizada pelos missionários, tendo em vista os resultados históricos alcançados pelos mesmos na relação estabelecida com os índios no Brasil (GAGLIARDI, 1989, p. 84).

Este período caracteriza-se por ações contraditórias e, também, por ideias opostas sobre os ameríndios considerados bravios. Por um lado, defendia-se o extermínio destes povos e, por outro, sua salvação que seria realizada pela integração à sociedade nacional. Contudo, a civilização dos indígenas continuava a ser tarefa dos salesianos que passaram a ocupar outras três aldeias Bororo. Em 1901, uma expedição de missionários salesianos guiados pelo padre Malan percorreu o estado do Mato Grosso até encontrar, próximo ao rio Barreiro, o lugar ideal

---

<sup>47</sup> Nomenclatura que se refere aos Bororo.

para instalar a sede da missão catequizadora (CASTILHO, 2000, p. 55). No ano seguinte foi fundada a Colônia do Sagrado Coração de Jesus, a missão dos Tachos. Aos poucos os Bororo foram se aproximando dos padres que conheciam sua língua. Observando a capacidade artística dos Bororo, os missionários organizaram uma Banda de Música na Aldeia. Tachos é o local onde estes indígenas habitavam antes de migrarem, em 1923, para a aldeia Meruri.

A demonstração dos resultados da civilização e dominação do corpo Bororo se deu por meio de atos cênicos realizados em Corumbá, Assunção, Buenos Aires, Montevidéu, São Paulo e no Rio de Janeiro em 1908. Em uma Exposição comemorativa ao centenário da visita da família real portuguesa ao Brasil, cerca de 20 indígenas desta etnia tocaram *O Guarani*, o Hino Nacional e músicas gregorianas no Palácio do Catete (CASTILHO, 2000, p. 67). O atual local fica distante aproximadamente 20 km de Tachos, também a margem do rio Barreiro. Em 1905, os missionários fundaram outra Colônia nas margens do rio Garças e, em 1906, mais uma, desta vez na antiga fazenda chamada Sangradouro<sup>48</sup>. Nota-se que o elemento performativo foi utilizado pelos missionários salesianos como um meio de exercer o poder.

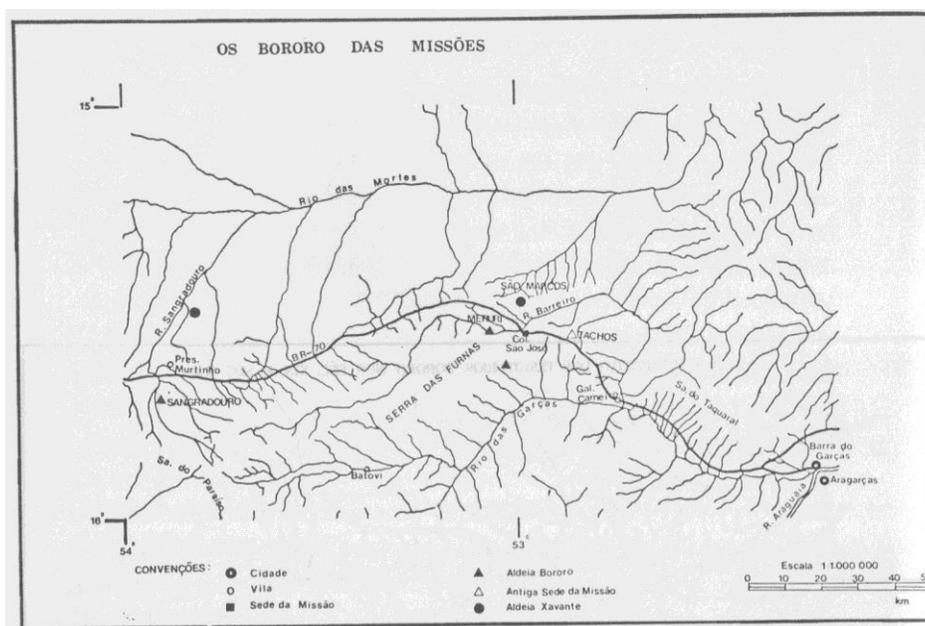


Figura 8: os Bororo das Missões. Fonte: Viertler, 1991, p. 23.

<sup>48</sup> Esta Colônia, atualmente é a Aldeia Sangradouro, onde os Bororo convivem com indígenas da etnia Xavante, além dos missionários salesianos.

Sob a “proteção” dos missionários salesianos, os Bororo passaram a trabalhar diuturnamente nas plantações, pois acreditava-se que a partir desta modalidade de trabalho poderiam ser transmitidos novos hábitos aos indígenas. Entretanto,

O trabalho de roça constitui resposta a um conjunto de transformações ambientais: diminuição de terras de exploração, deterioração crescente dos solos das terras das reservas, imposição de padrões de trabalho e tecnologia não tradicional, depredação faunística e florística acarretada pelo civilizado, a não-autonomia dos índios com relação à seleção e obtenção de mudas, sementes e instrumentos de trabalho e o suprimento de novas necessidades materiais criadas pelas relações interétnicas (roupas, alimentos, remédios) (VIERTLER, 1991, p. 12).

Os missionários salesianos são discípulos dos ensinamentos de São João Dom Bosco e buscavam atrair os líderes indígenas para as missões religiosas por meio da oferta de brindes. A relação entre Bororo e estes missionários foi sendo construída com base na aproximação dos padres às lideranças clânicas da etnia, com a oferta de produtos industrializados, ferramentas, roupas e alimentos. Logo de início a relação com os salesianos provocou uma ruptura na organização social daqueles que habitavam a aldeia *Uke Iwagu-uo*. Os *Tugerege* aceitaram o projeto salesiano e passaram a viver na área de influência da missão. Já os *Ecerae*, metade dos chefes, viviam em territórios livres, no entanto, mantinham relações com os *Tugerege* e Bororo de outras aldeias (VANGELISTA, 1996, p. 176).

Os salesianos passaram algum tempo realizando a “exploração científica” dos Bororo já pacificados, apontada por Herman Von Ihering. Estudaram os hábitos e costumes, os rituais e suas noções cosmológicas, aprenderam a língua e as práticas realizadas pelos índios e, desse modo, puderam construir um conjunto de obras literárias e científicas que devem ser interpretadas de acordo com o contexto na qual foram elaboradas. Naquele momento, a intenção era conhecer para dominar, isto é, adaptar a mente e o corpo Bororo ao modo de vida ocidental e à moral cristã. Neste momento forjava-se o corpo “disciplinado” e “castigado”, isto é, submetido a maus tratos físicos como modo de educação para a civilização.

No início do século XX, os positivistas do Apostolado sintetizaram o programa de José Bonifácio e a filosofia comtiana a fim de criar uma instituição capaz de promover a integração gradual dos indígenas à nação brasileira. Nesta direção, a relação estabelecida entre os Bororo

e a Comissão chefiada por Cândido Mariano Rondon anos antes, foi fundamental para a criação do primeiro órgão estatal que desenvolveria mediadas práticas em relação aos índios. O Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais<sup>49</sup> - SPILTN foi instituído por meio do Decreto 8.072 de 1910, para prestar assistência e proteção aos índios.

Como medida protetora, o Decreto garantia a posse das terras habitadas pelos índios e a restituição àqueles grupos que tiveram suas terras usurpadas, mesmo que para isso fosse necessário deslocá-los de seu território tradicional. As ações de ensino deveriam ser desempenhadas de forma gradual, respeitando a organização social do grupo, suas práticas e costumes. Ao SPILTN, órgão vinculado ao Ministério da Agricultura, caberia, ainda: “garantir que os crimes praticados contra os índios fossem punidos; fiscalizar as aldeias, a fim de evitar que fossem vítimas de exploração, fraude e violência, bem como impedir que guerreassem entre si; e, finalmente, demonstrar a importância, da arte e do ofício” (RONDON, 1910 apud GAGLIARDI, 1989, p. 192).

Antônio Carlos de Souza Lima (1995) em “Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil”, analisou o SPI nos períodos de sua criação, de seu declínio e a de sua extinção, partindo da noção de indigenismo forjada no campo político mexicano. Este entendimento de indigenismo encontra suas bases nas formulações de Marroquim (1877) acerca das políticas de integração de populações indígenas a Estados nacionais latino-americanos (SOUZA LIMA, 1995, p. 14). Neste sentido, indigenismo se refere a um campo político composto por agentes com distintos interesses que desenvolvem relações de poder de acordo com sua posição na hierarquia social.

Observando o contexto da criação do SPILTN, nota-se que este momento histórico foi marcado pela constituição do Brasil como Estado-nação. Naquele cenário o Estado agia no sentido de monopolizar um conjunto de funções sociais com os objetivos de controlar as ações desenvolvidas no território e defender suas fronteiras. Para forjar a nação brasileira era necessário homogeneizar o povo e dominar a terra. Ao lado dos militares positivistas, atuava nesta tarefa, a burguesia que necessitava aumentar sua propriedade para produzir mais no campo. Desse modo, desenvolvia-se outra forma de organização social, na qual a burguesia se consolidava como classe dominante.

---

<sup>49</sup> Antigo SPI, transformado em Fundação Nacional do Índio – FUNAI.

A ascensão do capitalismo rural e a inserção de outros meios de trabalho exigiam trabalhadores tecnicamente aptos à atividade agrícola em grande escala. O Estado incentivou a imigração por meio de doações e subsídios aos estrangeiros, necessitando de mais terras para assentar estes trabalhadores no campo. Para a manutenção da unidade nacional, o Estado deveria regulamentar e mediar as relações entre os novos conquistadores, os trabalhadores rurais nacionais que não gozavam do mesmo prestígio dos primeiros e os índios. Todavia, no âmbito jurídico, a questão da posse das terras indígenas continuava a ser ambígua e a promover relações conflituosas.

A Constituição de 1891 em seu Art. 64 declarava que pertenciam aos estados, as terras devolutas localizadas em seu território e o Decreto 8.072 autorizava a mudança de grupos indígenas de seu território tradicional, caso fosse o interesse da nação. Portanto, o SPILTN necessitava da celebração de acordos com os estados para legitimar a posse das terras habitadas há séculos pelos indígenas e, assim, poder organizar as povoações indígenas e os centros agrícolas para os trabalhadores nacionais. Na proposta do órgão, comporiam estes núcleos de trabalhadores: oficinas, máquinas e ferramentas para cultivar produtos. Nestes povoados rurais deveriam ser construídas escolas de ensino primário que ofereceriam aulas agrícolas e de música.

Seguindo estas orientações, ergueu-se a escola Sagrado Coração de Jesus em Meruri. Naquela época, a Escola recebia os filhos dos não-índios que povoavam a região da divisa entre os estados de Goiás e Mato Grosso. Apesar de empreender medidas práticas visando a transformação dos índios Bororo em trabalhadores rurais nacionais, os missionários salesianos foram acusados de praticar punições por meio de castigos físicos aos indígenas. As experiências e os ideais positivistas de Rondon, primeiro diretor-geral do SPILTN, o fez colocar-se a favor da “proteção fraternal” dos índios e contra a catequese empreendida pelos missionários, já que no contexto de um Estado laico, não poderia haver vínculos oficiais com qualquer doutrina religiosa.

Em 1912, Rondon enviou um ofício ao ministro da agricultura apontando diversas irregularidades na assistência dada pela missão salesiana aos indígenas de Mato Grosso, entre eles os Bororo. As denúncias eram de aluguel de índios aos fazendeiros, separação de famílias, falta de fornecimento de alimentos, a exigência dos índios nas missas católicas e atos de

violência física contra os nativos, fatos que contradiziam os princípios republicanos do Serviço (GAGLIARDI, 1989, p. 247). Rondon considerava importantes os registros imagéticos como forma de convencimento das ações desenvolvidas pela comissão a qual chefiava. Neste mesmo ano, o tenente Luís Thomaz Reis foi convidado para constituir o Serviço Fotográfico e Cinematográfico da “Comissão Rondon”. Em seus relatórios havia fotografias dos os grupos indígenas contatados que foram publicadas nos três volumes de *Índios do Brasil*, de autoria de Rondon. Trata-se da “construção da imagem do índio como ‘selvagem’, ‘pacificado’ e ‘integrado/civilizado’” (TACCA, 2002, p. 192).

Em 1917 foi filmado, *Rituaes e festas Bororo* que aborda aspectos da vida cotidiana e da cultura material e imaterial, tais como: a pesca, a cerâmica, a tecelagem e o ritual funerário. O filme enfatiza a passagem do índio Bororo da condição de “selvagem” para a condição de “civilizado”, no entanto, não faz referência aos contatos anteriores de grupos desta etnia (TACCA, 2002, p. 198). Nas antigas Colônias Indígenas, os militares impuseram normas rígidas de conduta e chegavam a matar aqueles índios que não seguissem suas ordens. Os Salesianos, neste caso, doutrinaram os Bororo por meio de procedimentos semelhantes aos utilizados pelos militares e impondo-lhes, sobretudo, a vivência de rituais cristãos.

As ações empreendidas tanto pelos missionários quanto pelos agentes do Estado tinham como base a classificação sobre os índios da época do Império; aos “bravios”, extermínio e aos “mansos”, integração, pois eram povos considerados como “transitórios” de acordo com o paradigma evolucionista. Com a criação do SPILTN, era preciso atraí-los e agrupá-los para empreender seu processo de civilização por meio da educação militar e não mais da instrução oferecida pelos missionários. Como meio de divulgar as ações do órgão indigenistas no sertão do Brasil, o filme *Rituaes e festas Bororo* foi exibido nos Estados Unidos, em 1918. (TACCA, 2002, p. 200). Nota-se que o elemento performativo gravados em registros imagéticos foi imprescindível para estabelecer o poder tutelar. A “performance como ritual de pacificação já tem um forte aspecto de espetáculo: para os índios – vejam como somos poderosos em nossos objetos e nossas armas! –, para a nação – vejam como conseguimos domar os selvagens! – e para o mundo – vejam como somos magnânimos para com os nossos selvagens!” (RAMOS, 1998b, p. 7).

No período de vigência do SPI, inúmeros conflitos foram desencadeados. Para garantir a unidade nacional um conjunto de leis foram levadas a efeito no Brasil como meio de regulamentar a relação de índios com não-índios e garantir direitos civis e a sobrevivência étnica dos povos indígenas. Nesta direção, em 1916, foi aprovado o Código Civil brasileiro. Nele os silvícolas – nomenclatura que referenciava os índios no sistema jurídico – eram entendidos como “incapazes”, estando sujeitos ao regime tutelar do órgão “protetor” que viria a ser dividido em 1918, constituindo-se definitivamente como Serviço de Proteção ao Índio – SPI. O SPI tomou para si o monopólio da política indigenista, isto é, da idealização e execução das medidas práticas sobre os índios (SOUZA LIMA, 1995, p. 15). Era um meio de promover a integração territorial e política dos silvícolas que implicava no estabelecimento de relações entre os índios e grupos que apresentavam interesses opostos.

Embora tenha ocorrido a tentativa de estabelecer uma separação entre o órgão estatal e as doutrinas religiosas, os missionários salesianos continuaram a administrar suas missões nas aldeias da etnia Bororo, entre elas a da aldeia Meruri. Os Bororo, neste ínterim, eram tutelados pelo órgão estatal e a sofriam ações educativas dos missionários salesianos que administravam as Missões em Terras Indígenas no Mato Grosso. O SPI faria, então, o papel de Tutor por meio de uma “proteção fraternal”, enquanto os missionários mediavam os conflitos regionais e desenvolviam o processo educativo civilizador. Nota-se, contudo, que os Bororo foram tutelados pela instituição estatal, bem como pela instituição religiosa, pois a Tutela pode ser entendida como uma forma reelaborada de guerra de conquista (SOUZA LIMA, 1995, p. 43). Por meio da “proteção” estatal e da educação salesiana almejava-se manter a dominação e integrar gradualmente os indígenas do povo Bororo ao mercado agrícola como trabalhadores rurais nacionais. Para tanto, era necessário continuar a conquistar seus territórios e disciplinar seus corpos. Nesta guerra sublimada de dominação dos corpos Bororo, impedir a vivência dos rituais e das práticas corporais tradicionais era fundamental para, então, inserir práticas ocidentais no cotidiano das comunidades.

A fim de promover alterações no comportamento dos indígenas, não bastava apenas motivar a vivência de outras práticas, era necessário provocar modificações na estrutura social da etnia. Neste sentido, os missionários salesianos se empenharam em promover alterações na organização social, cultural, econômica e política dos “Bororo das missões” (CASTILHO,

2000). Consequentemente esta brusca ruptura em seu modo de vida proporcionou a assimilação de valores, conhecimentos e hábitos ocidentais pelos índios desta etnia. Assim sendo, a relação assimétrica decorrente da interação com os missionários salesianos contribuiu substancialmente para a (re)constituição do *habitus* dos índios Bororo de Meruri que só se tornou possível por meio de uma transformação da estrutura social, ou seja, da rede de relações deste grupo, perpassada pelo corpo.

Lévi-Strauss (1955) demonstra sua admiração em relação ao corpo Bororo. Durante sua pesquisa na aldeia Kejara que compunha o grupo de aldeias do rio Vermelho e que a ação dos missionários salesianos não era sentida, o autor destaca o corpo “selvagem” de seu informante. Este andava “inteiramente nu, pintado de vermelho, com o nariz e o lábio inferior trespassados pela pequena barra e um adorno labial” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 211). Para o antropólogo, os Bororo são os maiores e mais belos corporalmente, sua cabeça arredondada, seu porte atlético, o corte do cabelo, a depilação das têmporas e o uso de um pequeno cone de palha preso a genitália prendiam sua atenção. Mesmo sem estarem com o traje cerimonial composto por cocares, diademas, alfinetes de cabelo e colares, os homens tinham um gosto pronunciado pelos ornamentos que em muitos momentos estavam preparando os adornos específicos de cada clã. Já as mulheres, geralmente pequenas e com traços irregulares não dispunham do mesmo prestígio. Sua vestimenta era basicamente uma tanga de algodão, um cinto de casca, uma espécie de sutiã de tiras de algodão que também eram utilizadas nos tornozelos, nos bíceps e nos punhos.

No entanto, na região do rio das Garças, os missionários interviram no intuito de converter os indígenas e os transferiram de suas aldeias tradicionais para outros locais onde as casas ficavam dispostas em filas paralelas. Sem a referência estrutural da aldeia, os Bororo tiveram que (re)significar seus sistemas social e religioso. Sua tradição congregou outros hábitos que foram transmitidos, entre outros meios, através das práticas corporais que compõem o cotidiano e os eventos. Essa relação em que indivíduo e sociedade se reconstruem mutuamente pode ser entendida de maneira mais clara a partir da tentativa de esquivar-se da oposição de dois campos de pensamento. Aquele campo concebe a sociedade como uma “obra” criada por meio da ação planejada de indivíduos isolados e o outro campo, no qual o indivíduo não desempenha papel algum e a sociedade é entendida como algo orgânico em que

as formas econômicas e culturais recebem maior atenção. Neste sentido, considera-se que nenhum dos dois, nem indivíduo e nem sociedade, existe sem o outro. Deve-se deixar de pensar em termos de substâncias isoladas e passar a pensar em termos de relações.

Nas interações ocorridas entre Bororo e missionários salesianos, cada um dos interlocutores formam crenças que não existiam anteriormente ou reforçam as que já estavam presentes. Assim sendo, a relação assimétrica decorrente da interação com os missionários salesianos contribuiu substancialmente para a (re)constituição do *habitus* dos indígenas de Meruri que só se tornou possível por meio de uma transformação da estrutura social, ou seja, da rede de relações deste grupo, perpassada pelo corpo Bororo.

Nesta direção, o esporte como prática social moderna, aparece como meio de controle do corpo e, por conseguinte de orientação dos comportamentos dos indígenas. O esporte pode ser entendido como “fato social total” (MAUSS, 2003), por se tratar de um fenômeno que envolve aspectos sociais/culturais, psicológicos e biológicos. É um fenômeno contraditório que possui características próprias diferenciadoras de outras práticas sociais. Trata-se de uma prática corporal que “resultou de um processo de modificação [...] de esportivização de elementos da cultura corporal de movimento das classes populares inglesas, e também de elementos da cultura corporal de movimento da nobreza inglesa” (BRACHT, 2003, p. 13). Portanto, é decorrente de novos estilos de vida, consolidados pela industrialização e urbanização no âmbito da cultura europeia no século XVIII. As práticas esportivas, portanto, são resultantes de um processo de mudanças sociais que condicionaram comportamentos, tanto individuais quanto coletivos.

O Futebol foi mundializado e, assim, chegou ao Brasil no final do século XIX, sendo inserido na aldeia Meruri no início do século XX por não-índios que estudavam na Escola da Missão Salesiana. O Futebol foi sendo apropriado pelos indígenas, constituindo-se, dessa forma, como um tempo-espço de relações interétnicas também com não-índios que passavam por Meruri, já que na época havia uma estrada que cortava a aldeia Meruri ligando os vilarejos da região. A prática esportiva, naquele tempo, contribuiu para integração dos indígenas em uma organização capitalista, bem como para a construção do corpo “dócil”. No caso dos indígenas, o esporte foi ensinado como meio de educar o corpo na busca por um

comportamento “disciplinado”, isto é, condizente com o modo de vida moderno e que atendesse aos interesses políticos e econômicos dominantes.

O fato a ser evidenciado na apropriação do futebol pelos índios Bororo é que esse fenômeno é consequência das relações interétnicas, nas quais os indígenas interagiram com indivíduos da sociedade envolvente, possuidores de valores específicos e práticas com sentidos distintos dos tradicionais. Por conseguinte, práticas que até então não pertenciam à rede de relações dos indígenas e que passam a fazer parte do repertório de possibilidades de ação desses indivíduos, requerendo novos comportamentos e a assimilação de outras crenças. O futebol foi utilizado com um instrumento de “biopoder” (FOUCAULT, 2012) das instituições religiosa e estatal em relação aos indígenas.

Porém, neste cenário de dominação e resistência que marcou a primeira metade século XX, os índios da aldeia Meruri continuavam a realizar seus rituais tradicionais longe da vigilância e da punição (FOUCAULT, 1984) dos missionários salesianos que se empenhavam em civilizá-los. Os Bororo que viviam nas aldeias administradas pelas Missões migravam para outras aldeias ou, ainda, para a mata nas proximidades para cantar, dançar, pintar-se, enfim, para manifestar sua identidade étnica. Continuar a vivenciar seus rituais, mesmo que a situação real não possibilitasse o respeito de algumas normas culturais, significava resistir e sobreviver como grupo étnico em meio à imposição de rituais cristãos. As cerimônias do batizado, do casamento e do funeral católico passaram a fazer parte da vida social dos indígenas das missões e a construir a identidade por meio do corpo Bororo.

A primeira metade do século XX foi um período em que confrontos étnicos em uma perspectiva mundial foram desencadeados, de tal modo que, a luta de minorias por autonomia e independência e pela valorização de seu patrimônio cultural demonstrava uma força no sentido contrário àquela tendência de formação de uma sociedade homogeneizada. Após a segunda Guerra Mundial foi criada a Organização das Nações Unidas – ONU com o objetivo de mediar as relações internacionais nos âmbitos político, econômico, administrativo, ambiental e cultural. A ONU instituiu diferentes organismos para cada fim e, neste campo político internacional, líderes que representavam as nações mundiais passam a ocupar uma posição no campo hierárquico de diálogo. Naquele contexto de evocação dos direitos

humanos, a consciência dos grupos étnicos foi ascendendo como força política e afetou as nações nas quais existia grande diversidade, tais como o Brasil.

Os militares, ao assumirem o governo brasileiro por meio do golpe de 1964, instituíram outra legislação que regulamentava o Estado brasileiro de acordo com seus interesses. Em relação à intervenção aos indígenas, o governo militar criou a Fundação Nacional do Índio – Funai e extinguiu o SPI, por meio da Lei 5371 de 5 de dezembro de 1967. O objetivo era estabelecer as diretrizes e garantir o cumprimento da política indigenista elaborada pelos militares que continuavam a orientar as ações a serem direcionadas aos indígenas.

Como consequência do empoderamento das minorias no campo político internacional proporcionado pelo surgimento da Organização das Nações Unidas, a política indigenista brasileira apresentava avanços, mas também contradições, ao consagrar direitos aos indígenas. Ao mesmo passo que o Estado assegurava ao patrimônio indígena, suas Terras, riquezas naturais e a “preservação do equilíbrio biológico e cultural do índio, no seu contacto (sic) com a sociedade nacional” (BRASIL, 1967), o governo deveria promover a educação apropriada para a inserção progressiva dos silvícolas à comunhão nacional.

A situação de dependência dos povos indígenas que haviam sido contatados nos períodos anteriores não se alterou. No campo político, o novo órgão continuou a exercer o poder de representação e a gerir o patrimônio indígena, procedimentos inerentes à tutela. Apesar da Lei 5371/67 indicar que o Estado deveria exercer o poder político nas áreas indígenas no sentido de protegê-los, no âmbito das relações regionais, a luta de índios Bororo contra fazendeiros em Mato Grosso continuava. Neste cenário, os salesianos faziam o papel de tutores dos índios ao mediar esses conflitos e assegurar-lhes uma porção de Terra para sua subsistência.

Naquele momento, os salesianos passaram a empreender outras ações em relação ao patrimônio cultural dos índios Bororo. A referência para esta mudança de postura dos missionários em relação aos índios e sua cultura foi a realização do Concílio Vaticano II entre os anos 1961 e 1965 (CASTILHO, 2000). Autoridades eclesíásticas da Igreja Católica de todo o mundo se reuniram e construíram constituições, decretos e declarações que deveriam orientar as ações de suas instituições no mundo contemporâneo.

Já em 1963, esse outro modo de se relacionar com o patrimônio indígena foi percebido no episódio da morte do Mestre João Rocco, no qual irmãs salesianas solicitaram a um ancião que cantasse o *Roia Kurireu*<sup>50</sup> em sua homenagem. A relação entre os Bororo e os missionários salesianos continuou se alterando. Com a chegada do Pe. João Falco à missão em Meruri, junto com indígenas de *Pobojarí* houve um estímulo à valorização da língua nativa e dos rituais nesta aldeia. Após o assassinato do Pe. Rodolfo e do índio Simão em 1976, fruto da demarcação da Reserva Indígena Meruri, os salesianos passaram a admitir e participar da realização do ritual do Funeral Bororo e das danças que o compõem, em aldeias menores desse território.

#### **1.4 Década de 1970: o movimento indígena organizado e o CIMI na luta pelos direitos dos povos indígenas do Mato Grosso**

No âmbito político do início da década de 1970, os salesianos participam da criação do Conselho Indigenista Missionário – CIMI com o intuito de lutar em defesa dos direitos indígenas. A comunidade Bororo de Meruri, a partir daquele momento, passou a ser representada pelo CIMI nas assembleias que tratavam da questão indígena. Contudo, as ações desse conselho apresentavam as mesmas contradições que marcaram o indigenismo no Brasil, pois, ao passo que visava auxiliar os indígenas na luta pelos seus direitos, não lhes dava o direito de decidirem autonomamente seu destino e, assim, mantinha o domínio político nessa comunidade.

Naquele contexto de luta pelo reconhecimento dos direitos indígenas, foi sancionada a Lei nº 6001 no dia 19 de dezembro de 1973. Esta norma dispõe sobre o “Estatuto do Índio” e aponta em seu Art. 1º que essa “Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional (BRASIL, 1973)”. Novamente as contradições se apresentaram, pois se há o propósito de preservar suas culturas e suas instituições, as lideranças indígenas que deveriam decidir pela integração, ou não, à sociedade nacional. A inovação que o Estatuto do Índio traz é a forma “harmoniosa” na qual se daria esta integração.

---

<sup>50</sup> Canto Maior, entoado nos funerais Bororo.

O Estatuto apresenta três etapas de classificação dos índios ou silvícolas herdadas dos estudos de indigenistas que atuavam no extinto SPI. Os índios “Isolados” são aqueles que não estabeleceram contatos ou realizaram contatos eventuais; Os índios “Em vias de Integração” são os que mantêm contatos intermitentes ou permanentes com a sociedade nacional. Estes, conservam aspectos do modo de vida tradicional, mas apropriam-se de elementos que fazem parte da “comunhão nacional” e; Os “Integrados” são aqueles “incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura” (BRASIL, 1973).

O documento legal apresenta avanços ao assegurar a demarcação das Terras Indígenas e garantir outros direitos relacionados ao trabalho, à educação e à saúde. O Art. 24, por exemplo, garante o usufruto e o direito à posse, uso e percepção das riquezas naturais e de todas as utilidades existentes nas terras ocupadas, bem como ao produto de sua exploração econômica. A intenção do governo era demarcar todas as Terras Indígenas no prazo de cinco anos, a partir da publicação dessa Lei, procedimento que propiciou a criação, em 1975, da Reserva Indígena – RI Meruri de domínio dos Bororo. No entanto, por influência dos missionários salesianos, os Xavantes, inimigos históricos dos Bororo, conseguiram a demarcação da RI São Marcos na fronteira norte da RI Meruri. Este fato proporciona, até hoje, episódios de conflitos entre as etnias pela utilização do território. Apesar de o Estado reconhecer, na década de 1970, o direito dos indígenas sobre o território que tradicionalmente habitam, grupos indígenas de todas as regiões do país ainda lutam pela demarcação de suas Terras.

A Lei 6.001 demonstra o entendimento que as lideranças políticas mundiais tinham a respeito dos povos indígenas e de seus patrimônios culturais. O Art. 47 assinala que: “É assegurado o respeito ao patrimônio cultural das comunidades indígenas, seus valores artísticos e meios de expressão” (BRASIL, 1973). Destarte, outra forma de compreender e valorizar os rituais e as práticas corporais dos povos originários foi se estabelecendo.

Entretanto, em 1978, o Ministério do Interior – naquele momento órgão ao qual a FUNAI estava vinculada – ameaçou emancipar os índios por meio de um decreto. Este fato incentivou indígenas e indigenistas a protestarem. Líderes indígenas, antropólogos, artistas, entre outros eram figuras presentes na mídia nacional, o índio passa a ter Voz. O mote era que

está medida proporcionaria uma falta de assistência do governo em relação aos direitos indígenas conquistados. Portanto, o movimento articulado entre indígenas e indigenistas surgiu fruto das discussões políticas nacionais e internacionais que marcaram este momento histórico. Este cenário de lutas no campo político caracterizou o início de uma organização dos indígenas no Brasil que culminou na criação da União das Nações Indígenas – UNI e um conjunto de associações de apoio aos índios. O intuito era promover a autonomia indígena e, por conseguinte, o desenvolvimento das comunidades indígenas respeitando os direitos conquistados.

No plano político internacional, as minorias reivindicam maior participação na vida pública e autonomia nas decisões e, nesta direção, o esporte adquiriu outros sentidos e significados. A UNESCO, organismo da ONU responsável pela educação e cultura, elaborou uma série de documentos com recomendações sobre a prática esportiva. O esporte tornou-se um veículo de promoção da qualidade de vida, assim, para atender aos desejos da população por esta prática, o Estado deveria massificá-lo. Consentindo as exigências da política internacional, os militares elaboraram uma política esportiva que visava estruturar esta prática corporal no país a partir do financiamento aos estados e municípios, bem como da articulação de órgãos dos setores da educação e cultura (BUENO, 2008). A política que definiu o Sistema Desportivo Nacional – SND visava um ajustamento ao conceito de esporte que contemplava as dimensões estudantil, comunitário, militar e classista. No entanto, para os militares a finalidade da massificação esportiva continuava a ser o aprimoramento físico e a manutenção da “ordem interna a fim de que livre o País das comoções intestinas, ou das rebeldias e sedições que sejam prejudiciais ao seu desenvolvimento” (BRASIL, 1971).

A partir do Plano de Educação Física e Desporto – PED procurou-se atualizar a legislação esportiva brasileira, então em 1975, foi sancionada a Lei 6.251. Esta somente foi regulamentada dois anos mais tarde por meio do Decreto 80.228/77 que instituiu a Política Nacional de Educação Física e Desporto. Por ter sido elaborada em um departamento vinculado ao Ministério da Educação e Cultura – MEC e no período correspondente a Ditadura Militar no Brasil, a Política Nacional de Educação Física e Desporto orientava ações com sentido educacional como meio adequação do corpo dos cidadãos aos interesses capitalistas (VERONEZ, 2005). O esporte era entendido como uma prática educativa no

sentido de promover a coesão social, isto é, o “ajustamento” dos cidadãos aos interesses na nação. Assim passou-se a considerar o esporte como uma ferramenta para promover a integridade das instituições nacionais. Nesta direção, o Estado incentivou a prática esportiva de lazer nos parques e clubes, bem como, o esporte escolar e universitário, estimulando os Jogos Escolares Brasileiros – JEB’s e os Jogos Universitários Brasileiros – JUB’s.

Em 1973, foi criado o projeto Esporte para Todos – EPT acompanhando esta política elaborada a partir do PED (1971). O PED indicava como um de seus programas o “Intercâmbio e Difusão Cultural Desportiva”. Neste sentido, o EPT deveria atender a toda população brasileira unindo a sociedade nacional e, isso incluía os indígenas integrados e em vias de integração. Castellani Filho (1993) considera este projeto como um aparelho ideológico do Estado que pretendia desviar a atenção dos grupos sociais e étnicos da luta política que se travava. O objetivo do governo no período de ditadura militar no Brasil era fabricar, em índios e não-índios, corpos “produtivos” e “alienados”.

Decorrente deste processo de apropriação de práticas modernas, de organização política e de luta pelo respeito aos direitos conquistados, índios de diferentes etnias promoveram uma partida do futebol na capital do país, centro do poder político. A partir deste ato simbólico foi organizada uma seleção indígena de futebol para jogar uma partida amistosa contra a equipe do Centro de Ensino Unificado de Brasília – CEUB. Esse evento aconteceu no dia 19 de abril de 1979, em “homenagem ao Dia do Índio” e contou com a presença de índios das etnias Terena, Karajá, Bakairi, Xavante e Tuxá. Surgiram, assim, uma equipe de futebol de campo e outra de futsal, compostas por estudantes indígenas e denominadas *Kurumim*. Estas equipes se apresentaram em vários estádios brasileiros, inclusive no Maracanã, no Rio de Janeiro. Disputaram, também, uma competição oficial que ocorreu no XIV Jogos Escolares Brasileiros – JEB’s, realizados em São Paulo em dezembro de 1985 (FUNAI<sup>51</sup>, 2012).

Nota-se que a Seleção de Futebol Indígena se constituiu, naquela ocasião, como um espaço de aliança política entre as lideranças dos diferentes povos que, por meio da performance de seus corpos e dos discursos orais, informavam à sociedade sobre suas potencialidades e reivindicavam seus direitos. Atualmente, estes estão protegidos pela Constituição Federal de 1988, destacando: o direito à diferença, a posse permanente das terras

---

<sup>51</sup> [http://www.funai.gov.br/indios/jogos/foto\\_principal/futebol.htm](http://www.funai.gov.br/indios/jogos/foto_principal/futebol.htm)

e o usufruto das riquezas naturais em seu território, assistência à saúde e à educação escolar diferenciada. Entende-se, ainda, a partir do Art. 231, ser “reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições” (BRASIL, 1988).

Esta luta no âmbito político brasileiro, que vem sendo travada desde a década de 1970, possibilitou a consolidação de Associações Indígenas e Indigenistas, bem como de grupos e lideranças indígenas que atuam pela conquista e pelo respeito aos direitos dos povos originários. Este movimento *etnopolítico* (LUCIANO, 2006) teve impacto também na concepção de documentos internacionais elaborados pela Organização das Nações Unidas. Dentre seus organismos destaca-se a Organização Internacional do Trabalho que na convenção nº 169 realizada em Genebra, em 1989, reconheceu as aspirações dos povos indígenas de controlarem suas instituições e direcionarem seu modo de vida. Neste sentido, está garantido no Art. 7º o direito à livre determinação destes povos. Significa dizer que os povos indígenas têm o direito de decidirem seu destino, ou ainda:

De escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que afete suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente (ONU/OIT Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais, 1989).

Contudo, com as mudanças políticas no país estas associações se constituíram como aparelhos burocráticos que passaram a seguir as orientações das agências financiadoras, diminuindo, desse modo, a unidade do movimento. Este movimento, segundo a autora, passou de um artesanato político, para a burocratização e daí ao simulacro, isto é, para a idealização *a priori* de um índio perfeito, repleto de virtudes, mas também acomodado aos interesses da organização, ou seja, o índio hiper-real (RAMOS, 1998, p. 276). No caso dos Bororo de Meruri, os salesianos contribuíram para forjar este modelo de índio e, esse processo se deu por meio de seus corpos e dos seus rituais. Parafraseando Ramos (1998), construiu-se o corpo

hiper-real, puro, virtuoso, um corpo que expressa seu patrimônio cultural, porém ajustado aos interesses dominantes do campo político.

As conquistas de direitos dos povos indígenas, bem como, as orientações do Concílio Vaticano II que já haviam modificado a relação entre salesianos e indígenas em Meruri estimulam novas ações entre estes grupos. Os salesianos passaram a sincretizar elementos da cultura Bororo aos rituais cristãos realizados na comunidade. Pintaram o painel da capela com um índio Bororo, vestindo a saia ritual – o *Toro* – sobre uma lagoa, local onde são tradicionalmente sepultados os Bororo. Os *parikos*, as pinturas corporais e os adornos passaram a ser utilizados pelos índios que participam destes rituais. Incentivou-se a construção do Centro de Cultura Padre Rodolfo Lunkenbein que abarca em seu acervo instrumentos, conhecimentos e adornos corporais de cada clã da cultura Bororo.

Na década de 1990, os Padres da missão salesiana em Meruri organizaram um casamento coletivo. Naquela ocasião, a cerimônia seguiu os dogmas da Igreja Católica, acrescentando ao final, a entrega do alimento tradicional Bororo ao final do rito cristão. Este procedimento era realizado pela moça no início do ritual do casamento tradicional que se estendia por dias. Este ato simbolizava o pedido do rapaz em casamento. Entende-se que a criação do Centro de Cultura e estas ações de sincretizar elementos culturais aos rituais cristãos carregam as mesmas contradições das ações historicamente empreendidas sobre os Bororo de Meruri. Essas ações podem ser observadas por dois ângulos. Por um lado, sincretizar os elementos da cosmologia Bororo aos rituais cristãos vivenciados semanalmente na aldeia Meruri pode contribuir para manter a memória coletiva da comunidade. Todavia, por outro lado, não permitem o exercício da autonomia indígena no que diz respeito ao direito de controlar seu patrimônio cultural. Pois, a posse dos adornos e dos conhecimentos no Centro Cultural e sua utilização nos rituais cristãos são controladas pelos missionários salesianos. Os Bororo, ainda com autonomia relativa e dependentes economicamente, mantem esta relação como meio estratégico de uma aliança política.

A fim de ampliar a autonomia dos povos indígenas, entende-se que o Estado deve, conjuntamente com as etnias, organizar ações com vistas a proteger os direitos conquistados. Pois, as comunidades indígenas, não têm seus direitos respeitados por serem compreendidos como grupos minoritários na cena política brasileira. Com isso, muitas vezes os marcos legais

nacionais e internacionais não são levados cumpridos, como é o caso da demarcação de suas terras, da assistência à saúde e da educação escolar diferenciada. Em relação ao patrimônio cultural a *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*, da qual o Brasil é um dos signatários, afirma em seu Artigo 31 que:

Os povos indígenas têm o direito a manter, controlar, proteger e desenvolver seu patrimônio cultural, seus conhecimentos tradicionais, suas expressões culturais tradicionais e as manifestações das suas ciências, tecnologias e culturas, compreendidos os recursos humanos e genéticos, as sementes, os medicamentos, o conhecimento das propriedades da fauna e da flora, as tradições orais, as literaturas, os desenhos, os esportes e os jogos tradicionais e as artes visuais e interpretativas (ONU. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*, 2007, p. 21).

A garantia dos direitos aos índios na Constituição Federal, por vezes, não se efetiva na realidade das comunidades. Conflitos oriundos de invasão de terras indígenas geram tensões entre índios e não-índios que culminam em brigas e mortes, ainda são frequentes no Brasil. Episódios recentes referentes a utilização inapropriada dessas terras estimularam a elaboração da Portaria 303 pela Advocacia Geral da União – AGU com o intuito de regulamentar o uso dessas áreas. Todavia, no tocante aos seus direitos enquanto cidadãos, assim como qualquer outro cidadão brasileiro, no contexto atual, o Estado vêm desempenhando seu dever por meio dos programas sociais universalizantes do Governo Federal, tais como bolsa família. Porém, estes programas não levam em consideração as particularidades das etnias indígenas. Na tentativa de dirimir este aspecto, um conjunto de políticas públicas estão sendo implementadas por diferentes setores do Governo Federal, entre eles: cultura, educação, saúde, assistência social, esporte e lazer. Programas setoriais vêm sendo direcionadas aos povos indígenas contribuindo, mesmo incipientemente, com desenvolvimento das comunidades indígenas.

O Ministério da Cultura – Minc, com base nos marcos legais nacionais e internacionais, lançou, em 2010, o *Plano Setorial para as Culturas Indígenas* com o objetivo de “implantar programas e ações voltadas para a proteção, a promoção, o fortalecimento e a

valorização das culturas indígenas no Brasil durante os próximos 10 anos” (BRASIL, 2010)<sup>52</sup>. O *Plano* é subdividido em três macroprogramas, são eles: “memórias, identidades e fortalecimento das culturas indígenas”; “cultura e economia criativa” e “gestão e participação social”. O primeiro subdivide-se em: “manutenção e transmissão de saberes e práticas indígenas” e “mapeamento, registro e difusão das culturas indígenas”.

Para tanto, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, realiza o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial com base no Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, criado a partir do Decreto 3.551, de 4 agosto de 2000. O Decreto traz avanços no sentido de assegurar o reconhecimento do patrimônio cultural brasileiro<sup>53</sup> em um determinado momento histórico, considerado o aspecto dinâmico da cultura. Uma vez que suas práticas corporais indígenas são formas de expressar seus “modos tradicionais de criar e fazer”, a temática em questão mostra-se de grande relevância na atualidade, pois tem-se que este registro é um importante mecanismo de conhecimento e proteção destas práticas sociais tradicionais dos povos indígenas brasileiros. Ressalta-se que o artigo 1º, parágrafo 1º, inciso III prevê que o registro de tais práticas corporais seja realizado no “Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas” (BRASIL, 2000). Todavia, tem-se a compreensão de que não basta valorizar e registrar para promover a autonomia indígena e a continuidade de suas práticas corporais, é necessário que os Bororo possam vivenciá-las.

Neste sentido, ações tais como as executadas pelo Ministério do Esporte para a realização dos Jogos dos Povos Indígenas tornam-se importantes, ao proporcionarem um espaço de manifestação cultural e organização política dos grupos participantes. Este evento que, contou com a participação dos Bororo de Meruri em todas as edições até o presente momento, foi idealizado por lideranças da etnia Terena e conta com o apoio de governos de estados e prefeituras municipais para sua concretização. Sua primeira edição, na cidade de Goiânia/GO, em 1996, se deu a partir da parceria firmada entre o Comitê Intertribal, memória e ciência indígena – ITC e o Ministério Extraordinário do Esporte.

---

<sup>52</sup> [www.cultura.gov.br/site/2010/12/28/sid-7-anos-24/](http://www.cultura.gov.br/site/2010/12/28/sid-7-anos-24/)

<sup>53</sup> Incluem-se as etnias indígenas como povos que constituem a nação brasileira.

As ações desenvolvidas para a efetivação deste evento estimularam a inserção das comunidades tradicionais<sup>54</sup> no Programa Esporte e Lazer da Cidade – PELC executado pela Secretaria Nacional de Esporte, Educação, Lazer e Inclusão Social – SNELIS, do Ministério do Esporte. Os objetivos deste programa são “ampliar, democratizar e universalizar o acesso à prática e ao conhecimento do esporte recreativo e de lazer, integrando suas ações às demais políticas públicas, favorecendo o desenvolvimento humano e a inclusão social, por meio da promoção de ações educativas” (BRASIL, 2013)<sup>55</sup>. No entanto, estas ações não se distanciam das contradições que marcam a história das ações indigenistas no Brasil, merecendo uma análise crítica de seus sentidos e significados na contemporaneidade.

Esta afirmação incita o questionamento sobre os sentidos e significados que assumem as práticas corporais – futebol e danças – vivenciadas pelos Bororo de Meruri em distintos contextos de interação interétnica do qual participam diferentes atores sociais. Pressupõe-se que o corpo “idealizado” do indígena “hiper-real” passa a ser valorizado no contexto atual, porém, este corpo simulacro deve ser contraposto aqueles corpos mestiços construídos ao longo de sua história particular. No caso da etnia Bororo, os índios e as índias tiveram seus corpos forjados de acordo com o processo de relações interétnicas vivenciado por cada comunidade. Na aldeia Meruri o corpo Bororo sofreu profundas transformações. Relações sexuais mantidas com não-índios, castigos físicos, alterações do modo de trabalho e subsistência, introdução de rituais católicos e ocidentais, diminuição da vivência de rituais tradicionais entre outras práticas sociais apropriadas por este grupo promoveram alterações de ordem política, econômica, sociocultural, ambiental.

Com esta compreensão torna-se imprescindível dar aos indígenas as condições necessárias para a realização dos rituais em seu cotidiano na aldeia. Destaca-se a importância das políticas públicas e que, em grande parte, utilizam da concorrência por editais para firmar a parceria com as associações indígenas ou indigenistas. Sendo assim, para garantir-lhes concretamente as condições de vivenciar seus rituais torna-se imperioso promover a autonomia indígena, por meio da educação diferenciada, de prestação de assistência à saúde, da capacitação técnica profissional e, principalmente da proteção às Terras Indígenas.

---

<sup>54</sup> Indígenas, ribeirinhos e quilombolas.

<sup>55</sup> <http://www.esporte.gov.br/snelis/esporteLazer/default.jsp>. Acessado em: 13 de março de 2013.

## 1.5 A valorização do patrimônio cultural indígena: o corpo Bororo “encena”

A partir do exposto, contata-se que:

A história do contato com esse povo entrelaça-se com a própria história de Cuiabá e de Mato Grosso. Essa história insere-se no contexto nacional e global e é permeada por valores que sustentavam e sustentam a “cultura ocidental” hegemonicamente cristã, capitalista e branca e que embasam as relações autoritárias e etnocêntricas estabelecidas historicamente com os grupos étnicos (GRANDO, 2004, p. 146-147).

Os grupos da etnia Bororo sofreram uma série de intervenções que proporcionaram a construção de outros corpos e, também de representações sobre estes corpos. A proibição da prática de seus rituais, a obrigatoriedade do uso da língua portuguesa, a introdução de vestimentas europeias, a alteração das atividades de subsistência, o consumo de alimentos e bebidas (alcoólicas) inseridas pelos colonos, a inserção em atividades bélicas com armamento à pólvora e o casamento de índias com não-índios possibilitou a incorporação de conhecimentos e de técnicas corporais do colonizador.

O processo de modernização marca o contexto histórico de desenvolvimento destas relações, sendo, portanto, o espaço-tempo que corresponde a um longo processo de fluxo global de mercadorias, símbolos e informações. Profundas transformações de ordem social, econômica, política e cultural ocorreram durante as últimas décadas proporcionadas pelo aumento na complexidade de processos modernos. A intensificação das trocas econômicas, informacionais e simbólicas caracteriza a *supermodernidade*, como nos ensina Augé (1994). Os indivíduos, neste tempo e espaço ampliados, interpretam as informações que lhe chegam por múltiplos meios e diferentes locais. Perpassada por resgates e apropriações de práticas tradicionais e usos de práticas modernas, que produziu desigualdades, segregou e estimulou ações diferenciadas. Nesta direção um processo de mundialização da cultura (ORTIZ, 2006) foi desencadeado, trazendo à tona a noção de que a totalidade cultural está em inter-relação com as múltiplas particularidades. Um processo que engloba outras formas de organização social, comunidades, etnias e nações, penetrando-as, enraizando-se nas suas práticas cotidianas

e redefinindo suas especificidades. Desse modo, valores e padrões culturais de uma sociedade global entranham-se nos hábitos, comportamentos e tradições dos grupos étnicos.

As comunidades indígenas se encontram em meio a complexas relações com a sociedade nacional e com o mundo. Torna-se inevitável, portanto, o contato com valores, instituições e conhecimentos distintos daqueles que compõe suas cosmologias, devido à intensificação das trocas econômicas, informacionais e simbólicas que vêm ocorrendo durante as últimas décadas. Estas relações interétnicas, proporcionadas pelo aumento na complexidade de processos modernos, proporcionam profundas transformações de ordem social, econômica, política e cultural nas sociedades envolvidas, com maior ou menor intensidade. “As sociedades contemporâneas, a despeito de suas diversidades e tensões internas e externas, estão articuladas numa sociedade global. Uma sociedade global que compreende relações, processos e estruturas sociais, econômicas, políticas e culturais” (IANNI, 2003, p. 39).

Com essa compreensão nota-se que as comunidades indígenas que ocupam um espaço localizado no território nacional brasileiro, apesar de possuírem estruturas sociais específicas, estão imersas em uma rede de relações na qual processos locais, nacionais e globais interferem-se mutuamente. Em um mundo tão fluidamente interconectado, as sedimentações identitárias organizadas em conjuntos históricos mais ou menos estáveis (etnias, nações, classes) se reestruturam em meio a conjuntos interétnicos, transclassistas e transnacionais. As diversas formas em que os membros de cada grupo se apropriam dos repertórios heterogêneos de bens e mensagens disponíveis nos circuitos transnacionais geram novos modos de segmentação (CANCLINI, 2003, p. xxiii).

Esta rede de relações que proporcionam interações interétnicas entre os atores possibilita com que estes (re)construam seu *habitus*. Como consequência, as práticas corporais indígenas assumem diferentes sentidos de acordo com o cenário de realização. Destarte, compreende-se que mudanças na estrutura da personalidade e na estrutura social se dão dialeticamente, de acordo com o contexto histórico. Nesse ínterim, por ocorrer em condições históricas e sociais caracterizadas por desigualdades de poder e de recursos materiais, uma análise das práticas corporais indígenas enquanto rituais deve levar em consideração as assimetrias entre o sistema econômico, político e cultural dos grupos envolvidos no contexto estudado.

Trata-se de um contexto de constante interação, no qual as sociedades indígenas se fazem presentes e onde se observam conflitos e tensões que aparecem no cotidiano desses agrupamentos humanos. Em outros termos, este grupo indígena continua a estabelecer relações interétnicas com não-índios, as quais apresentam tensões, conflitos, rearranjos, dominação e resistência.

## **CAPÍTULO 2**

### **OS INDÍGENAS DA ALDEIA MERURI: A POLÍTICA DA IDENTIDADE BORORO EM MEIO AOS RITUAIS COTIDIANOS**

A aldeia Meruri localiza-se circunscrita nos limites do município de General Carneiro/MT à, aproximadamente, 400 quilômetros de distância de Cuiabá, capital do estado do Mato Grosso/MT. Está sob a administração regional da FUNAI de Cuiabá/MT e sob a responsabilidade do Distrito Sanitário Especial Indígena – DSEI de Cuiabá/MT. Esta aldeia está situada às margens do rio Barreiro, distante seis quilômetros da rodovia federal (BR-070) que atravessa a Terra Indígena Meruri e se configura como a “aldeia referência” de mais seis aldeias menores que estão espalhadas nesta Terra Indígena - TI. As “aldeinhas”, como são denominadas pelos indígenas, são: *Garças, Aije Ako, Nabureiau, Koge Ekureu, Kie Eria, Meri Ore Eda e Butuie*. Estas aldeias foram construídas de acordo com o formato circular tradicional e possuem poucas casas e são habitadas por grupos familiares que as administram. O fato de as “aldeinhas” agregarem famílias de linhagem clânica, demonstram as alterações na organização social dos índios Bororo de Meruri proporcionadas pelas relações interétnicas.

Hoje, na aldeia Meruri, não há as antigas choupanas e sim, casas de alvenaria que foram construídas nas décadas de 1960 (OCHOA CAMARGO, 2001, p. 518). Segundo o missionário salesiano que estava presente em Meruri quando as atuais habitações foram erguidas, inicialmente a estrutura da aldeia era em forma de “L” com casas dos dois lados, sendo uma das margens ocupada somente por “brancos”. Estrutura esta imposta pelos primeiros missionários salesianos que ergueram as missões nas Terras Indígenas. Habitantes do cerrado, bioma no qual periodicamente existem queimadas devido à longa temporada de clima seco, os Bororo constantemente tinham suas moradias incendiadas. Após um incêndio na aldeia que destruiu algumas das construções de palha e madeira, Pe. Bruno Mariano, então diretor da missão salesiana em Meruri, realizou um empreendimento de substituir as choupanas de palhas por construções com tijolos e cimento. Primeiro, tratou-se de erguer os prédios da Missão Salesiana e da Escola Sagrado Coração de Jesus. Posteriormente aos prédios administrativo, religioso e educacional, foram construídas as residências dos Bororo,

não mais dispostas em formato circular ou em “L”, mas sim quadrangular, pois “naquele tempo não se pensava em voltar para a colocação de acordo com a organização própria da aldeia” (Ref. Entrevista, Meruri, 2012). Todavia, “a forma quadrada ou retangular, relacionada com o oratório e o templo, era o símbolo católico do sagrado, enquanto o círculo era visto como obra do Maligno” (GRANDO, 2004, p. 164).



Figura 9: imagem de Satélite da aldeia Meruri.<sup>56</sup>

Naquele momento, as novas residências foram entregues aos indígenas sem levar em consideração a posição geográfica ocupada tradicionalmente por cada clã. Desconsiderar as diferenças geométricas, mas baseando-se no posicionamento geográfico, ao se comparar as imagens da aldeia atual e da aldeia tradicional<sup>57</sup>, observa-se que o prédio da missão salesiana está localizado ao norte, no lado da metade *Ecerae*, onde tradicionalmente era ocupado pelo clã *Bokodori Cerae*. Ao lado deste, no sentido leste, originalmente local do clã *Bakoro Cerae*, grande chefe mitológico, está localizada a escola que foi o espaço de transmissão dos conhecimentos cristãos e científicos. Ao oeste do prédio da missão foi erguido um prédio onde

<sup>56</sup> Retirado de: <http://maps.google.com.br/maps?hl=pt-BR&tab=w1>. Acessado em 02 de julho 2012.

<sup>57</sup> Ver Página 61.

funcionou uma fábrica de arroz entre os anos de 1977 e 1982 e que atualmente encontra-se desativada. Ao lado desta, no sentido oeste, encontrasse a Associação Cibae, local que na aldeia tradicional estaria o clã *Kie*. No local do clã *Baadojeba Ceb*, os Chefes “de baixo”, está localizado o posto médico da aldeia. Em 2002, com recurso da Igreja matriz de Turim/Itália, foram construídas mais casas e reformadas as existentes, estas foram rebocadas e cobertas com telhas coloniais. Atualmente existe um projeto da prefeitura de General Carneiro/MT em parceria com a Caixa Econômica Federal – CEF para a construção de mais 100 casas nesta Terra Indígena (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2012).

Nesta reconstrução, manteve-se o *Baito* no centro da aldeia, casa que na contemporaneidade é utilizada por todos da comunidade com diferentes propósitos, seja para reuniões políticas, para realização de cantos rituais ou para encontros sociais, tais como os Bailes. O *Bororo*, local de vivência de ações rituais tais como as danças tradicionais, está localizado a oeste do *Baito*. Ao leste da Casa Central foi construída uma quadra cimentada onde são praticados esportes. Um espaço de areia para a prática do vôlei foi acomodado pelos jovens Bororo entre a quadra de esportes e o *Baito*. Ao norte deste, ainda na parte central da aldeia, existe um campo de futebol que possui dimensões próximas às oficialmente estabelecidas pela Fédération Internationale de Football Association – FIFA, onde cotidianamente os Bororo realizam jogos de futebol entre as equipes da aldeia. É o principal campo de futebol da aldeia e fica localizado entre o *Baito* e o prédio da Missão Salesiana.

Em diferentes locais da aldeia Meruri existem campos de futebol que foram utilizados, mas que estão em desuso devido à ocupação da vegetação local. Na escola também tem um campo com dimensões reduzidas e próximo às casas, os moradores constroem balizas de madeira para praticarem jogos de futebol. A posição do principal campo e quantidade dos espaços destinados à vivência deste esporte, bem como a construção de uma quadra de esportes ao lado oposto do Bororo demonstram a importância destas práticas corporais para os moradores da aldeia. O futebol é a prática corporal que os índios e as índias de todas as idades mais exercitam no cotidiano da aldeia Meruri. Neste sentido, os cenários para vivências do futebol assumem, junto com o *Baito* e o *Bororo*, a centralidade na estrutura atual da aldeia.

Na periferia, ao norte do *Baito*, encontram-se a sede da Associação Cultural Cibae, uma fábrica de farinha desativada, a Escola Indígena Estadual de 1º Grau Sagrado Coração de

Jesus - Meruri (organizada sobre os parâmetros da Educação Escolar Indígena – SECAD/MEC) e a Missão Salesiana. Um prédio térreo que contém salas de aula, biblioteca, cozinha, refeitório e quartos para os salesianos e visitantes, além da Capela, onde são celebrados semanalmente os rituais cristãos. Em 15 de julho de 2001 foi inaugurado o Centro de Cultura Padre Rodolfo Lunkenbein no prédio da missão salesiana, em homenagem aos 25 anos da morte dos mártires de Meruri. A construção foi financiada pela Associazione Missioni Don Bosco de Turim/Itália.

O Centro de Cultura possui um museu e um núcleo de documentação que contém informações sobre a sociedade Bororo. O museu é organizado de acordo com a estrutura de uma aldeia tradicional Bororo. No centro, em uma clara associação com o *Baito*, ficam guardados oito objetos relacionados ao Funeral Bororo, considerado o mais importante e complexo ritual da etnia Bororo. Os objetos são: colares com dentes de onça e jaguatirica. Colares de garras de tatu canastra, coroas feitas com garra de jaguatirica, artefatos confeccionados com osso de suçuarana e até um maço de cabelos de um parente do finado. No espaço destinado a cada clã ficam guardados os adornos próprios que possuem relação com o habitat e com os heróis míticos da cultura Bororo. Estas peças foram confeccionadas em mutirão pela comunidade envolvida em “oficinas” que estimularam a reconstrução do patrimônio cultural material e, por conseguinte, o reviver da memória coletiva do povo Bororo. Nesta criação, passado e presente se encontram fortalecendo a identidade Bororo (CARVALHO, 2006, p. 78).

Na contemporaneidade, os adornos são cedidos aos indígenas quando estes vivenciam seus rituais dentro ou fora da aldeia e, após seus usos, são devolvidos ao museu. De acordo com o Mestre salesiano que atua na missão em Meruri, isto se deve ao fato de os adornos Bororo serem complexos e de difícil confecção por serem artes plumárias que envolvem várias espécies de animais (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2012). O Centro de Cultura possui, ainda, um acervo de livros, de imagens e trabalhos científicos sobre os Bororo publicados pelos salesianos que conviveram com os índios em diferentes aldeias, bem como por pesquisadores que os estudaram. Muitas dessas produções foram feitas para subsidiar o trabalho pedagógico nas instituições salesianas e na escola indígena da aldeia.

O censo populacional realizado pela missão salesiana<sup>58</sup> no ano 2000 indica que havia 346 índios na aldeia Meruri e 60 índios na aldeia Garças. Nestas aldeias, apenas 18% dos habitantes tinham 40 anos ou mais. Em 2009, em outro levantamento feito pela missão salesiana, porém em todas as aldeias da TI Meruri identificou-se 462 indígenas, sendo 261 mulheres e 201 homens. Deste total, 199 indígenas tinham menos de 15 anos de idade, 96 tinha entre 15 e 24 anos, 109 entre 25 e 44 anos e 58 tinha acima de 45 anos de idade, ou seja, 16% da população com 40 anos ou mais e 43% com menos de 15 anos de idade (Ref. Diário de campo, Meruri, 2012).

Trata-se, portanto, de uma comunidade de jovens indígenas que não utilizam a língua nativa para estabelecerem a comunicação nas relações cotidianas, como ainda fazem alguns anciãos. A língua portuguesa, introduzida e ensinada pelos missionários salesianos, é utilizada por todos, desde as crianças até os idosos. A alimentação não é à base de peixe, como tradicionalmente, mas sim de carne bovina, leite, cereais e alimentos industrializados adquiridos nas cidades próximas. No cotidiano da aldeia, os homens se abrigam utilizando shorts, calças ou bermudas, camisas, chinelos ou sapatos. Já as mulheres vestem calça ou saia, camiseta ou, ainda, vestidos e chinelos ou sandálias. A interação com não-índios e com índios de outras etnias resultou em alterações no modo de realização das trocas matrimoniais, com a materialização de casamentos interétnicos e, por conseguinte, a constituição de corpos “mestiços”. Isto, no entanto, não significa que indígenas da comunidade de Meruri não tenha conservado a linhagem clânica. (Ref, Diário de Campo, Meruri, 2012).

À primeira vista, os índios da aldeia Meruri parecem tímidos, são reservados e não se expressam com facilidade, todavia, são receptivos aos visitantes e, com o passar do tempo, mostram-se extrovertidos. Sabem se relacionar com os “de fora” e utilizam do sistema de reciprocidades – Mori – para conquistar aliados e recursos. Presenteiam os forasteiros com peças do artesanato tradicional e esperam algo material ou não como retribuição. Em diferentes situações do dia-a-dia, os Bororo de Meruri agem de acordo com os conhecimentos e valores culturais de sua etnia. São observadores atentos, demonstrando que mantiveram as habilidades dos antigos caçadores que perseguiram as presas pelos rastros deixados na natureza. São indivíduos sensíveis que não têm acanhamento de sorrir ou de chorar e exaltam

---

<sup>58</sup> Responsável pela pesquisa Pe. Gonçalo Ochoa (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2012).

com admiração os seus antepassados e os chefes clânicos. Acreditam nos “avisos” da natureza, pois é por meio dela que os *Aroe* (espíritos) se comunicam com os vivos por intermédio do *Bari*. Os Bororo creem que não devem descumprir determinadas normas culturais, caso contrário, um mau agouro será lançado sobre o transgressor.

Todavia, segundo alguns indígenas, as especificidades dos indígenas desta comunidade geram rivalidades com Bororo de outras aldeias. Comentários de uma jovem Bororo apontam que os Bororo de Meruri são considerados “menos índios” pelos indígenas de outras aldeias Bororo. A jovem explanou que os Bororo das aldeias onde não há presença dos missionários salesianos discriminam os índios de Meruri, porque não falam a língua e são considerados “mestiçados”, devido aos muitos casamentos entre índios e não-índios. Ainda segundo esta jovem, os Bororo de outras aldeias são diferentes na alimentação, porque só comem peixe e, em Meruri, os índios alimentam-se de carne bovina. Estes se diferenciam, também, no modo de se vestir e da construção de suas casas que são de alvenaria com sistemas de água e eletricidade. Porém, sua concepção sobre os índios de Meruri é outra. Para ela, os índios de outras aldeias são apenas diferentes daqueles da aldeia Meruri, mas não são mais Bororo que estes. (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2012).

Esta aldeia possui muitas particularidades, bem como problemas sociais. Em uma reunião conduzida pelo cacique no *Baito*, um grupo do Distrito Sanitário Especial Indígena – DSEI de Cuiabá apresentou os resultados de uma consulta feita na comunidade com o intuito de identificar “os problemas de Meruri”. Em uma tabela exposta para 12 pessoas, verificaram-se os pontos que, segundo os agentes de saúde indígena, dificultavam o desenvolvimento da comunidade Bororo. Estes problemas foram elencados de acordo com os aspectos: econômico, social, político, ambiental e emocional (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2012).

No campo social, o principal problema é o alcoolismo. A dependência às bebidas alcólicas promove conflitos e gera desunião entre membros da comunidade e, por conseguinte, há desorganização política em Meruri e entre as aldeias Bororo. A educação realizada, tanto por missionários salesianos quanto por professores indígenas foi considerada boa, mas na área da saúde os problemas se acumulam. Faltam medicamentos, pessoal e estrutura física para realizar atendimentos básicos na aldeia Meruri. Desse modo, em muitos casos, os índios acometidos são avaliados pelos Agentes indígenas de Saúde – AIS que

recorrem, em muitos casos, aos remédios tradicionais feitos de raízes ou ervas. Nos casos mais graves, os indígenas necessitam se descolar até as cidades de General Carneiro/MT ou de Barra do Garças/MT, cerca de 60 e 120 quilômetros de distância da aldeia respectivamente, para conseguirem um atendimento médico. Para isso é necessário o carro da FUNAI e, quando este não tem combustível, a ajuda vem dos missionários salesianos. Em relação ao meio ambiente da aldeia Meruri, destacaram-se: a questão do lixo que não possui um sistema de coleta ou reciclagem; a falta de água para demanda da comunidade; falta de informação sobre o modo de preservar o meio ambiente e; constantes queimadas provocadas por indígenas da etnia Xavante que habitam na TI São Marcos. Emocionalmente os indígenas se queixaram da desestruturação familiar, pois existem mães adolescentes que cuidam dos filhos sem a presença dos pais. Outra queixa é sobre a relação entre as diferentes faixas etárias, principalmente, os idosos que reclamam do preconceito e da discriminação. A depressão é apontada como uma causa e também consequência gerada pela bebida alcoólica.

No âmbito político, segundo os indígenas, a prefeitura de General Carneiro/MT é negligente, o governo não dá as condições de trabalho necessárias para os funcionários do órgão indigenista que atendem as aldeias. As associações de Meruri estão enfraquecidas e não vêm desenvolvendo projetos para a comunidade, com isso, a comunidade não firma parcerias externas. Internamente falta uma ordem, uma orientação política, já que grupos ou indivíduos atuam separadamente. No aspecto econômico a falta de emprego, isto é, a falta de ocupação ocasiona a baixa renda na comunidade, falta de recursos para adquirir vestimenta e alimentos. Um dos fatores citados foi a dificuldade em viver da venda de artesanatos, sendo assim, uma solução, segundo os indígenas que participaram da consulta, seria a implementação de projetos sustentáveis na comunidade (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2012).

Fato é que o contexto social contemporâneo reivindica outras relações sociais, já que as interações sociais desenvolvidas tradicionalmente foram alteradas, devido em grande parte, às modificações provocadas na própria estrutura da aldeia. As alterações observadas na estrutura da aldeia Meruri têm influência significativa nas transformações ocorridas na organização social, nas relações e na cosmologia da etnia Bororo, pois tradicionalmente, o formato circular possui uma importância social e simbólica para a sociedade Bororo. Clãs das metades opostas têm obrigações mútuas e específicas, durante e após a realização dos rituais, fato que promove

a coesão social. Portanto, é a partir da posição que cada clã ocupa na estrutura da aldeia que as relações de reciprocidade exigidas nos rituais ocorrem.

A missão salesiana em Meruri recebe semestralmente um grupo de aproximadamente 20 estudantes e professores universitários de instituições de ensino salesianas, assim como ocorreu em 2012. Dois Bororo, conhecedores da língua e da cultura e responsáveis por gerenciar o acervo do Centro Cultural junto com o diretor da missão salesiana de Meruri, apresentaram aos universitários a cultura Bororo a partir das peças expostas. Alguns universitários questionavam a respeito dos rituais Bororo: nomeação, iniciação, casamento e funeral. Os indígenas relatavam os procedimentos tradicionais e as mudanças que ocorreram devido ao longo contato com os não-índios, com destaque para a imposição da língua portuguesa e as alterações na estrutura da aldeia (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2012).

No entanto, apesar destas mudanças, os Bororo de Meruri mantêm na intersubjetividade, o imaginário social da organização social da etnia que é representada pela estrutura da aldeia tradicional e que estrutura suas ações rituais. A maior parte dos indígenas em Meruri possuem os primeiros nomes portugueses, mas receberam, no ritual de nomeação, o nome referente ao clã de origem da mãe. A partir de então, este indivíduo é uma pessoa Bororo e detêm os direitos e os deveres de seu clã nas relações sociais que irá desenvolver até o momento de seu sepultamento final. Entende-se que as alterações apresentadas são decorrentes de um longo processo de relações interétnicas – marcado por ações de dominação e resistência – no qual se envolveram os índios da TI Meruri, os missionários salesianos, militares, fazendeiros, garimpeiros e índios de outras etnias. Destarte, isto não os torna menos índios ou índios genéricos, mas simplesmente índios contemporâneos.

## **2.1 Os Atores Sociais**

### **2.1.1 Cacique**

O *Boe eimejera*, cacique, chefe ou líder político indígena, tradicionalmente era um indivíduo potencialmente capaz de ser investido no cargo, geralmente o irmão mais velho, pertencente ao clã *Baadojebage cobugiwuge* (Chefes “de cima”) que poderia ser substituído

por um membro do clã *Bokodori Ecerae* em circunstância de sua falta. Os *Baadojebage cebegiwuge* (Chefes “de baixo”) poderiam ser substituído por um membro do clã *Kie*. Caso não houvesse este indivíduo, um homem de qualquer outro clã que fosse valente e de confiança da comunidade poderia ser tido como chefe. Os chefes atuavam como orientadores da aldeia através de discursos (*boadodu*) realizados durante a noite no Pátio da aldeia. “Êstes sermões noturnos são inegavelmente a alavanca de uma verdadeira formação nacional e a única fôrça que dispõem os chefes” (ALBISETTI e VENTURELLI, 1962, p. 307).

A investidura no cargo era realizada em uma cerimônia composta de caçada coletiva, o canto específico, toques de *powári aróe* (instrumento de sopro) e dança. Após este primeiro momento, na casa central fazia-se o *Aróe En-ogwagedódu*, isto é, o banquete das almas. Em seguida o recém-empossado chefe era untado com urucu e recoberto com suntuosos enfeites para, finalmente, ser-lhes entregues o par de pequenos maracás *bapo rogu*. Assim, o chefe assumia uma série de prerrogativas, tais como: proclamar as caçadas e pescaria coletivas com seus respectivos cantos e danças, designar o local de uma nova aldeia, atuar na cerimônia de imposição do estojo peniano aos rapazes, orientar as cerimônias do ciclo fúnebre e repreender transgressores. Para tanto, era necessário que o chefe possuísse requisitos físicos (força, agilidade, resistência e destreza) e morais (destemido, generoso e bom orador) (ALBISETTI e VENTURELLI, 1962, p. 308).

Como autoridades tradicionais, as atitudes destes indígenas eram tomadas em relação à crença na rotina cotidiana que possuíam normas invioláveis de conduta. A dominação tradicional está ancorada na obediência legitimada em virtude de regras tradicionais que designam a “autoridade tradicionalista”. O domínio que tem essa base está na devoção ao que sempre existiu, realmente, supostamente ou presumidamente. A rotinização das condutas é reforçada pelas regras que passam a dominar de alguma forma, iniciando um processo de tradicionalização (WEBER, 1982).

Com o desenvolvimento da política internacional e a elaboração de documentos orientadores que influenciaram a política nacional e, por conseguinte, a política interna na aldeia Meruri, os índios Bororo se apropriaram de elementos que caracterizam a política de sociedades ocidentais. Às relações clânicas tradicionalmente legitimadas somou-se a burocratização política. O cacique na contemporaneidade é eleito por votação em cédula

realizada a cada dois anos no *Baito*, sendo que indivíduos pertencentes a qualquer clã podem se candidatar. Este procedimento proporciona uma separação entre a chefia política e cerimonial da aldeia, além de criar uma situação difícil para o governo do cacique que não tem o reconhecimento de todos indígenas como grande chefe da aldeia. O curto período de mandato não permite um planejamento e a execução de ações em longo prazo, fato que conduz este líder a tratar das questões emergenciais sem conseguir sanar as causas dos problemas. Outra questão importante é que a escolha de um líder, apesar de ser “democrática” segue interesses familiares, gerando acusações de benefícios somente para determinados grupos. O cacique, em muitos casos, não possuía legitimidade da maior parte da comunidade e não mantinha uma relação simétrica com os missionários salesianos.

O atual cacique assumiu o cargo em maio de 2011, segundo ele, por aclamação, pois o chefe anterior não estava atuando para o benefício de toda a comunidade (Ref. Diário de campo, Porto Nacional, 2011). Dessa forma, os indígenas solicitaram que ele, então vice-cacique, assumisse a chefia da comunidade. O atual *Boe eimejera* preocupa-se em preparar a juventude para os desafios políticos que este povo irá enfrentar no futuro próximo. Outra questão que lhe interessa é conseguir tirar a comunidade de Meruri da situação de dependência econômica em que se encontra. Para isso, busca participar de chamamentos públicos por meio de editais que sejam concretizados em projetos de geração de renda para a coletividade. Além de se preocupar com ações em médio e longo prazo, tem que se ocupar com as questões imediatas, principalmente na área da saúde, em relação ao território e à alimentação básica de algumas famílias da comunidade (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2012).

A comunidade espera que o cacique seja um indivíduo que procure parceiros externos para conseguir a implementação de projetos sociais e, por conseguinte, o desenvolvimento da comunidade. Segundo o atual chefe político, suas maiores dificuldades são: a falta de um espaço físico com equipamentos que lhe permita uma comunicação mais eficaz com agentes externos (computadores com internet) e pouco recurso financeiro para poder executar os projetos que são iniciados, mas não prosperam. Mas em sua opinião, o maior empecilho é a falta de uma associação e de capacitação para concorrer aos editais públicos. (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2012). Uma questão observada e que também interfere na atuação do chefe da aldeia Meruri é o fato de o cargo de cacique não ser remunerado, o que leva o líder político a

buscar sua subsistência por meio do trabalho na missão salesiana. O trabalho para os missionários lhe proporciona uma renda e o aproxima dos parceiros imediatos, mas por outro lado, rouba-lhe tempo para desempenhar as ações que a posição de chefe lhe exige.

### **2.1.2 Salesianos**

Os missionários salesianos são os não-índios que desenvolvem relações interétnicas mais duradouras e intensas com os índios da aldeia Meruri. No decorrer do século XX a relação entre missionários e índios Bororo foi se desenrolando e sofrendo alterações conforme as políticas indigenistas postas em vigência no país. Esta relação assimétrica entre os dois grupos, marcada por ações de dominação e resistência, possui um importante papel no rearranjo político e cultural desta comunidade. Viertler (1991) relata as consequências da imposição dos rituais cristãos e a proibição dos rituais tradicionais na aldeia Meruri. Inicialmente, a convivência com os missionários salesianos na aldeia Meruri contribuiu para a diminuição das práticas dos rituais tradicionais e, também, para a redução do uso da língua nativa. Muitos indígenas desta aldeia não compreendem a língua Bororo em sua totalidade ou apenas compreendem, mas não falam de modo corriqueiro. Existe a relação do não conhecimento da língua com a diminuição da frequência de realização dos rituais em Meruri. Para que ocorra o processo ritual funerário que envolve diversas práticas é necessário que o *Bari* (Xamã dos Espíritos) e *Aroe Etawara Are* (Xamã das Almas), ou seja, os líderes rituais conhecedores da língua nativa, executem os cantos específicos de cada clã em momentos específicos deste ritual.

O padre salesiano que vive em Meruri desde 1960 percebe a relação do não conhecimento da língua com a frequência de realização dos rituais. Ele comentou que alguns rituais não são realizados em Meruri porque lá não existem estes líderes culturais que conheçam a língua original, aspecto que impediria, em sua opinião, a realização de determinados rituais (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2011). No entanto, foram os próprios salesianos, junto com os militares no início do processo de pacificação, que impediram a utilização da língua tradicional e realização de seus rituais, principalmente do funeral e do casamento.

Com a instituição do Concílio Vaticano II e a chegada do Pe. João Falco à missão salesiana em Meruri, junto com Bororo da aldeia *Pobojari*, houve um estímulo à valorização e utilização da língua nativa. Após o assassinato do Pe. Rodolfo e do índio Simão Bororo em 1976, os salesianos estabeleceram outras relações com os indígenas e sua cultura em Meruri, admitindo e participando da realização de alguns rituais nesta aldeia. Geralmente, o ritual do funeral Bororo é realizado na aldeia Garças devido sua localização na mesma Terra Indígena e conta com a presença e com auxílio de missionários salesianos (GRANDO, 2004). Hoje, quando um índio desta aldeia falece, seu funeral pode ocorrer nas aldeinhas desta TI ou na Igreja, sendo posteriormente enterrado no cemitério da aldeia Meruri. É neste local onde estão sepultados Pe. Rodolfo, Pe. Rocco e o indígena Simão Bororo.

Os Padres da Missão Salesiana em Meruri, neste processo histórico de dominação e resistência, inicialmente agiram no sentido de apagar a identidade indígena, proibindo a vivência de seus rituais e de suas práticas corporais tradicionais e introduzindo rituais cristãos e práticas corporais modernas. Nesta relação, os salesianos proveram os indígenas com alimentos e bens materiais. Para conquistar legitimidade, valeram-se da violência física e simbólica e se apropriaram dos conhecimentos da cultura Bororo. Assim, adquiriram uma importância política dentro da comunidade, pois com as alterações sociais, políticas e econômicas, os indígenas ficaram em situação de dependência em relação aos missionários.

Em referência aos índios Bororo, esta relação com os missionários salesianos pode ser compreendida como um modo de resistência encontrado para sobrevivência do grupo étnico, isto é, tanto física quanto culturalmente. Com uma política de luta pelo território indígena e de valorização da cultura Bororo desenvolvida pelos missionários salesianos a partir da década de 1970, práticas e conhecimentos tradicionais foram mantidos e atualizados, estimulando a dinâmica cultural por meio da criação de uma “fronteira cultural” (GRANDO, 2004, p. 163). Hoje, com os direitos indígenas conquistados e as questões relativas à TI sendo definidas na esfera jurídica, os missionários salesianos atuam em parceria com as lideranças políticas da comunidade para seu desenvolvimento. Auxilia os indígenas em suas ações cotidianas, por meio da cessão de seu maquinário (trator, carros e ferramentas), de insumos (combustível e alimentos) e na comunicação entre as aldeias e com os órgãos do Estado (rádio, telefone,

internet). Entende-se que sem estes recursos materiais, os indígenas teriam mais dificuldade em conseguir meios para sanar ou amenizar suas necessidades econômicas, sociais e culturais.

### 2.1.3 Grupos e associações

Na aldeia Meruri existem duas associações registradas: Pemo<sup>59</sup> e Cibae<sup>60</sup>, no entanto, as mesmas não são gerenciadas pelo cacique, mas sim por grupos familiares. Pemo é a associação criada pelo chefe *Paulo Miriacuréu*, líder político e indígena pertencentes ao clã *Baadojeba Ceb*. Atuava em favor da valorização da cultura Bororo e da manutenção dos costumes tradicionais. Neste sentido, idealizou e planejou com o auxílio do arquiteto Fabricio Pedroza<sup>61</sup> uma aldeia que respeitasse os princípios da cultura Bororo sem abdicar de elementos ocidentais assimilados, tais como a energia elétrica, a água encanada, o saneamento básico e as novas tecnologias. Este programa previa a construção de um centro cultural, um restaurante e espaços para os visitantes. Em 2004, Ministro da Cultura visitou ao lado de representantes da UNESCO, FAO, UNICEF e do governador do estado de Mato Grosso, o local onde seria erguida a aldeia *Meri Ore Eda*<sup>62</sup>.

A intenção era promover o turismo intercultural ao lado de práticas sustentáveis, tais como a piscicultura e apicultura. No entanto, o projeto não saiu por completo do papel e a aldeia tradicional foi parcialmente construída, algumas casas foram erguidas de acordo com a estrutura original. A rede elétrica e hidráulica foi instalada, no entanto, após o falecimento do chefe, a aldeia *Meri Ore Eda*, a responsabilidade sobre esta aldeia ficou para seu pai e seus irmãos. Hoje, após um incêndio que destruiu algumas casas e a casa central, poucas pessoas vivem nela.

A família que governa a *Meri Ore Eda* vive em Meruri, mas frequentemente vai até esta aldeia onde existem tanques para a atividade de produção de peixes. Assim como é

---

<sup>59</sup> Pemo – vareta mágica da qual se fala em certas lendas; nome dado a Deus (OCHOA CAMARGO, 2005, p.262)

<sup>60</sup> Cibae – araracanga, arara em geral. (OCHOA CAMARGO, 2005, p. 114).

<sup>61</sup> <http://www.fabriciopedroza.com.br/projeto-meri-ore-eda-para-o-povo-bororo-2004-2005>. Acessado em: 18 de outubro de 2012.

<sup>62</sup> Meri – Sol; designação de certo espírito. Ore – Filhos. Eda – Morada (OCHOA CAMARGO, 2005, p. 218; 245; 122).

empreendido nos tanques da aldeia Meruri, após o período de engorda há a pesca com a utilização de redes e o comércio do peixe é realizado na própria comunidade ou nas localidades próximas. Parte do lucro é direcionada para a manutenção dos tanques e outra parcela é utilizada pela família. Portanto, Pemo trata-se de uma associação familiar que executa projetos de produção de peixes, vinculado ao Ministério da Pesca, além de outros projetos financiados pela Brazil Foundation<sup>63</sup> (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2012).

Cibae é uma associação cultural que foi idealizada com base nos princípios do movimento indígena no Brasil. A ideia era a criação de pessoa jurídica capaz de atuar em benefício dos índios Bororo. Com o apoio da FUNAI, os Bororo criaram o seu estatuto e fundaram a associação cultural em 1996, no entanto, a Cibae ficou inativa por muito tempo devido à falta de capacitação para líder com a gestão de uma associação. Os professores se reuniram para promover uma reformulação em seu estatuto e regularizar sua situação, neste momento um deles assumiu a presidência da associação Cibae e ficou no cargo por dois mandatos, ou seja, quatro anos.

Na visão do indígena entrevistado e que se apresentou como ex-presidente da associação, não é possível que a comunidade volte ao sistema econômico tradicional, baseado na pesca, no extrativismo e no plantio de subsistência, nem mesmo do escambo de seu artesanato. A reciprocidade entre os clãs que compõem sua organização social e que é mantida pelos rituais não vêm sendo praticada como tradicionalmente devido às necessidades contemporâneas de subsistência. Por isso, segundo ele, a associação está atuando para colocar em prática um projeto de desenvolvimento para a comunidade. Compreendendo a desestruturação da política interna da comunidade, este indígena idealizou a criação da Organização Comunitária das Aldeias da TI Meruri – OCA's. Esta organização teria a finalidade de reunir representantes de agências internas, entre elas: Caciques, Associações, Organizações Esportivas e Culturais, Conselhos de Saúde e de Educação, além da FUNAI e da missão salesiana, para atuarem coletivamente em ações que proporcionariam mais qualidade de vida à comunidade. (Ref. Entrevista, Meruri, 2011). No entanto, esta associação, apesar de

---

<sup>63</sup> Instituição não-governamental que investe recursos em projetos sociais de organizações da sociedade civil que visam promover desenvolvimento social no Brasil.

planejar diferentes projetos para a comunidade, não tem conseguido desenvolver ações concretas neste sentido e isso gera um descrédito diante da comunidade.

Apesar de existirem duas associações em Meruri, a comunidade sente a necessidade de constituir uma instituição política que atue de acordo com os interesses comunitários da aldeia e das outras aldeias Bororo. Neste sentido, líderes da aldeia Meruri realizaram uma reunião com chefes de outras aldeias Bororo. No *Baito* estavam: o cacique, o vice-cacique, os professores, outros indígenas que são funcionários de órgãos estatais e algumas pessoas das comunidades Bororo. O líder da comunidade de Gomes Carneiro, da TI Teresa Cristina conduziu a reunião que tratava de temas relacionados ao conselho de saúde indígena, à mudança da estrutura do atendimento à saúde indígena e os problemas de saúde enfrentados pelos Bororo. Explicou a mudança na estrutura de saúde indígena e enfatizou a necessidade de os Bororo de todas as comunidades se unirem em uma única organização para terem mais poder no momento das reivindicações de seus direitos. A atenção voltou-se para o fortalecimento desta “associação única das comunidades Bororo”. De acordo com indígenas participantes da reunião, para unir a comunidade é necessário diálogo e que muitas vezes esperava ouvir das lideranças que participavam de encontros, congressos e reuniões, o repasse do que foi debatido nestas ocasiões. Ao final, todos se manifestaram a favor a organização, sendo decidido que isso seria fortalecido nas próximas assembleias (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2011).

Os jovens da comunidade vêm se articulando politicamente e conseguido desenvolver algumas ações. Um grupo de oito jovens indígenas, homens e mulheres, compõem Associação de Jovens Salesianos – AJS da aldeia Meruri e desenvolvem ações idealizadas e apoiadas pelos missionários salesianos. Em uma de suas reuniões observou-se que os jovens Bororo questionam a autonomia que possuem diante dos religiosos. Para eles, existe uma contradição no discurso dos missionários, pois os mesmos falam que o objetivo da AJS é o de contribuir para o protagonismo indígena ao passo que não permitem os jovens indígenas demonstrarem seus interesses nas ações desenvolvidas pelo grupo. Isto, segundo os jovens indígenas da AJS, não contribui para o exercício da autonomia indígena (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2012).

Em busca deste protagonismo, o grupo IPARE (rapazes), conquistou uma autonomia relativa em relação aos missionários. Este grupo foi idealizado pelos salesianos em 2006 com

o intuito de incentivar os jovens a trabalharem no plantio de mandioca. Entretanto, em 2011, o grupo passou a ser organizado pelos próprios jovens Bororo e na atualidade é conduzido pelos jovens indígenas que se reúnem semanalmente para planejar suas ações no campo cultural, econômico e da saúde. O grupo conta com a participação voluntária de aproximadamente quinze jovens rapazes de diferentes níveis educacionais, inclusive estudantes universitários da Universidade Federal do Mato Grosso – UFMT, sendo que dois deles também fazem parte da AJS. O intuito do grupo, após o afastamento dos missionários, era manter a união dos jovens indígenas por meio de questões que lhes interessavam.

Neste sentido, o futebol foi importante instrumento que agregou e fortaleceu o grupo, pois todos os jovens participantes do grupo IPARE jogam nos times da comunidade. Entende-se que esta prática corporal proporciona encontros sociais para que estes indivíduos possam interagir, expressar seus pensamentos e compreender as questões que afetam a aldeia, pois esta vivência está envolvida por esta totalidade. Todavia, segundo, os líderes do IPARE, os anciãos da aldeia não compreendem a iniciativa destes jovens, pois os mesmos viveram um período de repressão cultural e, por este motivo, têm um comportamento conservador baseado nos assistencialismos estatal e religioso. Desse modo, não entendem o comportamento dos jovens indígenas que buscam integrar as crenças tradicionais, os conhecimentos científicos e tecnológicos para o desenvolvimento da comunidade. (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2012). Portanto, o grupo tinha o propósito de forjar uma nova imagem destes jovens no contexto da aldeia Meruri, bem como entre os não-índios com os quais mantinham relações sociais.

O grupo IPARE vem desenvolvendo ações no campo cultural e esportivo por meio de parceria com os missionários salesianos e arrecadando recurso na comunidade. Entre suas ações esportivas, destacam-se os torneios de futsal e a construção do campo de areia. Na área cultural os integrantes do grupo participam dos rituais em Meruri e em outras aldeias e organizam pescarias, flechadas e danças. Os jovens estão construindo um cronograma que lhes permita planejar com maior antecedência suas ações. Estas, por sua vez, estão sendo divulgadas pela internet, por meio das redes sociais, como estratégia para a obtenção de parceiros externos. Como meio de reviver a tradição étnica, os jovens rapazes voltarão a se reunir no *Baito*, local onde os homens se reúnem para decidir as questões da comunidade.

O grupo vem se fortalecendo e firmou uma parceria com o Distrito Sanitário Especial Indígena – DSEI/Cuiabá/MT para realizar ações na área da saúde indígena. O grupo IPARE, em conjunto com os funcionários do órgão, elaborou um conjunto de ações a serem efetivadas no decorrer do ano de 2012. A primeira das ações era identificar na realidade social da aldeia Meruri, os pontos críticos da comunidade e, conjuntamente, propor medidas para solucioná-los. Com base nas observações, entende-se que as ações desenvolvidas pelo grupo IPARE no âmbito da saúde indígena, da cultura Bororo e do esporte proporcionam o fortalecimento político da comunidade ao propiciar a reflexão e a atuação para o desenvolvimento deste povo.

#### **2.1.4 Professores**

Os professores da escola indígena de Meruri possuem grande influência no cotidiano da aldeia. A autonomia em suas ações e decisões vem sendo conquistada no decorrer do processo histórico de relações com os missionários salesianos. Quando foi fundada a escola, em 1902, sua finalidade era promover a integração dos índios Bororo à sociedade nacional. Os religiosos se baseavam nos preceitos de Dom Bosco para civilizar e cristianizar os índios. O processo de ensino-aprendizado era composto do ensino regular e cívico, da moral cristã e do trabalho remunerado. Em sistema de internato, as aulas orientadas pelo programa governamental envolviam atividades profissionalizantes, tais como: oficinas de carpintaria, sapataria, curtume, pedreiro, aulas de português, de canto, de ginástica e de música instrumental. As turmas dos meninos eram separadas das turmas das meninas com horários específicos destinados ao oratório e o hasteamento da bandeira, hino nacional e exaltação dos símbolos pátrios (CASTILHO, 2000, p. 60 – 65).

Com a política integracionista dos índios sendo fortalecida no país, a escola na aldeia Meruri passou a proporcionar um processo educativo para os filhos dos migrantes que ocuparam esta região e, neste ínterim, os missionários salesianos proibiram o uso da língua nativa na escola e também nas relações desenvolvidas na aldeia. Na década de 1970,

a escola indígena de Meruri foi reconhecida oficialmente pelo Estado. A partir desta época, os não-índios foram afastados definitivamente de Meruri, por intermédio da ação de Padre Falco, então diretor das missões, e a escola Estadual Sagrado Coração de Jesus, nome com o qual foi oficializada, começou a mudar, dando os primeiros passos rumo a uma educação diferenciada, capaz de reunir duas culturas em um espaço privilegiado para o conhecimento e o entrelaçamento de ambas (CARVALHO, 2006, p. 42).

A partir das concepções difundidas pelo Concílio Vaticano II e com a criação do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, os missionários salesianos adotaram novos métodos e conteúdos tradicionais no ensino da escola. A educação escolar indígena assume uma metodologia que significava seguir o exemplo de Jesus Cristo no convívio diário e, a partir disso, construir os meios para a preservação étnica e cultural. Para tanto, os missionários incluíam conteúdos linguísticos, antropológicos, econômicos, indígena e de política indigenista. A escola indígena torna-se um instrumento político de diferentes etnias, então, na década de 1990 a escola estabeleceu uma política de valorização da cultura Bororo e contribuiu com a capacitação de professores indígenas e com o desenvolvimento do curso de magistério oferecido pela Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso – SEDUC/MT. Os cargos de diretor e professor da escola eram ocupados, exclusivamente, pelos missionários salesianos que atuavam como docentes da língua bororo e empenhavam-se em uma proposta pedagógica com finalidade de produzir materiais didáticos em uma perspectiva de educação intercultural (GRANDO, 2004, p. 120).

O Programa de Formação de Professores que englobava projetos, tais como o Projeto Tucum, foi uma importante ferramenta para ampliar a autonomia indígena em relação aos seus modos de ensinar. Implantado em 1996, o Projeto Tucum coordenado pela SEDUC/MT contou com o apoio das prefeituras municipais, universidades públicas, estadual (UNEMAT) e federal (UFMT), PNUD/Prodeagro, FUNAI e ONG's. Foi organizado em quatro polos e formou 176 professores de onze etnias indígenas, entre elas a etnia Bororo. Além de habilitar professores Bororo, o projeto Tucum possibilitou a elaboração de materiais didáticos e publicações específicas e promoveu o Congresso de Professores Indígenas do Brasil e a Conferência Ameríndia de Educação (GRANDO, 2004, p. 117). No entanto, inicialmente, poucos professores Bororo foram contratados para atuarem nas escolas indígenas.

Na Aldeia de Meruri, por exemplo, conforme informação da Equipe de Educação Indígena da SEDUC/MT, órgão responsável pela contratação de professores para as escolas indígenas, a direção da Missão continua interferindo nas contratações e decisões da escola. Em 2001, dos treze professores habilitados pelo Tucum, somente seis estavam contratados. Destes, um aprovado no concurso (antes de concluir o Tucum) para a função de guarda (faz serviços gerais de servente para a escola e para a Missão) e outro ensinava datilografia aos rapazes da comunidade. Os cargos de direção, coordenação pedagógica (inclusive exercido por uma freira missionária com nível médio, e diga-se de passagem, com uma formação escolar muito frágil) e docência para as disciplinas que exigem licenciatura são ocupados por missionários salesianos, ficando os bororo restritos ao nível médio e ao ensino de primeira à quarta série. No entanto, a maioria dos bororo habilitados pelo Projeto Tucum, e outros que têm atuado também na escola cursam o 3º Grau Indígena na UNEMAT (GRANDO, 2004, p. 116).

Atualmente, Escola Sagrado Coração de Jesus em Meruri é reflexo do programa de formação de professores indígenas. A instituição conta com sete professores indígenas, incluindo o diretor da escola e seu pequeno quadro de funcionários, também indígenas, que vêm realizando ações também fora do espaço escolar. Neste âmbito, organizam ações pedagógicas, socioculturais, políticas e esportivas que envolvem todos da comunidade, como foi observado no evento em comemoração ao “Dia do Índio” (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2011). Quando assumiu, relata o Diretor indígena “houve uma evasão escolar, pois a comunidade acreditava na educação realizada pelos missionários salesianos, mas aos poucos os alunos voltaram” (Ref. Entrevista, Meruri, 2012). Com a abertura do curso de Educação de Jovens e Adultos – EJA no período noturno, a quantidade de estudantes se normalizou. Ainda segundo o Diretor, “a escola ainda sob com a influência da educação salesiana” (Op. Cit.) – basta notar que ainda ocorre o ensino religioso – e também com as intervenções da SEDUC/MT que determina as disciplinas e o tempo pedagógico. Porém as ações que vêm sendo desenvolvidas nos campos: esportivo, cultural, político e econômico demonstram que os professores indígenas vêm conquistando maior autonomia promovendo a educação com base em métodos e conteúdos tanto tradicionais quanto modernos. “Hoje, a maioria dos professores é Bororo e a escola está integrada na cultura Bororo. Ao mesmo tempo, é também uma ponte para a cultura do branco, uma arma de defesa” (CASTILHO, 2000, p. 66).

Os professores indígenas na contemporaneidade, em conjunto com suas comunidades lutam para construir o tempo-espaço de uma educação que respeite os conhecimentos tradicionais, mas que, aliado aos conhecimentos modernos, possa proporcionar melhor qualidade de vida aos indígenas nas aldeias. Todavia, a luta política em outros âmbitos se faz necessária e, nesta direção os professores indígenas vêm sendo reconhecidos como líderes políticos na relação com a sociedade nacional. São partícipes de associações indígenas locais, regionais e nacionais, como é o caso de dois professores Bororo que dirigem associações indígenas na aldeia Meruri. Desse modo, os professores indígenas constituem-se como importantes agentes políticos nesta comunidade.

### **2.1.5 Agentes externos**

Os atores sociais da aldeia Meruri se relacionam politicamente com agentes externos com a finalidade de obter recursos de todas as ordens, seja para as famílias, para as associações, para os grupos ou para toda a comunidade. O cacique, as associações, os grupos de jovens e os núcleos familiares atuam no sentido de estabelecer parcerias para o desenvolvimento dos projetos sociais, culturais, esportivos e, principalmente, econômicos.

A Fundação Nacional do Índio – FUNAI, como órgão estatal responsável pela assistência aos grupos indígenas, é a referência para os Bororo nas relações políticas com outros índios e com não-índios. A instituição tem como finalidade, entre outras, “exercer, em nome da União, a proteção e a promoção dos direitos dos povos indígenas e formular, coordenar, articular, acompanhar e garantir o cumprimento da política indigenista do Estado brasileiro” (BRASIL, Decreto nº 7056/2009). Logo, deve estar comprometida com questões relativas à economia, educação e saúde indígenas, reconhecendo o índio como cidadão, valorizando seu patrimônio cultural e protegendo seus territórios.

Para cumprir as ações direcionadas aos Bororo da TI Meruri, o órgão indigenista possui uma Coordenação Técnica Local - CTL, antigo Posto Indígena. Na aldeia Meruri há, portanto, a presença do Coordenador Técnico Local, antigo Chefe de Posto, que possui como instrumentos de trabalho um carro e um rádio. Fatores históricos, herdados da época do antigo SPI, continuam sendo empecilhos para uma política indigenista efetiva. Morosidade no envio

dos recursos para os projetos de agricultura e na intervenção sobre Xavantes que ocupam uma parte da TI Meruri e, a falta de assistência à saúde indígena são as queixas mais constantes dos Bororo em relação à FUNAI e aos órgãos governamentais federais e estaduais.

Em relação ao território, atualmente a disputa não é mais com os garimpeiros ou com os fazendeiros da região, mas sim com os índios Xavantes da TI São Marcos que faz divisa com a TI Meruri ao norte e que também tem influência da Missão Salesiana. Quando os Xavante foram conduzidos para esta terra, os Bororo ajudaram a construir a aldeia prestando serviços como marceneiros, carpinteiros e pedreiro. Após o estabelecimento dos Xavante e da Missão Salesiana na TI São Marcos, as interações interétnicas se intensificaram. Os Bororo convivem com constantes invasões dos Xavante ao seu território. A técnica de caça dos índios Xavantes utiliza o fogo para afugentar os animais e cercá-los antes da captura. Com isso, muitos fogem para território Bororo, onde os Xavante adentram para abatê-los. Em alguns casos, os índios se encontram após ingerirem bebidas alcoólicas e conflitos ocorrem. Recentemente, afirmou o cacique, os Xavante construíram duas aldeias – Guadalupe e Nazaré – dentro da TI Meruri. Segundo o líder indígena, este conflito é intermediado pelos missionários salesianos. É uma luta travada pelos caciques anteriores que recorreram à FUNAI para, no âmbito jurídico, mediar esta questão e que até o presente momento nenhuma decisão foi tomada (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2012).

No aspecto econômico, as queixas são em relação à escassez e à falta de planejamento adequado de projetos de geração de renda e de capacitação profissional para os jovens da aldeia. De acordo com o cacique, a FUNAI busca desenvolver projetos de roça comunitária na aldeia há alguns anos, mas as sementes e os recursos materiais chegam em um período não apropriado para o plantio e, assim, estes insumos se perdem. No seu entendimento, o desenvolvimento econômico da aldeia depende da relação com o não-índio, no entanto, os Bororo não podem continuar na dependência, tem sim que preparar a juventude para produzir e gerar renda para a comunidade (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2012).

A assistência à saúde indígena é a questão que mais aflige os Bororo em seu cotidiano. Diariamente os índios da aldeia Meruri e das aldeinhas necessitam de atendimento, mas só conseguem o básico no posto médico da comunidade. O posto médico funciona em um antigo prédio que pertencia à missão salesiana e que foi cedido à Secretaria de Saúde do Estado de

Mato Grosso. O local possui uma precária infraestrutura, alguns instrumentos de enfermagem e remédios sem restrição. Na aldeia Meruri, trabalham dois Agentes Indigenistas de Saúde – AIS e uma voluntária Bororo conhecedora das plantas medicinais da região que prestam atendimento básico aos indígenas.

Em caso mais graves os Bororo da TI Meruri têm que se deslocar até a cidade para obter atendimento médico. A prefeitura do município de General Carneiro/MT é a responsável por executar ações que garantam aos Bororo de Meruri as condições básicas de atendimento à vida. Neste sentido, presta atenção à saúde indígena no hospital da cidade atendendo os preceitos legais. No entanto, a mesma não disponibiliza ambulância para socorrer os enfermos nas aldeias, fato que leva os Bororo a solicitarem auxílio aos missionários salesianos. Quando o caso necessita de um atendimento especializado, os Bororo recorrem ao hospital de Barra dos Garças/MT. Os Bororo da aldeia Meruri argumentam que os políticos locais sempre visitam a aldeia em véspera de eleições. Conversam com as pessoas da comunidade, observam os problemas e fazem promessas, mas quando passa o período eleitoral não retornam. Exceção foi um prefeito que promoveu a construção da quadra de esportes com recursos do município.

Estes indígenas compreenderam que necessitam de ocupar o espaço político, então vêm concorrendo com candidatos indígenas a Câmara de Vereadores do município e nas eleições de 2012 conseguiram êxito ao eleger um vereador. Os Bororo, individualmente ou em grupos, possuem relações com associações indígenas e indigenistas, tais como a Conselho Nacional de Mulheres Indígenas – CONAMI que luta pelos direitos das mulheres indígenas e o Comitê Intertribal - Memória e Ciência Indígena – ITC que organiza os Jogos dos Povos Indígenas, evento do qual os índios de Meruri participam desde sua primeira edição em 1996. São aliados que contribuem no debate com a sociedade nacional acerca dos direitos indígenas.

No entanto, entre estas associações, a que está diretamente envolvida com as questões da sociedade Bororo é o Conselho Indigenista Missionário – CIMI. Criado em 1972 por padres, bispos, freiras, alguns leigos e dois Bororo: Eugênio Rondon e Lourenço Rondon, tem, ainda hoje, o propósito de defender a demarcação e a ocupação das Terras Indígenas e, neste sentido, conseguiram êxitos em relação as TI's pertencentes ao Bororo. O CIMI participou das reuniões que discutiam propostas para a Constituinte em 1988 e para a construção do Estatuto do Índio em 1992. Organiza, ainda, cursos para professores e enfermeiros indígenas

(BORDIGNON, 2001, p. 69-71). Portanto, na política externa à comunidade os salesianos, por meio do Conselho Indigenista Missionário ainda determinam algumas decisões que afetam as aldeias cuja sua influência se faz presente.

Segundo um indígena, nas reuniões do CIMI, os salesianos, guiados por preceitos cristãos, não compreendem algumas ações idealizadas pelos indígenas e utilizam de sua posição social para argumentar contrariamente às suas opiniões dividindo, assim, a comunidade (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2012). Observa-se que os salesianos, ainda possuem um importante papel político na aldeia Meruri e que, mesmo após o Concílio Vaticano II, momento em que se inicia o processo de conquista de direitos sociais e de valorização do patrimônio cultural indígena, os missionários continuaram a realizar ações contraditórias que dificultaram a conquista da autonomia indígena. No cenário externo à aldeia o poder dos índios Bororo, mesmo em aliança com outras etnias indígenas é pouco representativo diante das decisões políticas que envolvem suas questões e as dos povos indígenas no Brasil, aspecto que reflete as prioridades de crescimento econômico do país.

## **2.2 Economia**

As alterações na estrutura da aldeia, na organização social do grupo e nas relações sociais, assim como nas atividades econômicas foram desencadeadas conjuntamente, em um processo de dominação que envolveu a corporalidade Bororo, como vimos no capítulo anterior. De acordo com o ex-presidente da associação Cibae, as mudanças na organização e nas relações sociais foram mais significativas quando este povo deixou de viver sob um regime econômico baseado na reciprocidade e passou a realizar trocas de acordo com o sistema capitalista de produção e consumo (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2011). Isso se deu a partir do momento em que os Bororo entraram em contato com os não-índios.

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

Neste sentido, esta história de relações interétnicas vivenciadas pelo povo Bororo, proporcionou um estado de dependência dos indígenas em relação aos não-índios, no que se refere às atividades econômicas. O sistema de vales introduzidos na aldeia contribuiu para a adaptação do índio ao modo de organização capitalista de produção que era controlada pelos missionários salesianos. Os indígenas da aldeia Meruri foram introduzidos na agricultura, mas as plantações não prosperaram. Alguns fatores contribuíram para isso, entre eles: a falta de conhecimentos e de técnicas que esta prática não tradicional demandou dos indígenas, a dificuldade de obter recursos para este tipo trabalho, bem como as dificuldades que o bioma local apresenta para o plantio de determinados alimentos.

Com a intensificação das relações interétnicas mantidas pelos Bororo, outros meios de subsistência foram utilizadas por este grupo, porém, ainda hoje, uma das fontes de alimentos é a agricultura familiar e comunitária. Além da agricultura, nesta comunidade já se tentou desempenhar a pecuária. Os missionários adquiriram alguns gados e construíram um curral na parte norte da aldeia. O rebanho chegou a atingir aproximadamente 500 cabeças de gado, mas a prática econômica foi mal gerenciada. Os animais foram roubados ou morreram e o recurso gerado pela venda dos animais restantes não propiciou benefícios para a comunidade.

Os Programas da FUNAI para desenvolvimento da economia, segundo o cacique da aldeia Meruri, são voltados para o cultivo de mandioca, mas sua execução não é eficiente, pois as sementes e os insumos chegam às aldeias fora do período ideal para o plantio (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2012). Para superar esta dificuldade, algumas famílias indígenas, de forma autônoma, conseguiram desenvolver atividades produtivas por meio de editais de projetos de desenvolvimento, tais como: o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar – PRONAF, do Ministério do Desenvolvimento Agrário.

A piscicultura é uma atividade econômica que já foi empreendida em Meruri e está novamente em funcionamento, mas que ainda não tem gerado renda suficiente para superar as demandas da comunidade. Em 2009, o governo federal por meio da Secretaria Especial de Aquicultura e Pesca da Presidência da República – SEAP/PR iniciou o “projeto piloto de piscicultura indígena Bororo em Mato Grosso”. O projeto teve apoio da prefeitura do município General Carneiro/MT que junto com a SEAP/PR fomentou a construção de três tanques, bem como a obtenção dos insumos necessários para o início da produção que é gerenciada pelo cacique anterior da aldeia Meruri. A criação dos peixes nos tanques é executada com a utilização de ração que deve ser ofertada periodicamente e a captura é realizada com o auxílio de redes. Contudo, apesar de o peixe ser tradicionalmente a base da alimentação dos índios Bororo e a pescaria uma prática frequentemente realizada por este grupo, a piscicultura exige outros conhecimentos e técnicas corporais.

Em 2012, a FUNAI iniciou, por intermédio da Coordenação Técnica Local de Meruri, um projeto de apicultura que segue como linhas de ação o incentivo às práticas sustentáveis de produção de alimentos e o apoio à implantação, operação e manutenção de infraestrutura de produção e comercialização destes produtos. O projeto que conta com a parceria da missão salesiana que cede seu maquinário tem como objetivo a implantação de um apiário, aquisição de equipamentos e a capacitação na sede da aldeia Meruri, com foco no desenvolvimento humano e a segurança alimentar da comunidade (Diário de Campo, Meruri, 2012).

No contexto atual, existem Bororo que prestam pequenos serviços domésticos na comunidade em troca de produtos ou de pagamentos diários e outros que recebem aposentaria. Porém, a falta de oportunidades de ter uma ocupação remunerada é uma situação presente na aldeia. Nota-se que muitos jovens e adultos não conseguem empregos e, como consequência, algumas famílias necessitam receber remuneração por meio dos programas governamentais, tais como, o “Bolsa Família” do Ministério do Desenvolvimento Social - MDS. Alguns índios desempenham atividades remuneradas para os missionários salesianos, prestando serviços de limpeza, mecânica, hidráulica ou de produção de alimentos, mantendo-se na relação historicamente construída e reforçada pelos religiosos. Muitos indígenas, a fim de buscarem sua subsistência independente dos missionários, trabalham nas cidades, como empregados domésticos ou nas fazendas da região, como trabalhadores rurais.

Aqueles que possuem diplomas educacionais atuam para os órgãos do Estado na aldeia ou fora dela, tais como: o Coordenador Técnico Local da FUNAI; o Agente Indígena de Saúde – AIS e o Agente Indígena de Saneamento – AISAN, ambos da Secretaria Especial de Saúde Indígena - SESAI do Ministério da Saúde e; os professores pertencentes ao quadro da SEDUC/MT. Alguns destes funcionários públicos também são comerciantes e atuam comprando produtos nas cidades circunvizinhas e revendendo na aldeia, pois a renda que recebem mensalmente contribui para a manutenção do negócio. O comércio é muito praticado pelo Bororo que produzem e vendem artesanatos nas cidades a fim de adquirirem recursos financeiros para compra de alimentos e vestimentas e de insumos tais como combustível.

Não obstante, os Bororo sentem dificuldades em manter este tipo de trocas. Segundo um professor indígena da aldeia, os “brancos” não os ensinaram a entender o sistema econômico capitalista. Aqueles que mantiveram contato com os índios Bororo ensinaram a eles as técnicas do plantio, mostraram a eles que deveriam consumir os produtos industrializados, mas não os ensinaram a gerenciar os recursos e as atividades econômicas na aldeia (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2011). A comunidade de Meruri teve prejuízos por não saber lidar com dinheiro e movimentação financeira, fato que proporcionou uma dependência econômica do Estado (políticas assistencialistas) e dos missionários salesianos (emprego e doações) que, devido ao poder econômico e político que possuem, interferem nas decisões sobre o desenvolvimento da comunidade.

Ainda de acordo com esse professor, as pessoas da comunidade a fim de conseguirem um modo de subsistência deixam de realizar atividades políticas (reuniões) e culturais (rituais), fato que contribui para desmobilização política e cultural da comunidade. Dessa forma, as questões que afetam toda a comunidade não são debatidas e, assim, não são encontradas soluções eficazes para a melhoria das condições de vida da coletividade. Na sua visão, não é possível voltar ao sistema econômico anterior, por isso a tentativa é desenvolver um modo de lidar com as atividades econômicas e com os recursos financeiros, mas sem deixar de reconhecer, valorizar e vivenciar os seus elementos tradicionais, tais como seus rituais (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2011).

### 2.3 A construção cultural do corpo Bororo na aldeia Meruri

É neste contexto que se desenvolve a construção cultural do corpo Bororo, ou seja, este é cenário da aldeia Meruri na qual forja-se a corporalidade destes indígenas. Pensar em *corporalidade* traz o entendimento de que as semelhanças ou diferenças físicas são frutos de um conjunto de significados que cada sociedade inscreve no corpo, ao longo do tempo. Os indivíduos, desde o nascimento, apreendem valores, normas e costumes sociais por meio dos seus corpos, ou seja, um conteúdo cultural é incorporado ao seu conjunto de expressões. Na medida em que as normas, os valores e os conhecimentos das diferentes sociedades são expressos por meio dos corpos de seus membros, esses são vistos como uma construção cultural. A cultura ordena o meio social a partir de regras de condutas; no caso do corpo, seu controle torna-se basilar para o desenvolvimento de padrões culturais específicos.

Devido ao aumento populacional de etnia Bororo nas últimas décadas, observa-se a existência de muitas crianças e de muitos jovens na aldeia Meruri. Este fato demonstra que no plano biológico a linhagem indígena está se reproduzindo, considerando a existência de crianças descendentes de relações de índio com não-índio, fato que evidencia o surgimento de corpos mestiços. Contudo, o corpo entendido em sua totalidade não se resume ao plano biológico, mas também envolve os aspectos psicológicos e socioculturais. As práticas corporais constituem as ações cotidianas nas quais as crianças e os jovens de Meruri se apropriam da cultura Bororo, bem como de elementos interculturais, forjando assim, sua identidade.

As práticas corporais tradicionais são vivenciadas durante os rituais ocorridos nas aldeias e têm um valor simbólico importante, pois se inscrevem como parte da construção sociocultural desta etnia. Todavia, diferentes práticas corporais foram apropriadas por meio das relações interétnicas e estão relacionadas à cosmologia que orienta o *modus vivendi* e a visão de mundo dos indígenas desta sociedade. São elementos da cultura corporal de cada etnia indígena, portanto assumem sentidos e significados de acordo com o contexto social no qual são vivenciadas. Entende-se que a comunidade da aldeia Meruri está imersa em um contexto mundializado, portanto, estas ações devem ser analisadas em relação às representações dos atores sociais neste contexto.

Compartilhadas nesta aldeia, as práticas corporais se materializam no cotidiano e contribuem para apreensão da realidade. Como práticas socioculturais são constantemente recriadas pelo grupo que a vivencia, proporcionando a continuidade com base nas suas tradições. Colaboram para que determinados comportamentos e pensamentos sejam expressos e adotados, contribuindo, dessa maneira, para a manutenção dos valores e das normas culturais. Estas práticas constituem-se em eventos especiais que promovem a interação social, ocasião em que os atores, por meio dos corpos e dos discursos, desempenham linhas de ações de modo a manter uma ordem ritual. São expressões de valores coletivos, portanto, possuem uma lógica que orienta seu desenvolvimento e conduz a educação do corpo indígena.

Entre os Bororo, o aprendizado das práticas corporais se dá pela imitação, isto é, inicialmente realizam uma observação minuciosa, para em seguida, executarem a sequência de procedimentos. Os mais jovens aprendem os conhecimentos e as técnicas observando e vivenciando as práticas corporais na companhia dos adultos que verbalizam minimamente para orientá-los. Este aprendizado ocasiona mudanças na corporalidade, bem como na posição social e, por conseguinte, na identidade dos indivíduos. Pois, como nos ensina o autor, a fabricação do corpo é “um conjunto sistemático de intervenções da cultura sobre as substâncias que comunicam o corpo humano com o mundo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 31). Em outras palavras, é a construção cultural da pessoa. Conceber o indivíduo como uma “fabricação cultural”, significa entender que as mudanças no corpo lhe proporciona assumir determinados papéis sociais, mas também que os identifica.

No caso dos indígenas, sua identidade étnica é constituída e se manifesta desde a gestualidade, as pinturas corporais, os adornos e das práticas corporais até alterações de forma desse corpo, tais como perfurações, cortes de cabelo, adornos permanentes (discos labiais e auriculares), escarificações e retirada de dentes e sobrancelhas. Isto é, por meio dessas práticas corporais constituídas de processos rituais, a sociedade dialeticamente se relaciona com os indivíduos. No caso dos Bororo da aldeia Meruri, construção cultural de seus corpos se dá por meio de práticas corporais caracterizadas por valores, conhecimentos e técnicas tradicionais e modernas e que são vivenciadas em rituais cotidianos, festivos, cristãos e Bororo.

Em Meruri, pôde-se observar um conjunto de práticas corporais que constituem a identidade étnica dos Bororo e, assim, compreender como eles são incorporados e

reconhecidos pelo grupo. O cotidiano da aldeia Meruri é composto por distintas práticas corporais que são vivenciadas pelos indígenas desde a infância até sua passagem para o mundo das almas. Dançar, nadar, pescar, caminhar e praticar esportes são meios pelos quais os corpos Bororo são culturalmente construídos na contemporaneidade em Meruri. Os jogos, as danças e as brincadeiras são formas lúdicas de apreensão da realidade e contribuem para a constituição identitária da pessoa indígena. As escolhas por determinadas práticas corporais - jogos, danças e brincadeiras - demonstram o modo de raciocinar de um grupo, contribuem para a definição das suas características morais e intelectuais e cria elementos históricos e culturais que possibilitam aos indígenas de Meruri se identificarem como grupo socialmente minoritário. Desta maneira, identidades são construídas, fundamentadas nos sentidos e significados específicos desta realidade sociocultural.

A representação de si está relacionada à representação de que se faz dos outros. No caso dos Bororo, a representação de si depende da imagem que se tem de muitos outros que entraram em contato com eles. Esta representação condiciona as ações concretas destes indígenas em diferentes cenários em que são evocadas. Neste sentido, a identidade é algo criado para a construção de uma coletividade, portanto refere-se a uma igualdade que não se verifica completamente entre os seres humanos, mas que são demandadas em determinados contextos. Nesses contextos, onde ocorrem tensões e conflitos, identidade é um conceito fundamental para os grupos sociais que “reivindicam para si um espaço social e político de atuação” (NOVAES, 1993, p. 24).

Dentre as práticas lúdicas observadas na aldeia Meruri, destacam-se as atividades que utilizam brinquedos tradicionais, tais como o *nonoréu* e o *okíwoe em-ogwararéu*. O primeiro trata-se de um “pequeno e curto trançado de forma piramidal querendo imitar um cacho de cocôs de babaçu” (ALBISETTI e VENTURELLI, 1962, p. 477), enquanto o último é um “delgado trançado semelhante a um maxilar com dentes de capivara” (Op. Cit.). Estes objetos que além de servirem de brinquedos, também eram utilizados pelos rapazes como enfeites nas cerimônias de imposição do estojo peniano e foram recentemente estudados na escola, fazendo parte de atividades cotidianas das crianças em Meruri.

Dentre outras brincadeiras que também contribuem para a constituição da identidade Bororo, destacam-se aquelas realizadas no Rio Barreiro<sup>64</sup> que se localiza ao norte da casa central, cerca de 500 metros da Associação CIBAE. Seguindo pela trilha pôde-se observar que o local é bastante frequentado, pois o caminho estava bem demarcado e com bastante resíduos de produtos industrializados que as pessoas desta comunidade passaram a consumir. Chegando ao rio depara-se com uma ponte com aproximadamente três metros de largura por sete metros de comprimento, utilizada para a travessia de pessoas, animais e automóveis (tratores e caminhões). Esta ponte localiza-se próxima a uma curva no rio, local onde a correnteza diminui de intensidade, proporcionando um ambiente adequado para a realização das brincadeiras.

Meninos com idade entre 7 e 13 anos começaram a brincadeira denominada “Pega”. Para dar início à brincadeira, uma pessoa é escolhida ou se dispõe a ser o “pegador”. Seu objetivo é tocar com uma das mãos em qualquer parte do corpo dos outros participantes que devem fugir das investidas desse. O “pegador” conta de 0 a 10, em voz alta, e quando termina está habilitado para perseguir os demais meninos. Aquele que é tocado pelo “pegador” passa a ajudá-lo na tarefa de pegar os outros participantes no espaço delimitado pelas margens do rio e pela ponte.

Durante a brincadeira os meninos corriam pelas margens do Barreiro, saltavam na água, nadavam de um lado ao outro, subiam em árvores, pulavam na água novamente e mergulhavam para o fundo do rio na tentativa de não serem tocados pelo “pegador”. As crianças compreendem que esta atividade não pode ser realizada em alguns períodos do ano, quando existem as cheias do rio. Naquele momento o rio encontrava-se com um menor volume de água, fato que possibilitou a realização de mais brincadeira. A brincadeira “Mata” consiste em saltar da ponte em uma posição que a cabeça toque a água no local onde segundos antes, o primeiro indivíduo saltou. A brincadeira recebe este nome, pois segundo os meninos Bororo, o primeiro saltador tem que sair rápido do local onde caiu na água, caso contrário, o segundo “mata” ele.

Os primeiros a pular da ponte, saltavam de todos os modos: em pé, de ponta (de cabeça), em pé girando no ar, correndo na ponte e pulando no rio em seguida. Alguns

---

<sup>64</sup> Possui este nome devido à tonalidade da água que carrega a terra de seu leito.

adolescentes com idade entre 15 e 17 anos davam saltos mortais da ponte e caíam na água, isto é, eles se posicionavam sobre a ponte de costas para o rio e saltavam realizando um giro de 360 graus caindo com os pés na água. O local onde os primeiros adentravam no rio formava bolhas de ar, indicando o ponto exato onde o segundo deveria cair. Aqueles que esperam menos tempo para pular em relação ao primeiro são considerados mais corajosos e adquirem prestígio social sobre os demais meninos.

Estas brincadeiras são restritas aos meninos. No plano biológico, as ações de correr, saltar, mergulhar apenas com o ar dos pulmões e nadar proporcionam o desenvolvimento das capacidades físicas e formam aos corpos destes indígenas preparando-os para atividades da vida adulta. Entre os Bororo as viagens coletivas (*Maguru*<sup>65</sup>) são práticas sociais tradicionais e, durante elas, os indígenas realizavam a caça e a pesca. Estes indígenas são hábeis pescadores, devido ao fato de, historicamente, se alimentaram de peixes como meio de obtenção de proteínas. Os peixes eram capturados de diferentes formas: com anzol (*Buógu*), com rede (*Bukerúru*), com timbó (*Kuródo*), com flecha (*Túgo*) e com flecha e arpão (*Túgo ikúia*) e com pari (*Kágo bú*), com jequi (*Kúio mugúdu*), complexas armadilhas dispostas às margens dos rios (ALBISTTI e VENTURELLI, 1962, p. 707). O produto daquela pescaria era distribuído entre as famílias que compunham os clãs, por meio do *Kare Paru* – a pesca ritual – como forma de retribuição das relações de reciprocidade – *Mori* (BORDIGNON, 2001, p. 74).

Entretanto, as condições da pescaria alteraram-se. De acordo com indígenas, a quantidade de peixe no rio Barreiro diminuiu, levando a uma redução no consumo de peixe nesta comunidade que, por sua vez, apresenta um aumento populacional. Neste ínterim, a pescaria tornou-se uma atividade que promove a interação social com fins recreativos. Em Meruri diferentes grupos vivenciam de maneiras distintas a pescaria que também apresenta mudanças em relação aos conhecimentos e as técnicas corporais. Por meio das relações interétnicas com não-índios e, principalmente com índios de outras etnias, os índios Bororo incorporaram outros modos de pescar adquirindo técnicas e conhecimentos de confecção de instrumentos e da pesca, propriamente dita.

Os Bororo da aldeia Meruri pescam com “óculos” e “arpão” produzido pelos próprios indígenas que se utilizam de borracha de câmara de pneus, pedaços de vidros e ferros de todos

---

<sup>65</sup> OCHOA CAMARGO, 2005, p. 211.

os tamanhos. Para confeccionar os óculos, corta-se a câmara de pneu em forma de tira com parte mediana mais larga. Nesta parte, faz-se um círculo menor que o pedaço de vidro que se dispõe. Neste local, o vidro cortado em formato retangular é encaixado e posteriormente colocado e amarrado à cabeça do pescador. Este utiliza um ferro que, afiado na ponta, serve como arpão para captura dos peixes.

No cotidiano da aldeia, as crianças pescam no rio Barreiro ao meio dia. Seis meninos se reúnem na casa de um deles e preparam os instrumentos para a ação. Após todos verificarem as condições dos mesmos, iniciam a caminhada por uma trilha que leva ao ponto apropriado para a pescaria. Durante a caminhada pela trilha fechada, os jovens indígenas comentaram como pretendiam capturar os diferentes tipos de peixes que poderiam aparecer, além das arraias. Ao atravessar o Rio Barreiro, os indígenas comentam sobre as arraias que podem ser encontradas eventualmente e se lembram que um dos habitantes que foi ferroadado por uma delas e sentia muita dor. Chegando ao rio, a única opção para chegar ao local exato era atravessá-lo e, assim, após realizarem a travessia, os meninos encontraram a “galhada”, um aglutinado de troncos e galhos de árvores que se acumula em determinados locais. Neste local, os indígenas se preparam para ação. Colocam os óculos, firmam a pegada no arpão, enchem os pulmões de ar e mergulham com o objetivo de identificar algum peixe sob a galhada. Os indígenas fazem isto diversas vezes, chegando a ficar mais de um minuto submerso ou até capturar um peixe com a ponta do arpão.

Os adultos pescam em outros rios da região e geralmente a pescaria é realizada na parte da tarde adentrando a noite. Para se deslocarem até o local da ação, os indígenas caminham por trilhas desconhecidas ou poucas vezes utilizadas. Durante o percurso, ficam atentos aos “avisos” da natureza. Observam as pegadas dos animais e os vestígios que outros índios tenham deixado. Para o acampamento, analisam se o local é plano, se algo os protege dos animais e se está suficientemente distante do rio precavendo-se de uma possível cheia. Não se abrigam e procuram ficar no escuro, pois, segundo um indígena, desta forma não se é visto e pode-se enxergar o perigo e, neste sentido, quando retornam do rio, os indígenas sempre voltam por um caminho diferente do inicial.

Indígenas de todas as idades participam das pescarias coletivas e cada um tem suas obrigações com o grupo. Obrigações, essas que vão desde a pesca propriamente dita, ao

preparo do alimento e aos cuidados com os mais novos. Para a realização desta atividade que envolve grande parte da comunidade é necessário o apoio dos missionários, no que se refere ao meio de transporte para o deslocamento de muitas pessoas até os rios que cortam a Terra Indígena. Nesta atividade as pessoas levam consigo mais utensílios, tais como barracas, lonas, facas e facões. As mulheres administram o acampamento enquanto os homens e os jovens pescam e os peixes capturados são consumidos de acordo com a tradição deste povo. Durante as pescarias os indígenas conversam sobre os animais aquáticos da região, dentre eles os peixes, as cobras e as arraias. Os peixes são totem e estão associados aos mitos Bororo. Uma lenda, “afirma que *Baipóro*, antigo chefe do subclã dos *Páiwoe Cebegiwúge*, atirando flores na água dos rios, as mudava em peixes que antes não existiam” (ALBISETTI e VENTURELLI, 1962, p. 713). O peixe Pintado (*Orari*) dá nome ao grupo de índios Bororo que habitam a bacia do rio São Lourenço. A Piraputanga (*Araru*), animal totêmico do clã *Iwugudoge*. O Peixe Dourado (*Koge*) do clã *Bokodori*. A Douradinha (*Koge eerubo*) e o Pacu (*Pobu*) do clã *Baadojebage*. E, entre outros, o Lambari (*Tubore*) do *Apiborege*. E dos demais animais encontrados nestes ambientes como a sucuri (*Jure*) totem do clã *Kie* e as temidas arraias que dão nome ao morro e que, por conseguinte, designa a própria aldeia<sup>66</sup>.

A caminhada ao topo do Meruri é uma prática comum entre homens e mulheres de diferentes idades. Subir o morro para observar o território é uma prática costumeira entre os indígenas, no entanto este morro tem um simbolismo próprio devido à estátua Sagrado Coração que foi erguida pelos missionários no ápice. Anualmente neste local, após uma peregrinação que se inicia na capela, é celebrada uma missa em memória do Padre Rodolfo e o do índio Simão Bororo assassinados, em 1976, por jagunços de fazendeiros em frente à missão salesiana, espaço que recebeu o nome de Praça dos Mártires após esse massacre. As histórias da comunidade, como esta que se remete à chacina são lembradas pelos indígenas. No topo, ao lado do símbolo cristão, há um platô de onde é possível avistar toda a estrutura física da aldeia. Apesar de esta prática possuir relação com este rito cristão, a caminhada é tradicionalmente realizada nos processos migratórios desenvolvidos por esta etnia.

Historicamente, o povo Bororo realizava migrações em um extenso território onde se fixavam por algum período em locais que lhes fornecessem produtos que compunham sua

---

<sup>66</sup> Meru: Arraia / Ri: Morro – Meruri: Morro da arraia. (OCHOA CAMARGO, 2005, p. 222)

alimentação. Uma das atividades que lhes proviam alimentos é a coleta de frutos na mata adjacente às aldeias. Portanto, a prática de andar longas distâncias e conhecer o ambiente do local de fixação faz parte da cultura Bororo. No cotidiano da aldeia, as crianças e os jovens adentram a mata e sobem aproximadamente 500 metros até o cume do morro. No percurso percebe-se que os indígenas ao caminharem apreendem elementos de sua cultura e também aspectos de sua história e de sua cultura. Durante a subida o grupo de indígenas conversava sobre a palmeira buritirana, árvore que fornece madeiras apropriadas para fabricação do arco tradicional Bororo e também sobre os animais terrestres, tais como a onça, animal mítico que poderia ser encontrado no percurso.

Na descida, retornando à aldeia, há um ponto na mata no qual os indígenas coletam castanhas da palmeira acuri. Esta espécie vegetal possui relação simbólica com os indivíduos do clã *Apiborege*, considerados os donos da palmeira acuri. Seu fruto é rígido e seco e para serem abertos os jovens imprensam-nos entre duas pedras. No interior pode haver a polpa da castanha ou uma larva que também é consumida como alimento. As larvas, na mitologia Bororo, representam o clã *Aroroe* cujo um dos grandes chefes é denominado *Birimodo*, mesmo termo utilizado pelos jovens para se referirem à larva desta castanha. Nota-se que esta atividade contribui para que as crianças e os jovens rememorem sua história cultural e, assim constituem sua identidade Bororo, criando um sentimento de pertencimento à etnia. Estas ações ritualizadas que ocorrem no cotidiano da aldeia Meruri exigem o conhecimento do local onde são vivenciadas, ou seja, da fauna e da flora que compõem o ambiente dos rios da região. Por meio delas, os jovens Bororo aprendem sobre os animais deste bioma que, por porventura, são totens clânicos e possuem relação mítica com este grupo étnico. Logo, por meio destas práticas corporais, os jovens indígenas passam a compreender a relação deste território com a mitologia Bororo e a importância histórica para seu povo.

Os bailes, como são denominadas as festas, ocorrem nas noites de final de semana, no *Baito*, a casa ritualística da aldeia que tradicionalmente era âmbito masculino, mas que na contemporaneidade recebe as mulheres da aldeia. Homens e mulheres, adultos solteiros e os jovens, reúnem-se nestas festas que são organizadas pelos indivíduos da própria comunidade. Os interessados se agrupam e empreendem uma coleta de doações para adquirirem os recursos necessários para o evento, tais como som e iluminação. Estas celebrações são realizadas com

diferentes propósitos, nelas os indígenas de Meruri se encontram para comemorar datas ou dias especiais como aniversários, vitórias no futebol, apresentações realizadas pela escola, festas religiosas ou simplesmente para dançar.

Para as danças do baile, não são necessários momentos de ensaio e de transmissão das técnicas de dançar dos mais velhos aos mais jovens, como ocorre em outras danças que são parte dos patrimônios das metades e clãs bororo e que são transmitidas e dançadas principalmente nos rituais. Mas as danças aí vivenciadas expressam também sentidos e significados que comunicam, pela alegria e pelo prazer, as idéias (sic) que esses grupos, constituídos dentro da sociedade bororo, têm a respeito das relações cotidianas (GRANDO, 2004, p. 248).

Ao anoitecer, as portas da casa central são abertas para iniciar os preparativos. Alguns Bororo acendem as luzes e ligam o som à espera dos participantes. Nos bailes são vivenciadas danças de *Braido*<sup>67</sup>, tais como o forró e o “lambadão cuiabano” que, devido às relações interétnicas mantidas pelos Bororo de Meruri foram aprendidas em contextos interculturais e passaram a constituir o conjunto de práticas corporais deste grupo. Os jovens são maioria e alguns deles chegam, ao local, acompanhados dos pais. Para estes momentos, os indígenas se vestem com suas melhores roupas, arrumam os cabelos e se enfeitam com brincos e colares não tradicionais. Não passa muito tempo e os primeiros casais começam a dançar e em movimentos combinados percorrem o espaço da dança de maneira circular.

Os bailes, contudo, são ocasiões nas quais os Bororo de Meruri participam de uma interação social desenvolvida por meio de comportamentos padronizados e que são repetidos periodicamente na casa central da aldeia estabelecendo relações sociais entre os indígenas da aldeia. Neste sentido, as danças de não-índios contribuem para a apropriação de conhecimentos, valores e técnicas corporais que constituem a corporalidade dos indígenas de Meruri e, por conseguinte, de sua identidade coletiva e individual. Portanto, as danças vivenciadas nos bailes, assim como o futebol fazem parte do processo dinâmico da cultura Bororo que se atualiza em meio às relações interétnicas desenvolvidas com não-índios.

---

<sup>67</sup> Forma de se referir ao “homem branco”.

## 2.4 Futebol enquanto ritual cotidiano

O Futebol é um “fato social total”, isto é, um acontecimento que envolve aspectos socioculturais, psicológicos e biológicos (MAUSS, 2003). É um fenômeno complexo que possui características próprias diferenciadoras de outras práticas sociais e corporais. Trata-se de uma prática moderna e que “resultou de um processo de modificação [...] de esportivização de elementos da cultura corporal de movimento das classes populares inglesas, e também de elementos da cultura corporal de movimento da nobreza inglesa” (BRACHT, 2003, p. 13). Como esporte bretão, portanto como elemento cultural da sociedade ocidental moderna, foi difundido pelo mundo como símbolo de civilidade. Chegou ao Brasil através dos filhos dos industriais, dentre eles Charles Miller que havia ido à Europa estudar e retornou, no final do século XIX, com uma bola e as regras do esporte que havia aprendido na Inglaterra. O futebol, inicialmente praticado nos clubes da elite paulistana, popularizou-se, tornando-se uma “paixão nacional”. O antropólogo brasileiro, ao se referir ao futebol como uma unanimidade nacional, igualmente à cachaça e ao jogo do bicho, afirma que

[...] dentre estas instituições, o futebol é certamente a mais moderna e a que chegou ao Brasil por meio de um bem documentado processo de difusão cultural. [...], o futebol foi introduzido no Brasil sob o signo do novo, pois mais que um simples “jogo”, estava na lista das coisas moderníssimas: era um “esporte”. Ou seja, uma atividade destinada a redimir e modernizar o corpo pelo exercício físico e pela competição, dando-lhe a higidez necessária a sua sobrevivência num admirável mundo novo (DA MATTA, 1994, p. 11).

Entre os índios e não-índios de Meruri, não se tem exatidão do momento e do modo que esta prática corporal foi introduzida nesta comunidade. De acordo com a liderança do povo Bororo, o futebol chegou à aldeia Meruri por meio dos missionários salesianos que foram os primeiros não-índios a estabelecerem contato com este grupo (Ref. Diário de Campo, Porto Nacional, 2011). Esta afirmação pode ser aceita, pois os missionários salesianos utilizavam exercícios físicos – “ginástica” – como meio de civilização dos índios no início do século XX (CASTILHO, 2000 p. 63). Segundo o padre salesiano, o futebol já era praticado pelos indígenas em Meruri quando o mesmo se transferiu para a Missão Salesiana nesta aldeia

em meados da década de 1960. O religioso informou que esta prática possivelmente foi aprendida por meio do contato com os “brancos” que habitavam o lado oeste da aldeia e que frequentavam a escola salesiana antes de sua apresentação como diretor da Missão Salesiana em Meruri (Ref. Entrevista, Meruri, 2012).

Fato é que o futebol foi inserido em um período histórico no qual sua prática estava direcionada para o desenvolvimento de um “processo civilizador” dos indígenas, em outros termos, o esporte era utilizado como meio de educação do corpo fundamentado pelos ideais modernos. Neste sentido, o futebol aprendido pelos Bororo de Meruri contribuiu promovendo alterações na corporalidade dos indígenas. Alterações estas decorrentes de uma racionalidade moderna imposta por atores externos e que, por conseguinte, contribuíram para a incorporação de outras crenças. O intuito era discipliná-los, portanto, a assimilação do futebol no primeiro terço do século XX – período em que se desenvolvia uma dominação carismática por parte dos missionários e uma dominação legal por parte do SPI – foi ao encontro dos interesses dominantes à época.

Segundo um indígena Bororo, no início, os homens e as mulheres corriam e chutavam a bola com muita disposição física, porém sem nenhum domínio técnico e sem conhecimentos táticos deste jogo. A aprendizagem se dava do mesmo modo como aprendiam as práticas corporais tradicionais, ou seja, primeiramente os mais novos observavam os adultos realizarem os movimentos, para em seguida, executarem. Com o decorrer do tempo e a intensificação das relações interétnicas, os índios Bororo de Meruri desenvolveram maior habilidade com o instrumento do jogo – a Bola –, pois aprimorar a capacidade de jogar futebol significava ser reconhecido pelos não-índios não mais como “primitivos” ou “selvagens”.

Na década de 1990, equipes internas foram formadas na aldeia Meruri. Neste período havia seis equipes masculinas, eram elas: Juventude, Flamengo, Sobradinho, Palmeiras, Magnatas e *Meri Ore Eda*<sup>68</sup>, esta última criada pelo líder político *Paulo Miriacuréu*. O futebol na aldeia Meruri não se restringia à participação masculina. As mulheres também formaram suas equipes, alcançado o total de três: São Paulo, Corinthians e Palmeiras. A referência para dar os nomes às equipes eram os clubes profissionais, principalmente de São Paulo que tinham

---

<sup>68</sup> Filhos da Morada do Sol.

seus jogos transmitidos pela televisão ou pelo rádio, exceto àquela equipe que recebeu o nome na língua tradicional (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2012).

As equipes foram formadas por iniciativa individuais de Bororo que se tornaram seus *representantes*. Estes convidavam os familiares e aqueles com quem possuíam afinidades para constituírem o grupo de jogadores de sua equipe ou, simbolicamente, uma agremiação, uma coletividade “moderna”. Os *representantes* eram e são, no contexto atual, responsáveis por organizar as equipes e, para tanto, procuraram parceiros que possam financiar os custos com uniforme, alimentação e transporte, quando são necessários. Eles ainda têm a incumbência de gerenciar os recursos financeiros das equipes arrecadados através de cotas dos jogadores, cuidar dos uniformes e agendar os jogos com outras equipes internas. Além disto, organizam taticamente as equipes durante os jogos e também jogam, desempenhando, concomitantemente, as funções de gestor, técnico e jogador.

Destas equipes, os *representantes*, em conjunto com lideranças culturais da aldeia, selecionam os mais habilidosos para disputarem torneios fora da aldeia, seja enfrentando outros povos indígenas ou não-índios que vivem nas cidades circunvizinhas, formando, assim, uma organização coletiva dos indígenas e, desse modo, afirmando sua identidade nas relações interétnicas. Os Bororo de Meruri, primeiro individualmente e depois em equipe, começaram a disputar partidas com *Braidos* em cidades da região leste de Mato Grosso, no final do século XX. No início, relata o indígena jogador, “nós perdíamos de 10 x 0, 9 x 0 e brigávamos muito, discutíamos entre nós” (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2012).

Então, os Bororo resolveram melhorar seu desempenho diante dos adversários que enfrentavam em torneios amadores. O atual Cacique – técnico do time de futebol na época – em conjunto com um Professor da comunidade e um jogador indígena que havia participado de torneios entre os não-índios, decidiu aprofundar o conhecimento sobre o Futebol. Estes indígenas iniciaram um processo de treinamentos físicos, técnicos e táticos com um grupo de jogadores que foram selecionados nos torneios internos para disputar as competições fora da aldeia. O grupo assistia aos jogos de futebol pela televisão, a fim de identificar a posição de cada jogador, sua função, bem como questões técnicas e táticas das equipes para poderem treinar posteriormente. Nos treinos da equipe em Meruri, a parte inicial correspondia à preparação física dos índios jogadores. Em seguida, eram realizadas atividades para

desenvolvimento técnico, acompanhadas de uma orientação tática oferecida pelos índios treinadores. A partir do momento em que adquiriram conhecimentos sobre a prática, afirma o indígena jogador, “percebemos que não adiantava brigar. Quando perdíamos ficávamos calados, pensando no jogo” (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2012).

A melhoria no desempenho dos Bororo de Meruri, diante dos *Braidos* nos jogos nas cidades próximas à aldeia, chamou a atenção de dirigentes de equipes profissionais da região. Em 2003, um indígena disputou a segunda divisão do campeonato estadual de Mato Grosso pela equipe de Campinápolis/MT, no entanto, sua carreira como jogador profissional não perdurou, então o mesmo retornou às atividades na aldeia e continuou atuando pelas equipes internas. Assim, os Bororo jogadores seguiram participando de campeonatos amadores regionais. Os índios quando participam destes torneios tem o mesmo objetivo de outras equipes, isto é, serem campeões, fato que foi concretizado em 2006, em um torneio disputado na cidade de Barra do Garças/MT. A partir de depoimentos dos indígenas, nota-se que esta vitória proporcionou um sentimento coletivo diante dos não-índios que historicamente sobrepujaram este povo. O triunfo representado pelo troféu, de aproximadamente dois metros de altura, estimulou o desenvolvimento do futebol na aldeia Meruri. Em 2007, a equipe que disputava os jogos fora da aldeia foi alterada e os Bororo continuaram a participar dos torneios amadores regionais demonstrando que por meio do futebol os indígenas da aldeia Meruri poderiam se relacionar em igualdade de condições com indivíduos da sociedade nacional.

As mulheres também participam de jogos internos e dos encontros interétnicos. Uma Bororo relatou que assim como os homens, elas também participavam de campeonatos amadores na região. E reiterou que durante a realização dos X Jogos dos Povos Indígenas, uma equipe composta por mulheres estava participando de uma competição em Barra do Garça/MT (Ref. Diário de Campo, Paragominas, 2009). Contudo, no dia 14 de junho de 2009, um grave acidente automobilístico fez com que a motivação pelo futebol diminuísse entre os indígenas de Meruri. Nesta data, o caminhão que partia da aldeia com um grupo de pessoas que iria participar de um jogo amistoso na cidade de São Joaquim/MT tombou na pista, então seis pessoas desta comunidade faleceram. A tragédia fez com que as equipes femininas se desorganizassem completamente e as masculinas reduzissem de seis para três.

Na aldeia Meruri, os habitantes compreendem a prática do futebol de diferentes maneiras. Os anciãos possuem uma visão conservadora e associam a prática do futebol ao desinteresse dos jovens em relação à ocupação profissional. Para eles os mais jovens deveriam empenhar seus esforços no trabalho agrícola. Os missionários salesianos apoiam a prática, pois identificam nela a possibilidade de ocupação do tempo livre dos indígenas que distancie os jovens do consumo de bebidas alcoólicas. O padre salesiano compreende que um dos problemas sociais mais graves da comunidade da aldeia Meruri é a dependência ao álcool e, neste sentido, o futebol pode trazer benefícios aos indígenas afastando-os deste hábito. E entre os jovens e as crianças, o futebol é entendido como um meio de promover a interação social ou, até mesmo, como possibilidade de profissionalização.

Hoje, o futebol é realizado cotidianamente por grupos distintos, em diferentes cenários e, por conseguinte, com diferentes sentidos e significados. Não obstante, os participantes desta prática corporal desempenham diferentes papéis, dentre eles os de gestores, técnicos, jogadores, árbitros e expectadores. Entre os Bororo de Meruri, foi observado que:

O futebol é praticado com várias finalidades: como atividade lúdica promovida de forma espontânea entre crianças e familiares, como atividade escolar, durante as aulas de Educação Física, como treinamento e aprendizado; como competição na própria comunidade e, finalmente, como amadorismo, em jogos oficiais de futebol amador fora da aldeia (GRANDO, 2004, p. 279- 280).

Na atualidade, o futebol é vivenciado por diferentes atores sociais, em cenários internos e externos à aldeia nos quais os indígenas se inserem e estabelecem relações sociais. Os grupos de participantes em cada cenário são estabelecidos de acordo com o contexto e a finalidade da prática. Portanto, as equipes de índios jogadores não são formadas de acordo com as metades ou os clãs que compõem sua organização social, como ocorre nos rituais tradicionais, tais como no *Mano* e nas danças.

As viagens para participação em torneios fora da aldeia não são tão frequentes como ocorria antes do acidente. Todavia, na aldeia Meruri, o futebol se constitui como a prática corporal mais vivenciada pelos indígenas em seu cotidiano, sendo realizada de acordo com diferentes graus de *Paidia* (liberdade) e *Ludus* (regulamento) (CAILLOIS, 1994). Percorrendo

os diferentes locais da aldeia Meruri depara-se com grupos de crianças e de jovens Bororo jogando futebol. Seja em frente às casas chutando a bola entre chinelos ou no campinho da escola, as crianças e os jovens Bororo vivenciam esta prática corporal cotidianamente e, assim, constroem sua corporalidade. Estes jogos são caracterizados por um maior grau de liberdade e autonomia de ações e decisões dos indígenas participantes.

Nestes espaços, as regras do jogo são instituídas pelos próprios participantes, possibilitando diferentes modos de jogar, isto é, de agir. O número mínimo de jogadores é 2 e não tem número máximo, quem estiver por perto pode jogar. Homens e mulheres, adultos, jovens e crianças, todos jogam no mesmo tempo-espaço. As balizas variam de tamanho e altura conforme o espaço e os participantes e não há tempo regulamentado para iniciar e terminar a prática. Os jogadores não vestem uniformes, portanto não são identificados por números, cores e brasões. Não há a presença de um árbitro para fazer cumprir as regras, pois estas são cumpridas por todos. Estes jogos se desenvolvem em meio a um sentimento de *communitas* (TURNER, 1974, p. 118) com alto grau de liberdade de expressões.

Um dos momentos de maior ludicidade (*Paidia*) é quando os indígenas de ambos os sexos e com diferentes idades se reúnem na quadra de esportes, ao lado leste da casa central, para os jogos de futsal nos finais de tarde. Os primeiros a pisar ao palco, neste caso, na quadra de esportes da aldeia, chutam a bola, correm ou simplesmente conversam se preparando para entrarem em cena. Os indígenas da comunidade se aproximam da quadra e, então, inicia-se a formação das equipes. Cinco indivíduos sejam crianças, adolescentes ou adultos de ambos os sexos, se agrupam próximo ao palco para compor os times e aguardam a sua vez para realizar suas ações. Os espectadores, isto é, demais pessoas da comunidade se aproximam do espaço ritual para assistirem os jogos e em seguida participar. Assim que duas primeiras equipes estão completas inicia-se a sequência de jogos. Cada jogo tem duração de 5 minutos. Neste curto espaço de tempo, as equipes procuram marcar gols para garantir sua permanência em cena no próximo confronto. No entanto, a exigência de um triunfo é irrelevante diante da interação social promovida e, assim, os jogos seguem com descontração. Neste caso não se observou qualquer tipo de violência sejam simbólicas ou físicas.

O grupo de jovens rapazes IPARE organizou, em 2011, um torneio interno de futsal com o objetivo de interagir os membros da comunidade e, desse modo, promover uma

reflexão sobre os problemas sociais que afligem a aldeia, principalmente o alcoolismo. Neste sentido, o grupo de jovens rapazes, assim como os missionários salesianos vê o futebol como um instrumento que promove a saúde coletiva, pois por meio dele objetiva-se prevenir e reduzir o consumo de bebidas alcoólicas na comunidade. Neste torneio, os jovens que compõem o grupo IPARE visitaram as casas da aldeia informando do evento e convidando a comunidade a prestigia-lo. Os indígenas que desejassem participar deveriam se encaminhar para a quadra de esportes no dia e no local indicado. Neste cenário, os organizadores formaram as equipes pensando em proporcionar a igualdade de condições. Desse modo, selecionaram os participantes de acordo com a idade, compondo as equipes com crianças, jovens e adultos. Os jogos do torneio seguiram, em parte, o regulamento oficial, mas também foram adotadas regras locais, tais como o tempo determinado de cada jogo, caracterizando um grau intermediário entre *paidia* e *ludus*. Nestas ocasiões sociais pais, filhos e filhas, parentes e amigos se encontram em co-presença e agem de acordo com as normas estabelecidas pelo grupo que performatiza neste cenário. A intenção foi comunicar aos Bororo da aldeia Meruri, através desta performance cultural, que os jovens estão envolvidos com o desenvolvimento da comunidade em diferentes aspectos, quais sejam: social, cultural e político, mas que eles também gostam de jogar futebol.

Atualmente, as competições internas apresentam maior grau de *Ludus*, porém não vêm sendo realizadas com a mesma frequência quanto anteriormente ao acidente em 2009. Em 2012, existiam apenas três equipes masculinas: Flamengo, Magnatas e Palmeiras que se revezam nos confrontos amistosos internos da aldeia. Nos amistosos entre as equipes internas há poucas alterações nas regras oficiais do futebol e existe o papel do árbitro para fazê-las cumprir. O indígena que o assume pode ser qualquer indivíduo que esteja em torno do campo de futebol, mas suas decisões são respeitadas sem questionamentos, permitindo a condução da trama. O campo de futebol da aldeia Meruri é o cenário para o realização da performance cultural. Neste espaço ritual localizado ao norte da casa central, mudam-se os participantes e são seguidas as regras oficiais com pequenas adaptações no tempo das partidas. São 11 indígenas de cada lado que se enfrentam de modo a defender sua equipe. Apesar de as mulheres também atuarem, os homens são os que mais se apresentam neste palco.

O processo ritual se inicia com o encontro dos *representantes* das equipes para confirmarem a realização do jogo. Após a confirmação de ambos os grupos, os líderes rituais, *representantes* de cada uma das equipes, colocam os respectivos uniformes, isto é, os trajes cerimoniais sobre as balizas que compõem este cenário. Este procedimento informa a comunidade e, principalmente, aos atores da cena que haverá atuação ao entardecer daquele dia. Quando o sol começa a baixar, ouvem-se os apitos dos *representantes* convocando todos para o centro da aldeia, local do jogo. Antes do início, os *representantes* orientam os índios jogadores, indicando as posições no palco e as funções que cada um tem que desempenhar, para em seguida entrega-lhes o traje cerimonial que simboliza sua equipe. Com o árbitro a postos, as duas equipes presentes, preparadas e posicionadas no palco para a ação, o público se acomoda no aclave entre o campo de futebol e o *Baito* para assistir a ação performativa.

A cada final de tarde, Magnatas, Flamengo e Palmeiras se revezavam nas partidas amistosas. Inicialmente ocorre um sorteio em moeda (cara ou coroa) para definir qual equipe dará o pontapé inicial da partida. O árbitro com o sinal sonoro do apito indica o início do jogo, momento em que os Bororo trocam passe no campo que é parte areia, parte grama. Com muita força física, os índios jogadores executam ações rápidas e bruscas para manter o domínio da bola, o instrumento mais importante deste ritual. Manter-se com o controle deste totem, significa dominar as ações de sobrepujança do jogo. Corridas longas e velozes, lançamentos, dribles e chutes fortes de diferentes pontos do campo também fazem parte destas ações. O objetivo do jogo, ou seja, fazer a bola transpor a linha entre as balizas em cada lado do campo, é concretizado inúmeras vezes em uma partida amistosa que ao final une vencedores e vencidos no grupo dos Bororo jogadores.

Nas competições internas, observa-se que o objeto vai além de marcar mais gols do que o oponente, isto é, do que o companheiro ritual. Nessas ocasiões a intenção é ser o campeão que se diferencia dos demais por meio dos troféus conquistados, os símbolos dos vencedores. Hoje, em algumas casas das famílias de Bororo, os troféus substituem os adornos clânicos como objetos representativos. Todavia, no contexto contemporâneo da aldeia Meruri, o futebol enquanto um ritual desencadeia *dramas sociais*, ou seja, “unidades de processo anarmônico ou desarmônico que surgem em situações de conflito” (TURNER, 2008, p. 33), como foi observado em uma situação que envolveu um time de representantes de Meruri e um

time dos professores Bororo de outras aldeias que participavam do projeto Tucum. Naquela oportunidade, o futebol passou a revelar outros sentidos e significados.

Nesse contexto, o futebol transformou-se em arena de disputa entre dois grupos de bororo, os de Meruri e os outros. No confronto entre os que são da Missão e os que não são, muitos conflitos camuflados são deflagrados: qual bororo é melhor, qual o bororo “verdadeiro”, o forte, o guerreiro, o que conhece a cultura e as tradições entre outros valores. Esses conflitos permeiam o imaginário coletivo em Meruri e vêm à tona justamente num momento em que a *communitas* de Meruri bororo e missão busca estratégias de valorização da cultura tradicional e uma tentativa de resgate das práticas tradicionais. As hostilidades entre os diferentes bororo, a bebida, os conflitos matrimônios, etc., camuflados, mas presentes no cotidiano, acabam por desencadear brigas e provocar agressões no jogo de futebol de fim de semana entre os Bororo e os outros (GRANDO, 2004, p. 278).

Apesar de representar um grupo étnico, os índios da aldeia Meruri se distinguem de outros grupos da mesma etnia. Esta distinção é comunicada por meio da performance dos seus corpos durante os jogos de futebol. A análise demonstra que o futebol, por um lado, possibilita aos indígenas de Meruri forjarem sua identidade e transmitem valores, crenças e representações que os identifica e os distinguem enquanto grupo. Por outro lado, estabelece uma relação conflituosa entre os Bororo de Meruri e os Bororo de aldeias que não possuem a influência da missão salesiana, expondo os *dramas sociais*. É importante salientar que os diferentes interesses que geram os conflitos não surgem de impulsos individuais, mas sim de modelos que os agentes compartilham na intersubjetividade. A partir desses modelos, os agentes vislumbram diferentes metas proporcionando situação de crise, caracterizadas por fases distintas. A vivência deste ritual interfere no cotidiano dos grupos, seja reforçando ou questionando aspectos da vida social e neste tempo-espço os interesses de grupos e de indivíduos se apresentaram em oposição aos outros, fomentando episódios de tensão e conflito.

A partir do exposto, nota-se que o futebol foi apropriado pelos Bororo da aldeia Meruri e passou a constituir-se como um ritual no *ethos* deste grupo. O futebol se tornou institucionalizado na aldeia (GRANDO, 2004, p. 282). Trata-se de um ritual cotidiano, ou seja, a realização das ações rituais performativas obedece ao tempo determinado pela vida

social do grupo, tornando-se desta forma redundante no cotidiano da aldeia. Observou-se que esta prática corporal é realizada com distintos graus de formalidade e em diferentes cenários que são tempos-espacos de interação em que ocorre o estabelecimento de relações sociais. Neste sentido, em Meruri, os Bororo vivenciam o futebol em sua matriz “brincolada”, “comunitária”, “escolar” e “espetacularizada” (DAMO, 2005, p. 36). Os participantes seguem procedimentos padronizados, tais como concentração marcada pela o encontro dos *representantes*, a exposição dos uniformes sobre as balizas, os sinais sonoros dos apitos, as preleções e os aquecimentos antes das partidas, bem como, as ações do jogo.

Estas ações rituais são desempenhadas respeitando-se as regras convencionalizadas pelo grupo, por conseguinte, são ações padronizadas que se desenvolvem promovendo a comunicação entre os envolvidos. Nas distintas ocasiões sociais, configuram-se como sistemas de comunicação simbólica que transmitem informações e conhecimentos àqueles que estão envolvidos neste processo ritualizado. A assimilação e *incorporação* de conhecimentos, crenças, técnicas corporais e valores tradicionais e modernos, que estão presente na memória coletiva da comunidade, forjam a identidade destes indígenas durante os jogos de futebol na aldeia Meruri. Nestes momentos, os indígenas expressam seus sentimentos e conhecimentos por meio de objetos simbolizados, entre eles os nomes das equipes e os escudos que os identificam. Os uniformes são os trajes cerimoniais, as cores e o brasão na camisa, calção, meião, chuteiras e luvas são utilizados pelos atores.

Destarte, o ritual do futebol realizado no cotidiano da aldeia Meruri envolve a padronização de procedimentos realizados com diferentes graus de formalidade sendo repetido de tempos em tempos, onde os indivíduos se comunicam por meio de uma linguagem condensada em seus corpos. Os jogos de futebol realizados na aldeia Meruri contribuem para a constituição da corporalidade dos índios Bororo, pois por meio da assimilação de técnicas e crenças modernas que se imbricam com valores, normas e conhecimentos tradicionais forjando sua identidade enquanto grupo étnico.

Compreendendo que cenários díspares envolvem diferentes atores, entende-se que o futebol assume distintos sentidos e significados para os índios Bororo da aldeia Meruri, como é o caso das competições externas. Os jogos de futebol realizados em contextos que envolvem outros atores, além dos habitantes da aldeia Meruri, são regidos pelo princípio de

competitividade (*Agon*) e possuem um alto grau de *Ludus*. Apresenta-se como exemplo o Futebol vivenciado por estes indivíduos nos Jogos dos Povos Indígenas.

Os Jogos dos Povos Indígenas foram idealizados por dois irmãos indígenas da etnia Terena, representantes do Comitê Intertribal de Memória e Ciência Indígena – ITC. Esse evento especial se configura, também, como uma ação governamental e intersetorial, visto que envolve ações dos Ministérios do Esporte, da Cultura, da Justiça, da Saúde e da Educação, além da Fundação Nacional do Índio. Tais instituições representam uma estratégia de consolidação de uma política pública e cultural específica destinada aos indígenas por meio da qual se integram práticas corporais. A intenção é promover a interação e a confraternização entre as diferentes etnias, possibilitando aos povos indígenas assumirem uma postura pró-ativa em relação à divulgação e o usufruto de seus direitos sociais no Brasil. Os Jogos dos Povos Indígenas são considerados um dos maiores encontros esportivos e culturais das Américas, na medida em que visa a promover o desenvolvimento do patrimônio cultural destes povos, por meio do esporte e das práticas corporais tradicionais (ALMEIDA, 2008).

A fim de proporcionar aos indígenas o direito de controlar seus patrimônios culturais, um dia antes da abertura do evento é realizado o *congresso técnico* que, estudado em edições anteriores por Vinha e Rocha Ferreira (2005), tem como objetivo promover uma discussão e tomar decisões sobre as “modalidades esportivas” a serem praticadas. As autoras chegaram à conclusão que o intuito é de definir e retificar os *regulamentos* finais dos jogos, além de estabelecer *normas comuns* para as práticas corporais, considerando as diferentes organizações indígenas. O processo de normatização desta prática foi dirigido por um orientador indígena e pelo diretor da comissão técnica, com a participação de representantes das etnias. Nessa oportunidade apresentaram-se os componentes da comissão técnica e os documentos que regem os Jogos: Regulamento Geral, Histórico dos Jogos e as Orientações Específicas das Modalidades. Este último tem por finalidade orientar as “atividades desportivas competitivas” (Ref. Diário de Campo, Paragominas/PA, 2009 e Diário de Campo, Porto Nacional/TO, 2011).

A realização do congresso técnico indica que o futebol vivenciado pelos indígenas de diferentes etnias foi regido pelo princípio *ludus*. Nesse cenário, três árbitros não-índios são responsáveis por punir os índios jogadores que infringem as regras oficiais, determinada pela Fédération Internationale de Football Association – FIFA. Os Bororo, agrupados por sexo,

vivenciam o futebol com maior intensidade competitiva (*Agon*), por mais que ali esteja em debate, não apenas um torneio, mas direitos sociais de todos os indígenas. No entanto, o sistema de disputa determinava que as equipes perdedoras em seus jogos fossem eliminadas e não seguissem na competição. De tal modo, os indígenas empreendem maior potência física para sagrarem-se os vencedores dos confrontos e poder jogar mais partidas.

Os índios e as índias que disputam as partidas deixam as ocas – alojamento – e seguem de ônibus para os estádios das cidades que sediam o evento. Já uniformizados, os indígenas seguem para as arquibancadas, onde aguardam a convocação para entrarem no palco. Autorizados pelos membros da comissão organizadora, isto é, não-índios que atuam voluntariamente nos Jogos, os indígenas pisam o gramado. Antes de entrarem em cena, os indígenas jogadores aquecem o corpo com leves corridas e toques na bola. Alongam-se com o auxílio do técnico ou de outro líder indígena, ensaiam algumas jogadas – ações rituais – e revisam o posicionamento e a função de cada jogador em campo na preleção. Durante as partidas os índios jogadores mostram-se apreensivos com a possibilidade de eliminação. Os homens da etnia Bororo, nas edições de 2009 e 2011 dos jogos, foram eliminados no primeiro jogo. As mulheres avançaram em 2007 até as quartas de final e na edição seguinte chegaram a grande final e na disputa de penalidades máximas, terminaram na segunda colocação do torneio (Ref. Diário de Campo, Paragominas/PA, 2009 e Diário de Campo, Porto Nacional/TO, 2011). Existem alguns conflitos e muitas contusões devido à vontade de vencer, porém vencendo ou sendo vencido, o grupo de Bororo se fortalece como etnia.

Na arquibancada o público de espectadores é composto por índios Bororo, indígenas de diferentes etnias, não-índios da cidade sede e de diferentes locais do planeta. As diferentes mídias também estão presentes, jornalistas, radialistas, cinegrafista, fotógrafos e repórteres de todos os continentes registram imagens e depoimentos e os transmitem para o mundo. Neste contexto interétnico que envolve não-índios de diferentes países e etnias indígenas de diferentes regiões, os índios Bororo de Meruri representam todos os Bororo e, por meio do futebol reafirmam sua identidade. Segundo a autora, o estádio de futebol – neste caso, de cada cidade sede – encarnou um simbolismo guerreiro, onde foi desenvolvida uma intensa participação corporal e sentimental e onde se estabeleceu um sentimento de *communitas* entre os envolvidos em cada grupo (SEGALEN, 2002, p. 77).

Na contemporaneidade os indígenas da aldeia Meruri vivenciam o futebol com diferentes finalidades, demonstrando que apropriaram conhecimentos, crenças, normas e valores modernos no decorrer do processo interétnico e histórico vivenciado por este grupo. Compreende-se que o futebol contribuiu neste processo e esta análise parte dos ensinamentos de Guttmann (2004) estudados na obra *From ritual to record: the nature of modern sports*. O autor analisa, em uma perspectiva histórica, as sete características que diferenciam o esporte moderno – visto como competição institucionalizada – das práticas corporais ritualizadas, as quais o autor classifica como: esporte primitivo, esporte grego, esporte romano e esporte medieval. Isso não significa que tais características não estivessem presentes anteriormente, porém, reunidas na mesma prática, isto é, no esporte moderno, distingue-se de outras práticas corporais, são elas: (1) secularismo, (2) racionalização, (3) igualdade de condições e de oportunidades de competir, (4) especialização de papéis, (5) organização burocrática, (6) quantificação dos resultados e o (7) *record*.

O fato de o esporte moderno, e do futebol em particular, ser uma prática secular, desvinculada de cerimônias ou festas religiosas e da espiritualidade dos povos, é o primeiro aspecto que o diferencia dos rituais na concepção de Guttmann (2004). “O resultado geral da forma moderna de racionalizar totalmente a concepção do mundo e do modo de vida, teórica e praticamente, de forma intencional, foi desviar a religião para o mundo irracional” (WEBER, 1982, p. 325). Entende-se que as práticas corporais secularizadas possibilitam com que outras crenças sejam disponibilizadas e selecionadas pelos indígenas, influenciando a constituição da sua consciência.

A organização burocrática, segundo Guttmann (2004), é uma exigência do esporte moderno, pois a perspectiva é de que esta prática seja realizada dentro de um sistema de organização, com hierarquia e funções bem definidas. No bojo de uma administração burocrática, característica das sociedades modernas, estratégias para o desenvolvimento mundial desta prática corporal foram utilizadas pelas instituições esportivas, tais como a universalização das regras, de modo a propiciar a sua vivência uniforme em diferentes comunidades. As regras fazem parte dos jogos mais antigos agindo como um instrumento cultural, todavia, as instituições esportivas as criam e recriam, a fim de garantir uma ordem para sua realização e a igualdade de condições entre os praticantes. A burocracia está

diretamente associada às outras duas características do esporte moderno, pois é a partir dela que a quantificação dos resultados e a superação de recordes são garantidas. O *record* é a característica que só aparece no esporte moderno (GUTTMANN, 2004). Mesmo que anteriormente existisse uma tendência à comparação dos resultados, o *record* é uma combinação do impulso para a quantificação do desempenho atlético com o desejo de vitória, ligado à ideia de comparação e progresso técnico.

A sociedade ocidental moderna tem como ponto central de seu sistema de classificação a ciência que se distingue das formas tradicionais de concepção de mundo. Neste sentido, no domínio da ciência requer-se a formulação de novas “perguntas” indicando que os conhecimentos produzidos há um tempo, serão “ultrapassados” pelo trabalho científico. O progresso científico é um fragmento do processo de intelectualização a que esta submetida à humanidade. Todavia, vale ressaltar que “a intelectualização e a racionalização crescentes não equivalem, portanto, a um conhecimento geral crescente acerca das condições em que vivemos” (WEBER, 1993, p.30). A intelectualização significa que, por princípio, pode-se dominar todas as coisas pela previsão, ou seja, que não há necessidade de recorrer a meios “mágicos” para o conhecimentos dos fenômenos, pois, a técnica e o cálculo são os meios a se alcançar tal objetivo.

A ciência faz emergir, nesse contexto, um sistema de crenças que tem como pilares as técnicas e a linguagem matemática, se opondo aos mitos e às práticas tradicionais. Contribuindo com conhecimentos que permitem dominar tecnicamente a vida – tanto no que se refere às coisas exteriores quanto à atividade humana –, tal como, fornecendo métodos de pensamentos que possibilitem maior clareza na utilização de determinados meios para se alcançar os fins almejados, a ciência contribui, ao mesmo tempo, com o processo de desencantamento do mundo (WEBER, 1993). Neste processo a tensão entre a religião e o conhecimento intelectual destaca-se com clareza, posto que, o conhecimento racional funciona coerentemente com a noção de que a realidade pode ser manipulada sem que se faça referência à outra realidade. Isso resulta, de modo geral, da evolução dos valores do mundo no sentido do esforço consciente e da sublimação pelo conhecimento (WEBER, 1982, p. 376-7).

“Racionalismo” pode significar um domínio teórico da realidade por meio de conceitos cada vez mais precisos e abstratos. Ou ainda, significar a realização metódica de um fim,

precisamente dado e prático, por meio de um cálculo preciso dos meios adequados. Segundo Guttman (2004), a racionalização, característica do esporte moderno, está vinculada a uma racionalidade que estabelece relações entre meios e fins na sociedade moderna. A racionalização no esporte promoveu assim a criação de tecnologias, equipamentos e métodos de treinamento que visam a alcançar o mais alto grau de desempenho humano. “Esses tipos de racionalismo são muito diferentes, apesar do fato de que em última análise estão inseparavelmente juntos” (WEBER, 1982, p. 337). Ao racionalizar o mundo, conhecimentos e técnicas influenciam a consciência e comportamento do indivíduo, pois a primeira é composta por um conjunto de crenças que o ensinam a ler o mundo e agir nele com base em uma ética, implicando na organização de sua conduta. Este fenômeno surge em certa medida, com o racionalismo intelectualista progressivo.

Todavia, o cálculo do racionalismo não realizou esta operação de maneira perfeita. As formas de uma vida racional foram caracterizadas pelas pressuposições irracionais que eram aceitas como “dadas” e que foram incorporadas a esses modos de vida. Os elementos irracionais na racionalização da realidade foi o local para os quais os valores sobrenaturais foram retirados. “A unidade da imagem primitiva do mundo, em que tudo era mágica concreta, tendeu a dividir-se em conhecimento racional e domínio da natureza, de um lado, e em experiências “místicas” do outro” (WEBER, 1982, p. 326). Na realidade quanto mais avançou a racionalização e sublimação da posse exterior e interior das “coisas mundanas” tanto mais forte se tornou a tensão com a mitologia, pois a racionalidade e sublimação consciente das relações do homem com as várias esferas religiosas e seculares pressionaram no sentido de tornar consciente a autonomia interior. Isto significa que o processo de racionalização do mundo não apagou as noções mitológicas dos diferentes grupos, porém promoveu um modo de compreender o mundo distinto do tradicional.

As práticas sociais regularizadas mantidas continuamente mediante a conduta de atores em encontros dispersos no tempo e no espaço propiciam a organização dos diferentes sistemas sociais. A rotina tem papel importante para a explicação de como a “ordem” é mantida no tempo e no espaço, preocupação da teoria da estruturação. É possível considerar que a estruturação fornece a ordenação de atividades e significados por meio dos quais a segurança ontológica é mantida no desempenho das rotinas diárias. As estruturas são

conjuntos de regras que ajudam a constituir e regular as atividades sujeitas a uma determinada gama de sanções. A estruturação, como constitutiva de encontros – e limitada por estes – incute um “sentido” às atividades em que os participantes se envolvem, tanto para eles quanto para os outros (GIDDENS, 1989, p. 70).

A consciência prática consiste, portanto, no conhecimento, por parte do agente, das regras e das estratégias que produzem e reproduzem a sua ação, pela qual a vida social é constantemente reestruturada. As rotinas da vida cotidiana, tais como as práticas corporais vivenciadas pelos indígenas da aldeia Meruri são, de acordo com Giddens (1989), fundamentais para a constituição das sociedades. Nas atividades diárias, os indivíduos encontram-se uns com os outros fisicamente em contextos de interação. O corpo possui considerável participação no sentido de estar orientado para os outros. Nesta perspectiva estes atores encontram-se posicionados em contextos relacionais, onde “as posições sociais são constituídas estruturalmente como interseções específicas de significação, dominação e legitimação que se relacionam com a tipificação dos agentes” (GIDDENS, 1989, p. 67).

Nessa perspectiva, a análise faz compreender que a estrutura interfere significativamente na consciência do agente, visto que, ocorre à “monitoração reflexiva da conduta por agentes humanos” (GIDDENS, 1989, p. 35). Pois, “as estruturas mentais através das quais eles [os indivíduos] apreendem o mundo social, são em essência produto da interiorização das estruturas do mundo social” (BOURDIEU, 1990, p. 158). Por outro lado, as relações de interação entre os indígenas que tem contato com esse conjunto de crenças e os demais de seu grupo possibilitam uma “gênese social dos esquemas de percepção, pensamento e ação que são constitutivos do que chamo de *habitus*” (BOURDIEU, 1990, p. 149). A constituição de outro *habitus* no grupo propicia, dessa forma, alterações na estrutura social de suas comunidades, de tal modo que permitem a incorporação de um princípio de classificação que comanda as escolhas dos indivíduos.

O indígena ocupa uma posição em sua sociedade, portanto, tem sua margem de escolhas baseada em seu sistema de crenças e delimitada por uma estrutura social peculiar. Ao interagir com indivíduos que possuem uma ampla margem de decisão dentro da rede de relações funcionais de uma sociedade complexa sendo, desse modo, mais individualizados, os indígenas entram em contato com um sistema de crenças e de símbolos que interferem na

formação de sua consciência. Essa interação se deu por meio de práticas sociais que estão na fronteira interétnica – maleável e permeável – e que, no contexto mundializado, abarca os mais variados valores e as mais variadas crenças. Em outros termos, evidencia-se nesta relação interétnica vivenciada pelos indígenas um processo de absorção dos códigos e princípios que caracterizam as práticas modernas e que se desenvolveu com a contribuição do futebol.

A noção de técnica do corpo proveniente da racionalidade moderna exigiu outras atitudes, comportamentos e modos de pensar foram assimilados e criados, pois a incorporação destas técnicas “é efetuada numa série de atos montados, e remontados no indivíduo não simplesmente por ele próprio, mas por toda a sua educação, por toda a sociedade da qual faz parte, conforme o lugar que ocupa” (MAUSS, 2003, p. 408). A divisão do trabalho, a especialização de funções, a igualdade de condições e o mérito são princípios modernos envolvidos no futebol que não pertenciam à rede de relações dos indígenas Bororo e que passaram a fazer parte da estruturação das ações desses indivíduos, requerendo novos comportamentos e difundindo outras crenças. Em outros termos, as alterações na consciência dos indígenas resultante de assimilação de um conjunto de crenças fundadas na ciência moderna, interligada ao desenvolvimento das estruturas sociais nas quais estes indivíduos se inserem, é o que dá sentido as suas práticas corporais.

Com isso, evidencia a possibilidade de se alterar e reforçar os gostos do grupo social, permitindo a incorporação de um princípio de classificação que orienta outras escolhas. Neste ponto, cabe explicação acerca do termo *gosto* na formulação teórica de Bourdieu. O sentido do termo que está vinculado ao de *habitus* e se refere à capacidade de discernir propriedades, comparar e estabelecer preferências a partir do ato de sentir o gosto (BOURDIEU, 2008). O gosto, contudo, é um

princípio de classificação incorporado que comanda todas as formas de incorporação, ele escolhe e modifica tudo o que o corpo ingere, digere e assimila [...] o corpo é a objetivação mais irrecusável do gosto [...], ou seja, a maneira de tratá-lo, cuidar dele, alimentá-lo, sustentá-lo, que é reveladora das disposições mais profundas do *habitus* (BOURDIEU, 2008, p. 179).

Contudo, pode-se afirmar que o futebol “caiu no *gosto*” dos índios Bororo. A apropriação do futebol pelos índios Bororo da aldeia Meruri é uma ação social que tem origem no processo de modernização das sociedades ocidentais e ocorreu por meio das relações interétnicas mantidas por este grupo indígena. Neste ínterim, os Bororo de Meruri interagiram com não-índios, neste caso, os missionários salesianos possuidores de valores específicos e de práticas sociais com sentidos distintos dos tradicionais, isto é, com os princípios das sociedades modernas. Inicialmente utilizado como um instrumento de disciplinarização dos corpos dos brasileiros, entre eles os indígenas, adquiriu outros sentidos no decorrer do século XX. Entende-se, portanto que a apropriação do futebol pelos indígenas da aldeia Meruri influenciou a constituição de sua corporalidade, pois as técnicas empregadas nesta prática corporal correspondem à visão de mundo ocidental e são fundamentadas por valores e conhecimentos modernos.

No entanto, o futebol é um fenômeno complexo e “reune muita coisa na sua invejável multivocalidade, já que é jogo e esporte, ritual e espetáculo, instrumento de disciplina das massas e evento prazeroso” (DA MATTA, 1994, p. 12). Entende-se aqui que o futebol é um ritual e que está relacionado às ideias cosmológicas que fundamentam o padrão cultural das sociedades que o vivenciam. Compreendendo o futebol como ritual, observa-se em sua vivência a revelação de dramas sociais, mas também práticas de reciprocidade, pois os rituais como sistemas de comunicação simbólica, que possuem diferentes graus de formalidade, convencionalidade, estereotipo e rigidez, serve para manter ou questionar uma determinada ordem social (TAMBIAH, 1985).

Esta prática é composta por comportamentos e gestos padronizados, tanto de quem pratica quanto de quem assiste. Neste sentido, o futebol é uma performance cultural que, por meio de um universo de elementos simbólicos, comunicam aos participantes e aos expectadores os interesses, os valores, as crenças e os conhecimentos de um grupo social. O futebol é um “espetáculo propriamente esportivo [...] que se realiza sob o signo de ideais universalistas” (BOURDIEU, 1997, p 123). Os significados dos símbolos representam a formação de grupos sociais, influenciando a constituição de identidades coletivas por meio de laços de identificação entre os envolvidos. O futebol é um ritual de interação (GOFFMAN,

1982) que promove sentimentos de identidade individual e coletiva entre os brasileiros (DA MATTA, 1994, p. 12).

Elemento cultural que teve sua gênese na constituição da modernidade, o futebol, impregnado de valores modernos, tais como o individualismo e o igualitarismo, tornou-se mundializado. Esta prática corporal foi apropriada e adaptada à diversidade de padrões culturais, fazendo-se presente no cotidiano das diferentes sociedades. Portanto, trata-se de um fenômeno complexo que imbricou no cotidiano das diversas sociedades humanas e, neste processo cultural, relacionando-se às cosmologias locais, passou a ter sentidos diferenciados entre seus adeptos e, por conseguinte, assumindo diferentes significados. As sociedades indígenas que habitam o território brasileiro e estão envolvidas neste processo cultural incorporaram o futebol ao conjunto de práticas corporais historicamente vivenciadas em suas aldeias. Hoje existe a Seleção Indígena Brasileira de Futebol - SIBF<sup>69</sup> e o Gavião Kyikatejê Futebol Clube, primeiro clube indígena de futebol profissional do Brasil, que tem sua sede em Marabá/PA<sup>70</sup>.

O estudo de Vianna (2001) aponta para a importância de se empreender estudos cujo objeto seja a prática do futebol entre os povos indígenas no Brasil. A análise demonstra os modos como os xavantes formam equipes esportivas, os sentidos desta prática e sua relação com a corrida de toras, instituição dos povos Jê, e o papel do futebol para o estabelecimento de relações sociais com os não-índios e outros indígenas. Ao estudar o futebol entre os índios Kaingàng no estado do Paraná, o autor afirma que esta prática é realizada entre os índios de uma mesma TI, entre índios de diferentes TI's e entre os índios e as populações circunvizinhas. Entre os índios Kaingàng que pertencem ao tronco linguístico Macro-jê, o autor observou que os campos de futebol possuem uma centralidade nas aldeias, onde os índios Kaingàng se reúnem para jogar e, também para assistir aos jogos. Existem equipes Kaingàng que disputam competições contra equipes de não-índios da região e a organização das equipes recebe influência das lideranças Kaingàng. Alguns jogadores indígenas Kaingàng participam de equipes da cidade em competições municipais e regionais (FASSHEBER, 2010).

---

<sup>69</sup> <http://blogdafunai.blogspot.com.br/2012/04/selecao-indigena-de-futebol-realiza.html>

<sup>70</sup> [http://pt.wikipedia.org/wiki/Gavi%C3%A3o\\_Kyikatej%C3%AA\\_Futebol\\_Clube](http://pt.wikipedia.org/wiki/Gavi%C3%A3o_Kyikatej%C3%AA_Futebol_Clube)

Verifica-se, assim, semelhanças entre o futebol vivenciado pelos índios Kaingàng e os Bororo da aldeia Meruri. No entanto, o futebol entre os índios Kaingàng é definido pelo autor como um *etno-desporto* que “expressa o processo de (re)significação de valores culturais e uma re-inserção com o mundo dos brancos: a criação – pela mimesis – de uma segunda natureza” (FASSHEBER, 2010, p. 85). Baseando-se na noção de faculdade mimética de Taussig (1995) afirma que as diferentes sociedades fazem do futebol um jogo congruente às especificidades de cada cultura, isto é, sobre ele recaem as construções específicas de cada grupo social, operando na produção de novas e inigualáveis relações sociais. Em outras palavras, a cosmologia, os mitos “dito” Kaingàng é reproduzida no futebol “feito”, portanto esta prática é adaptada aos valores tradicionais (PEIRANO, 2001).

Ao observar o futebol praticado pelos índios Bororo da aldeia Meruri notou-se que, nesta comunidade, não houve a criação de uma segunda natureza como observado por Fassheber (2010). A natureza do esporte moderno e, por conseguinte do futebol é moderna como nos ensina Guttmann (2004). Entende-se aqui que o que ocorre é a hibridação de elementos tradicionais com esta prática corporal moderna. Vale ressaltar que a noção de hibridação serve para “designar as misturas interculturais propriamente modernas” (CANCLINI, 2003, p. xxx). Nesse ínterim, a estrutura que surge com a hibridação evidencia que modernização e tradição estão imbricadas, tendo como resultante a ressignificação desta prática corporal. “No fundo, o futebol prova que se pode acasalar – e acasalar muito bem – valores culturais locais, nascidos de uma visão de mundo tradicional e particularista, com uma lógica moderna e universalista” (DA MATTA, 1994, p. 12). Assim o futebol é constantemente recriado no processo dinâmico da cultura na qual o mesmo foi inserido.

Entende-se que o futebol vivenciado por estes indígenas é repleto de valores modernos. Valores estes que foram apropriados por este grupo indígena no decorrer dos séculos em que se desenvolveram relações sociais com não-índios e que na contemporaneidade fazem parte da cosmologia Bororo. Portanto, entende-se que não há uma adaptação do futebol à tradição da etnia Bororo, mas sim que esta prática moderna foi apropriada e faz parte da dinâmica tradição deste povo proporcionando, desse modo, a constituição de sua identidade étnica. Identidade do “índio real” que mantém os valores, as crenças e as práticas de sua cultura, mas que incorporou valores, conhecimentos e técnicas modernas.

Estes indivíduos que dominam os códigos dessas práticas desenvolvem um carisma que anteriormente era reconhecido no “guerreiro” nas comunidades autóctones. São eles que irão honrar o nome de seu povo em uma guerra sublimada que é o ritual agonístico do futebol nas sociedades modernas. O “carisma” destes indivíduos em sua sociedade se refere a uma qualidade extraordinária, quer seja tal qualidade real, pretensa ou presumida. “O carisma pode ser [...] um dom pura e simplesmente vinculado ao objeto ou à pessoa que por natureza o possui e que por nada pode ser adquirido. Ou pode e precisa ser proporcionado ao objeto ou à pessoa de modo artificial, por certos meios extracotidianos” (WEBER, 1994, p. 280). Essas alternativas consistem na suposição de que, apesar de as capacidades carismáticas não poderem desenvolver-se em nada e em ninguém que não as possua em germe, tal germe permanece oculto se não é estimulado ao desenvolvimento, se o carisma não é despertado. “Autoridade carismática, portanto, refere-se a um domínio sobre os homens, seja predominantemente externo ou interno, a que os governados se submetem devido à sua crença na qualidade extraordinária da pessoa específica” (WEBER, 1982, p. 340). A legitimidade de uma dominação carismática repousa na crença nos poderes mágicos, nas revelações e no culto destes heróis que tem seu ápice no jogo de futebol.

A fonte dessas crenças é a “prova” das qualidades carismáticas através de milagres, de vitórias e outros êxitos, como por exemplo, pelas honras dos êxitos alcançados nos Jogos dos Povos Indígenas. A difusão dessas crenças na comunidade contribui para formar a consciência de outros indivíduos. Explica-se, o carisma desse ator social possibilita uma satisfação entre os “adeptos” que passam a aceitar este como um líder e que, por sua vez, pode a exercer a dominação carismática. Ao tornar-se rotinizada mediante as relações sociais estabelecidas pela autoridade carismática, a dominação exercida por este indígena assume o caráter de uma relação permanente, ou seja, tradicionaliza-se. É o que ocorre na aldeia Meruri. Os *representantes* e os melhores jogadores dos times da aldeia exercem uma dominação carismática e tornam-se *lideranças esportivas* na comunidade. Eles são referências para os mais jovens que possuem diferentes interesses no futebol que vão desde práticas comunitárias de lazer até o profissionalismo.

O futebol realizado pelos Bororo da aldeia Meruri é *jogo político*, pois, por meio desta ação ritual ocorrem a formação e o fortalecimento de grupos, sejam eles familiares, dos jovens

– IPARE ou daqueles que pertencem às Associações Salesianas – CIMI e AJS. O futebol realizado fora da aldeia, ao passo que proporciona o exercício da reafirmação étnica, é um meio de estabelecer alianças que contribuam para a reivindicação e cumprimento de seus direitos enquanto povos diferenciados. Como observa-se na parceria histórica do grupo de índios Bororo da aldeia Meruri com os representantes do Comitê Intertribal de Ciência e Memória Indígena – ITC e idealizadores dos Jogos dos Povos Indígenas.

Estes diferentes grupos estabelecem relações de poder exercido em diferentes graus dependendo do contexto de sua realização. O poder que estes grupos exercem designa a extensão da margem de decisão dos agentes e que está diretamente vinculada à posição social por eles ocupada em cada cenário. Ao gozar de uma oportunidade social em particular no futebol, os indivíduos que exercem seu poder têm a possibilidade de influenciar a estrutura psíquica dos outros indivíduos. Nesta direção, o exercício do poder por uma liderança “autoridade” baseia-se nos mais variados motivos de submissão e pode ser identificado nos hábitos incorporados ou até mesmo em atitudes dos agentes. Destarte, o poder requer uma reciprocidade de outros indivíduos, na medida em que existe uma vontade mínima de obedecer, um interesse na obediência que caracteriza toda relação de dominação (WEBER, 1994).

O futebol se configura como uma prática corporal de natureza moderna e como ritual se estabeleceu no cotidiano da aldeia Meruri, sendo (re)significado de acordo com o contexto de realização e os interesses dos grupos envolvidos. Vivenciado com diferentes graus de *padia* e *ludus* contribui para a construção da corporalidade em todas as fases da vida dos Bororo. Portanto, o corpo indígena ao jogar futebol expressa esta incorporação de conhecimentos, técnicas e valores e contribui para a constituição da identidade Bororo na aldeia Meruri. Em cenários externos à aldeia é um meio de reafirmação étnica na relação com o não-índios. Sendo assim, o futebol para os indivíduos de Meruri faz parte da política de identidade étnica, sendo um importante meio para o exercício de uma autonomia política e reivindicação dos direitos sociais que vêm sendo conquistados historicamente, mas que ainda estão distantes de serem respeitados pelos diferentes segmentos da sociedade nacional.

### **CAPÍTULO 3**

## **RITUAIS NA CONTEMPORANEIDADE BRASILEIRA: SENTIDOS E SIGNIFICADOS DAS DANÇAS BORORO**

Cultura é um complexo processo histórico de significação que se estabelece como um sistema coletivamente construído e que é requisitado pelos indivíduos para representarem e orientarem suas ações na realidade social. Como:

Um conjunto de mecanismos simbólicos para controle do comportamento, fontes de informação extra-somáticas, a cultura fornece o vínculo entre o que os homens são intrinsecamente capazes de se tornar e o que eles realmente se tornam, um por um. Tornar-se humano é tornar-se individual, e nós nos tornamos individuais sob a direção dos padrões culturais, sistemas de significados criados historicamente em termos dos quais damos forma, ordem, objetivo e direção às nossas vidas (GEERTZ, 1989, p. 64).

Entendendo cultura, não mais somente como um conjunto de elementos formadores da sociedade, mas como um sistema de significações no qual uma dada ordem social é comunicada, reproduzida, vivenciada e estudada (WILLANS, 2000), nota-se que os sistemas de significações dos povos indígenas, em sua dinâmica, se desenvolveram em meio a consensos e conflitos de interesses de diferentes atores que estabeleceram relações interétnicas em determinados momentos históricos. A modernidade, como o tempo-espaço histórico no qual ocorreram apropriações, abandonos, atualizações e resgates de crenças e de práticas sociais que compõem os sistemas, é também constituidora da cultura Bororo. Entende-se, contudo, que os índios, e em particular, os da etnia Bororo estão envolvidos no processo de constituição da modernidade. Processo que envolve, por um lado, a racionalização e, por outro, a tradição como formas distintas de pensamento, conforme assevera Lévi-Strauss (1970, p. 34).

A idéia (sic) de modernidade está, portanto, estreitamente associada à da racionalização. [...] A particularidade do pensamento ocidental, no momento da sua mais forte identificação com a modernidade, é que ele quis passar do papel essencial reconhecido à racionalização para a idéia (sic) mais ampla de uma sociedade racional, na qual a razão não comanda apenas a atividade científica e técnica, mas o governo dos homens tanto quanto a administração das coisas (TOURAINÉ, 1995, p. 18).

Esta forma de racionalizar que deveria institucionalizar a administração racional dos modos de vida revelou-se repleta de conflitos e relações de poder que envolveu ciência e religião. Assim, o empreendimento de objetivar a concepção de mundo que alocou o pensamento mítico no domínio irracional, incitou lutas contra as sociedades tradicionais que resistiram aos seus modos, mantendo suas distinções. “um dos fenômenos mais comuns no mundo moderno talvez seja o contato interétnico, entendendo-se como tal as relações que têm lugar entre indivíduos e grupos de diferentes procedências “nacionais”, “raciais” ou “culturais”” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 1).

Cada etnia indígena tem uma cultura própria, com organização social e econômica e práticas corporais particulares. Compreende-se que cada uma dessas sociedades possui uma lógica que rege seu funcionamento e que encontra coerência dentro do próprio sistema cultural. Vale ressaltar que as práticas corporais indígenas estão apoiadas no sistema de classificação de cada povo e, compartilhadas nas aldeias, são formas lúdicas de apreensão da realidade que formam uma identidade fundamentada nos sentidos e significados específicos. “Cada cultura ordenou a seu modo o mundo que circunscreve e que esta ordenação dá um sentido cultural à aparente confusão das coisas naturais” (LARAIA, 2002, p. 92).

Os povos indígenas se identificam por meio dos símbolos criados historicamente. Os símbolos são fontes de explicação que se relacionam com o objeto simbolizado lhes imprimindo um significado de tal modo que constituem uma realidade e sustentam suas crenças. Deve-se então atentar para a ordem de ações simbólicas que cobre o naturalismo primordial. “Além da eficácia efetiva ou imaginada que lhes é inerente, cada vez mais coisas e processos também atraem significados, e por meio de atos significativos procura-se obter efeitos reais.” (WEBER, 1994, p. 282).

As práticas corporais indígenas demonstram as preferências de cada grupo, possuem um simbolismo e, desse modo, refletem suas crenças. Contudo, a lógica destas práticas emerge de uma forma de classificação distinta da ciência moderna; enfim, proporciona uma determinada leitura de mundo aos indivíduos com base em crenças provenientes de seus mitos. As escolhas por determinadas práticas corporais revelam o *habitus* social (BOURDIEU, 1990) e, desse modo, demonstram o seu modo de raciocinar. As estruturas do pensamento que constituem a consciência dos indivíduos e definem suas características morais e intelectuais são evidenciadas nas práticas corporais. Estas práticas são, portanto, ações racionais que presumem uma antecipação mental do resultado e que possuem determinados sentidos no âmbito das sociedades contemporâneas.

Com o conhecimento de que as condições e efeitos de uma ação só podem ser compreendidos a partir de vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos, a partir do sentido – uma vez que há uma variedade de possibilidades para o decurso externo – as práticas corporais indígenas são ações magicamente motivadas e em sua forma primordial, “uma ação racional, pelo menos relativamente, ainda que não seja necessariamente uma ação orientada por meios e fins, orienta-se, pelo menos, pelas regras da experiência”. (WEBER, 1994, p. 279). As práticas corporais estão envolvidas pelo padrão cultural no qual o indivíduo está inserido, suscitando formas de sensibilidade, concepções estéticas e relações sociais próprias. Considera-se o padrão cultural um produto de um sistema de significados criados e recriados historicamente que fornece a base da especificidade de cada sociedade.

As práticas corporais indígenas estão relacionadas à cosmologia que orienta o *modus vivendi* e a visão de mundo de um grupo social. São elementos do patrimônio cultural imaterial e possuem valor de referência para cada povo, pois fazem parte do “repertório de expressões culturais de um grupo social” (VELOSO, 2004, p. 31). No entanto, não podem ser entendidas sem que se considerem as particularidades culturais do momento histórico que estrutura o contexto de sua realização e os atores envolvidos, pois, as práticas corporais, enquanto práticas culturais, são criadas, mantidas e alteradas em decorrência da interação em co-presença de atores sociais (GOFFMAN, 2011).

São constantemente recriadas pelo grupo que lhes proporciona o sentido de continuidade e que as transmitem às futuras gerações. Nesse processo cultural, compreende-se

o enraizamento de determinados valores nas práticas sociais que em sua dinâmica são elementos constitutivos da identidade de um povo. Práticas corporais são, portanto, práticas sociais motivadas simbolicamente, nas quais o corpo se constituiu como elemento de comunicação entre os atores, influenciando e sendo influenciadas pelas relações sociais, concepções de corpo e formas estéticas.

Neste sentido, as práticas corporais compõem a totalidade das culturas indígenas, isto é, aos conhecimentos, as crenças, aos valores estando associadas aos mitos de cada etnia, mas também a história de cada etnia. Destarte estas práticas expressam o caráter conflituoso que marcou essa história de dominação e resistência do povo Bororo na modernidade. Neste processo não se observou uma ruptura entre tradição e modernidade, pois aspectos considerados tradicionais e modernos se imbricaram em processos socioculturais no cotidiano das comunidades. Isto é, nas sociedades contemporâneas, os indivíduos interpretam as noções tradicionais e modernas dentro do universo específico de relações e representações do seu grupo social.

Ressalta-se aqui, o papel dos processos de relações interétnicas como fomentadoras de sentidos e significados às práticas corporais dos povos tradicionais, pois proporcionou o imbricar de elementos ocidentais na cultura de diferentes sociedades indígenas. Este pensamento possibilita entender que um sistema de disposições distinto do tradicional pôde ser adquirido pela aprendizagem promovida pelo contato interétnico. Não obstante, neste processo de significação em que noções tradicionais e modernas orientam a consciência e as ações dos indivíduos, as práticas corporais assumem sentidos e significados de acordo com o contexto de sua realização, com o grupo que a pratica e com o público que a assiste.

As relações interétnicas que envolveram os Bororo geraram “hibridações” (CANCLINI, 2003), ou seja, as comunidades desta etnia indígena incorporam a maneira moderna de racionalizar suas ações tradicionais. Na aldeia Meruri, percebe-se o hibridismo de valores e procedimentos característicos das sociedades ocidentais modernas com noções tradicionais desta etnia. O termo hibridação serve para “designar as misturas interculturais propriamente modernas, entre outras, aquelas geradas pelas integrações dos Estados nacionais, os populismos políticos e as indústrias culturais” (CANCLINI, 2003, p. xxx). De acordo com o autor, os processos de hibridação ocorrem em meio às contradições da industrialização, da

massificação em escala global de produtos simbólicos e dos conflitos de poder. E, neste sentido, a história de contato dos índios da etnia Bororo com não-índios apresentou ideias e ações indigenistas contraditórias estabelecendo relações com diferentes graus de dominação e resistência que, por sua vez, promoveram hibridismo cultural.

O processo de relações interétnicas propiciou, desta maneira, transformações no modo de pensar, de sentir e de agir dos indivíduos deste grupo indígena. Isto evidencia que o contato interétnico proporcionou alterações nas tradições e no modo de representar seus conhecimentos, suas crenças e seus valores, pois, entende-se que as “tradições são históricas e, como tal, criadas, desfeitas, retomadas e, sobretudo, a idéia (*sic*) de tradição (e de seu par “moderno”) é, ela mesma, um valor trocado e transformado em teias de relações sociais que precisam ser contextualizadas” (CAVALCANTI, 2001, p. 75). Com a assimilação de crenças que são intrínsecas à razão instrumental, as ações dos indígenas são direcionadas para diferentes finalidades, isto é, são meios para alcançarem determinados fins. Seus comportamentos envolvem, além de crenças e valores tradicionais, a racionalização e a intelectualização da cultura que se referem a um processo de desencantamento do mundo. Com esta noção, nota-se que a ressignificação das práticas corporais vem ocorrendo na medida em que há a apropriação de um intelectualismo, isto é, de uma razão instrumental vinculada a uma racionalidade que estabelece relações entre meios e fins na sociedade moderna.

As alterações ocorridas na organização social, na estrutura da aldeia e nas relações sociais, econômicas e políticas desenvolvidas pelos Bororo de Meruri, resultam deste longo processo de interação interétnica. Estas mudanças foram *incorporadas* e repercutem, tanto na constituição biológica, quanto cultural do grupo, ou seja, a corporeidade destes indivíduos foi progressivamente alterada de acordo com as ações indigenistas que foram estabelecidas no decorrer do processo de modernização. Sendo assim, as práticas corporais do povo Bororo da aldeia Meruri na contemporaneidade brasileira assumem sentidos e significados em contextos específicos, constituindo-se, portanto, como parte do *ethos* (GEERTZ, 1989).

Entre as práticas corporais observadas e vivenciadas entre os *boe*, destacaram-se o Futebol, as Danças tradicionais utilizadas fora dos rituais e o Ritual de Nominção. Parafraseando Mauss, diríamos que essas manifestações da cultura corporal, como “fato social total”, expressam o contexto das relações sociais que as materializam e cujo “momento síntese” (como o percebemos) é a sua apresentação pública e coletiva. (GRANDO, 2004, p, 19).

Como ação social, as práticas corporais expressam, por meio da ordem de procedimentos e discursos que as estruturam, a totalidade desta sociedade. Então apresenta uma noção de estrutura diferente de noções mais ortodoxas, não obstante, entende-se estrutura como “conjuntos de regras que ajudam a constituir e regular as atividades, definindo-as como de uma certa espécie e sujeitas a uma determinada gama de sanções” (GIDDENS, 1989, p. 70). Em outros termos, como ação ritual, as práticas corporais constituem-se como ocasiões sociais nas quais os atores, de acordo com sua posição, desempenham papéis convencionalizados, com discursos e ações padronizadas, dentro de uma margem de possibilidades de comportamentos construídos em cada sociedade. Estas ações rituais são meios para entender o modo de pensar, de agir e de se relacionar dos Bororo em diferentes campos. Dentre estas práticas destacam-se as danças entendidas aqui enquanto, jogos de representação - *Mimicry* (CAILLOIS, 1994). Estas práticas compõem ritos de diferentes naturezas, sejam eles profanos, sagrados, festivos, de passagem ou de cura. Contudo, a fim de se empreender o estudo sobre as danças, enquanto rituais Bororo, deve-se compreendê-las como jogos de representação, para, então, entender os pensamentos, os sentimentos e os comportamentos dos Bororo.

Entende-se que a realização das danças tradicionais proporciona aos Bororo rememorem seus mitos e manter as relações de reciprocidade entre os clãs que compõem as duas metades de sua organização social. As danças Bororo (*Boe Ereru*) são bens culturais clânicos, ou seja, são patrimônios clânicos e sua manifestação se dá durante os rituais funerários, com exceção da dança *Jure* que é considerada uma dança festiva. Elas se vinculam a princípios transcendentais e possuem uma formalidade que exige uma postura adequada dos corpos destes indígenas que assimilam e expressam os valores, os conhecimentos, as normas

culturais e os princípios da cosmologia Bororo, por meio destas ações. Nas dança, os rapazes são acompanhados

por suas irmãs mais novas e mais velhas, ou por sua mulher quando não possuem parentes. Essa “regra” da dança explicita outra regra social, quem dança representa e assume o seu lugar na sociedade, o jovem será sempre acompanhado das irmãs ou parentes maternas, isto é, de seu clã. É assim que, ao dançar, o rapaz vai se constituindo como pessoa na sociedade Bororo (GRANDO, 2004, p. 260).

Os indígenas ao dançarem adquirem determinada posição social, isto é “uma “identidade social” portadora de certa gama de prerrogativas e obrigações que o ator ao qual é conferida essa identidade” (GIDDENS, 1989, p. 67). É o caso dos adultos que ao realizarem a representação do *Aroe* obtêm direitos e adquirem autoridade para marcar o corpo da criança que será integrada à sociedade Bororo através do ritual de nomeação. A dança realizada pelo “padrinho” estabelece a relação necessária entre as diferentes dimensões da estrutura dessa sociedade, isto é, o mundo dos vivos e o mundo das almas. Nesta compreensão, a dança é um meio de integração entre os Bororo, permitindo a transmissão de valores, a socialização no grupo e a construção de sua corporalidade. “O corpo expressa também o sentido de beleza e o ideal de pessoa, que é diferenciado por sexo, idade, hierarquia/clã dentro da própria sociedade” (GRANDO, 2004, p. 246). Portanto, os jogos de representação festivos e fúnebres se constituem em práticas significativas dos patrimônios clânicos e das relações de reciprocidade entre os clãs na cosmologia Bororo. Trata-se de sistemas de comunicação simbólica que expressam a história e as relações sociais que constitui o grupo. O aprendizado de técnicas corporais, crenças, normas e valores tradicionais por meio das danças permite que cada Bororo seja inserido no seu grupo social e reforça, assim, sua identidade étnica.

As normas culturais tradicionais que orientam a realização das danças indicam o momento, os atores, os cenários e os adornos, bem como, o âmbito em que elas serão executadas. Nesta direção, regras tradicionais opõem as danças festivas às representações fúnebres, porque não se pode entoar um canto festivo no funeral e nem vice-versa. Exceto em casos nos quais o chefe autoriza, então ocorre uma adaptação dos cantos, isto é, o *Roia epa*

canta partes das estrofes iniciais, do meio e das finais, porém nunca o canto completo. (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2012).

Contudo, o processo de intelectualização que envolveu a história do povo Bororo da aldeia Meruri permitiu a incorporação e o uso da razão instrumental em suas ações. Neste sentido, as representações da etnia Bororo, na contemporaneidade brasileira são (re)significadas de acordo com a finalidade de sua execução em diferentes contextos. Por exemplo, *Toro* é uma dança que se constitui como patrimônio do clã *Kie* e *Kaiwô* é uma representação pertencente ao clã *Paiwoe* que são realizadas durante os rituais funerários, mas que vêm sendo adaptadas, juntamente com os cantos que as acompanham, para serem vivenciadas em eventos festivos dentro e fora da aldeia.

A dança *Jure* é realizada em diferentes momentos festivos, tal como na celebração ao “Dia do Índio”, em rituais cristãos e rituais tradicionais na aldeia e, também em eventos interétnicos fora dela como uma estratégia de mediação política entre os Bororo de Meruri e destes com não-índios em outros contextos. Por conseguinte, a dança como prática social expressa os sentidos e os significados das relações cotidianas que forjam a corporalidade e evocam a identidade dos indígenas. Sendo assim, por meio do processo ritual que estruturam as danças é possível compreender os sentidos e os significados que estas práticas corporais assumem tendo como base o contexto contemporâneo que envolve os indígenas da aldeia Meruri.

### **3.1 A ornamentação dos corpos e a evocação da identidade Bororo nos rituais**

As danças Bororo são ações sociais que se podem distinguir aspectos técnicos, simbólicos e estéticos. Com essa compreensão, as danças da etnia Bororo possuem técnicas corporais (MAUSS, 2001), pois nelas são executados gestos criados e recriados culturalmente. Logo, estes gestos técnicos executados nas danças, não possuem um fim em si mesmo. São ações ritualizadas, isto é, representam as crenças, os valores, a história e as relações sociais de um grupo étnico. Ainda assim,

uma dança ritual pode ser executada com maior ou menor habilidade: tanto um dançarino hábil como um inábil podem executar de modo válido o rito, mas a habilidade de um e a inabilidade de outro serão julgadas do ponto de vista artístico. Assim pode se enxergar a arte no desempenho dos ritos (MELATTI, 1986, p. 162).

Por conseguinte, a dança técnica, ritual e artística é um sistemas de signos que expressa “ideias subjacentes a campos e domínios sociais, religiosos e cónitos de modo geral. [...] é mais um meio de compreender alguns elementos da dinâmica geral da experiência humana” (ALMEIDA, 2012, p. 420-421). Ao dançarem os indígenas representam a realidade por meio da linguagem corporal. Para tanto, os preparam de acordo com a formalidade exigida pela cerimônia. Os ornamentos, assim como as demais insígnias utilizadas durante as danças, expressam a mitologia deste povo, composta por elementos naturais e pelos feitos dos grandes chefes do passado. Essa simbologia identifica o indivíduo em relação à posição social clânica de cada chefe ancestral representada pelo ornamento que ostenta durante as cerimônias.

A produção do cenário, dos adornos e dos corpos dos sujeitos envolvidos na realização das danças Bororo consomem tempo e recursos financeiros para a aquisição dos materiais (penas, algodão, madeiras e folhas de palmeiras) e para confecção dos adornos utilizados nos ritos. Na atualidade para prepararem o cenário, os indígenas de Meruri despendem sua força de trabalho, mas o processo ritual requer, também, as máquinas e as ferramentas que pertencem aos salesianos para limpeza do pátio (*Bororo*), bem como para a coleta de matérias-primas na mata desta TI, entre eles: os alimentos (milho, leite, carnes ou peixes); a resina (*Kidoguru*) que é misturada ao pó de carvão (*Irogodu*), o urucu (*Nonogo*) e as penugens brancas de aves, patos ou mutum (*Akiri*) para pintura corporal.

Os índios da etnia Bororo possuem inúmeros adornos corporais, entendidos aqui como bens culturais de natureza material e que são utilizados durante as representações. Destacam-se os ornamentos de cabeça, os *Pariko*, uma espécie de cocar semi-circular de penas de arara; é levado sobre a fronte. *Kurugugwa* ou *kurugugoe* e *iaga*, três arcos de madeira em que se prendem penas timoneiras de gavião (COLBACCHINI e ALBISETTI, 1942, p. 64). Estes se unem ao *Boe etao kajejewu* (coroas), *Koe* (colares), *Akigu* (enfeites de fios de algodão), *Boe ekajejewu* (tangas, saias, cintos e faixas), *Boe ekena kajejewu* (braceletes), *Ebukejéwu* (viseiras), *Boe ewiadawu* (brincos), *Boe enogwadawu* (pequenos pedaços de ossos ou de

madeira que são colocados nos furos realizados no lábio inferior) e *Boe ekeno tadawu* (hastes de madeira postas na perfuração do septo nasal), entre outros que compõem o acervo de bens culturais. Estes adornos corporais são específicos de cada clã, possuindo, contudo, especificidades que remetem aos seus heróis míticos.

Dizem os *boróros* que, antes de *Baitogogo*, os *orarimogodogue* não furavam os lábios e nem traziam o *ba*; não conheciam os enfeites que usam atualmente, não se pintavam com urucú. Alguns ornamentos foram inventados e usados pelos dois heróis nacionais: *Bakororo* e *Itubori*. Mas *Baitogogo* e os índios que o seguiram ao país por ele descoberto, foram inventores da maior parte dos ornamentos que, por tradição, ainda são conservados em uso (COLBACCHINI e ALBISETTI, 1942, p. 62).

Os adornos Bororo, em sua maior parte, são confeccionados com partes dos animais que são totens clânicos, ou seja, suas penas, garras, unhas e as suas formas. No passado, as aves não eram caçadas com o intuito de adquirirem somente as penas para a confecção dos adornos, elas também eram criadas e, caso fossem mortas, a carne servia como alimento. Este costume mudou, pois, para manter o equilíbrio ecológico e evitar o comércio de animais silvestres, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – IBAMA impôs restrições sobre a produção das artes plumárias que compõem o acervo de bens culturais do povo Bororo. (Ref. Diário de Campo, Meruri 2012).

Contudo, estes ornamentos não são mais produzidos no cotidiano da aldeia Meruri. Então, para a vivência de seus rituais, dentro ou fora da aldeia, os Bororo de Meruri utilizam os adornos de propriedade dos missionários salesianos que ficam guardados no Centro de Cultura Pe. Rodolpho Lunkenbein. Os adornos foram fabricados em oficinas que recebem recurso de instituições religiosas da Itália e ficam expostos em cestos de palha tradicionais da cultura Bororo, em partes determinadas que representam os oito clãs da etnia Bororo (CARVALHO, 2006). De lá, são levados às cerimônias por dois anciãos que cuidam do acervo do “museu”, após o seu uso nas danças, os adornos devem ser devolvidos e alocados em seus respectivos locais.

O adorno que ainda é produzido a cada ritual é o *Toro*<sup>71</sup>. “Trata-se do traje cerimonial. Esses ornamentos são sagrados em razão do seu uso, é proibido utilizá-los nas relações profanas” (DURKHEIM, 1989, p. 370-1). Como parte dos rituais observados, um grupo de indígenas se dividiu no processo de produção deste ornamento que envolveu a coleta dos brotos de Buriti na mata próxima à aldeia, seu transporte, a preparação da palha, a feitura da base e a amarração das palhas na base da saia. Para a coleta do broto e seu transporte até a aldeia, os indígenas utilizaram o trator da comunidade ou o caminhão e as ferramentas cedidos pela missão salesiana. Homens e crianças, em seu processo de aprendizado, deixaram a aldeia nestes veículos em direção aos locais que concentram pés de Buriti. Dois são os locais de preferência dos Bororo, o primeiro está localizado cerca de 3 quilômetros após o rio Barreiro. O outro fica distante aproximadamente 10 km da aldeia Meruri, próximo à aldeia Garças. Nestes locais, os indígenas entraram na mata e, olhando para o topo das árvores, procuraram os brotos. Ao encontra-los, um indígena subiu até o topo, munido de um facão e retirou o broto, lançando-o ao solo. Retirado o número necessário de brotos, estes foram colocados nos veículos e transportados até a aldeia.

Na aldeia, enquanto alguns iniciavam a fabricação com a separação dos brotos, outros traçavam três folhas a fim de elaborarem a base da saia onde as outras folhas devem ser amarradas. Outros indígenas separavam as folhas e retiravam a “seda”, a camada mais delgada da palha. Em seguida retiravam o “talo”, isto é, a parte mais rígida das folhas e preparavam-nas para a amarração na base. Há variações na maneira de atar o nó da amarração. Em uma delas, a folha foi apoiada na base do ornamento acerca de 10 cm de uma de suas extremidades, juntou-se as duas partes e com a fibra da folha são dados três nós. Na outra, a própria folha foi atada à base com nós. Este processo foi repetido folha por folha até que fosse preenchida toda a base da saia. A produção de cada ornamento teve a duração de 30 a 60 minutos, dependendo do tamanho da saia e da habilidade do indígena.

Observou-se que na produção do *Toro*, cada etapa desta exigiu diferentes conhecimentos, técnicas corporais, isto é, distintas maneiras tradicionais de uso dos corpos (MAUSS, 2003) tanto para a coleta do broto no cerrado quanto para preparação e amarração

---

<sup>71</sup> Saia típica da cultura Bororo feita de broto de babaçu utilizada em rituais sagrados (OCHOA CAMARGO, 2005, p. 293). Na ocasião observada, o *Toro* foi confeccionado com broto de buriti, palmeira típica da região.

da folha. O conhecimento e o uso destas técnicas e de outras observadas nas práticas corporais, proporcionaram um sentimento de pertencimento aos indivíduos desta etnia ao serem compartilhadas e apreendidas em processos rituais. Este sentimento refere-se a uma comunhão “de indivíduos iguais que se submetem em conjunto à autoridade geral dos anciãos rituais” (TURNER, 1974, p. 119). É o que o autor conceitua como “*communitas*”, ou seja, uma modalidade de relação social na qual os indivíduos não se apresentam de acordo com sua posição social, mas sim aquelas nas quais as diferentes identidades humanas se confrontam diretamente. Todavia, os rituais Bororo estimulam também o comércio de elementos tradicionais entre os moradores da aldeia Meruri. Alguns vendem linhas, nylon, urucu, tinta e *badugo* (cera) que servem para o fabrico das peças e para as pinturas corporais que os indígenas fazem nos dias dos rituais.

As primeiras ações a serem realizadas nos corpos dos Bororo para a realização das danças provocam alterações transitórias que marcam o corpo momentaneamente, tais como a retirada dos cílios e das sobrancelhas e os cortes de cabelo. Em todas as ações rituais os homens e as mulheres pintam as faces e os corpos. “A pintura de corpo pode ser feita com ajuda de mãos e dedos; os traços mais finos se fazem com pequenos estiletes de palha ou madeira. É comum a utilização de carimbos, tal como um coco babaçu cortado ao meio, o que produz um círculo que inclui quatro círculos menores” (MELATTI, 1986, p. 165).

As mulheres são as responsáveis pela tarefa de pintar os corpos dos dançarinos e das dançarinas. Inicialmente elas preparam o urucu, misturando-o com óleo para deixá-lo pastoso. Com as mãos completamente tomadas pelo urucu, passam-nas por todo o corpo dos homens, até que estejam bem untados. Em seguida, com uma fina haste de madeira, passam o *kidoguru* sobre o rosto de acordo com as pinturas faciais do clã do indivíduo. Para tanto, as mulheres de Meruri utilizam como apoio, as imagens contidas na Enciclopédia Bororo e em um arquivo de pinturas faciais Bororo que possuem os desenhos de cada clã e que fazem parte do acervo do Centro de Cultura.

As pinturas faciais cujos traços atravessam horizontalmente a face podem ser utilizadas cotidianamente, outras somente em rituais funerários. “A pintura do rosto tem três finalidades distintas: ornamentação; tratamento de alguma moléstia ou dor; preventivo mágico contra malefícios. [...] A pintura quando feita para fins ornamentais é privativa de determinados clãs;

nos outros casos pode ser usada por todos” (ALBISETTI e VENTURELLI, 1962, p. 298). A pintura da face é um meio de estabelecer proteção contra a ação dos *Aroe* que são convidados nos rituais. Portanto, têm propósitos que vão além da materialidade.

Entende-se, contudo, que as danças são jogos de representações realizados de acordo com normas culturais. A simbologia expressa pelos movimentos, pelas alterações provocadas nos corpos, pelas pinturas faciais e pelos adornos clânicos, remetem à mitologia e à história desta etnia. Todavia, na contemporaneidade, concepções estéticas que definem a produção cultural dos grupos indígenas estão vinculadas a um contexto de transformação social decorrente das relações interétnicas. Estas ações assumem diferentes sentidos e significados, quando realizadas em contextos interétnicos específicos, tanto na aldeia Meruri, quanto fora dela, como por exemplo, nos Jogos dos Povos Indígenas. As danças devem ser compreendidas como “uma legítima expressão estética de povos que vivem em um mundo em constante mudança e que, por seu intermédio, integram as marcas do impacto sofrido e projetam uma imagem étnica que busca nas manifestações artísticas uma dimensão política de resistência cultural” (ALMEIDA, 2012, p. 430).

### **3.2 As danças Bororo na aldeia Meruri**

#### **3.2.1 Nos rituais festivos**

O povo Bororo, tradicionalmente, realiza festejos para comemorarem colheitas, pescarias e caçadas coletivas. Na aldeia Meruri, outras festividades vêm sendo vivenciadas por este grupo, tais como a festa em comemoração ao “Dia do Índio” que é realizada anualmente e se constitui como uma “tradição inventada” (HOBSBAWM e RANGER, 1977). Neste tempo-espaço cerimonial, diferentes práticas são realizadas com vistas a apregoar valores e normas comportamentais que dão continuidade ao passado deste povo. Destarte, os eventos especiais que ocorrem na aldeia envolvem atores sociais com diferentes interesses que vivenciam práticas corporais tradicionais e modernas. Observa-se que nestas ocasiões sociais,

o jogo, a dança e as cerimônias ritualísticas se constituem como momentos de festividades. Esses “momentos” agregam diferentes pessoas, não-índios convidados e envolvidos com a própria comunidade, ou bororo de outras aldeias que participam direta ou indiretamente dessas práticas corporais e desempenham papéis sociais significativos para a cultura e estrutura Bororo, num processo de mediações interculturais (GRANDO, 2004, p. 19).

Os professores da escola indígena da aldeia Meruri são os organizadores de uma série de atividades esportivas e culturais que compõem as festas na comunidade. Em 2011, durante a semana pedagógica, esses atores sociais elaboraram uma programação de eventos e datas cívicas do ano em questão. Com o intuito de comemorar o “Dia do Índio”, os professores em parceria com o vice-cacique e com os missionários salesianos realizaram uma festividade no dia 19 de abril. Para concretizar a realização deste ritual festivo, foram realizadas no *Baito*, reuniões com a comunidade. Na reunião observada, o cacique estava fora da aldeia tratando de questões da saúde e não pode participar, no entanto, notou-se a presença de todos os professores, de anciãos e de jovens da comunidade (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2011).

Os professores conduziram a reunião e iniciaram comentando sobre o respeito ao que é sagrado em sua cultura, por exemplo, sentar-se no local determinado à sua metade dentro do *Baito*. Um dos professores falou da intenção de realizar uma cerimônia “bonita” para as crianças e apontou as práticas corporais que seriam vivenciadas no dia do festejo. Os meninos, menores de 10 anos de idade, iriam praticar a flechada (arco-e-flecha), as meninas e mulheres jogariam voleibol e todos poderiam participar do jogo da onça (*Adugo*<sup>72</sup>) e de dança *Jure*<sup>73</sup>. Para tanto foi exigido o envolvimento da comunidade, pois, havia a necessidade de preparar o traje cerimonial (*Toro*) para a dança e os arcos e as flechas para a flechada. No final da reunião novamente o professor argumentou da importância do evento para unir a comunidade. A Festividade foi confirmada, então, no dia seguinte foi necessário preparar os locais de realização das atividades: o campo para a flechada; quadra de esportes para o vôlei, o *Baito* para o *Adugo* e o *Bororo* para a dança *Jure*. Para a limpeza do Bororo, crianças, jovens e

---

<sup>72</sup> OCHOA CAMARGO, 2005, p. 19.

<sup>73</sup> Sucuri (OCHOA CAMARGO, 2005, p. 177).

adultos se revezaram na tarefa de retirar os restos da capina feita com o trator da missão (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2011).

A competição de arco-e-flecha (*Boeíga e Tugo*), uma arma tradicional do povo Bororo, promoveu o envolvimento de crianças, jovens e adultos dias antes de sua realização. O arco possui entre 1,5 metros a 1,8 metros de comprimento com as extremidades pontiagudas. A parte externa do corpo do arco é aplanada, já a parte interna é curva. Para construí-lo, os indígenas utilizam facas e pedras que servem para molda-los e poli-los. A corda, tradicionalmente, é feita de fibras da folha da palmeira Tucum. Trata-se da união de duas cordas que são torcidas, primeiramente separadas e depois juntas. Esta corda é “amarrada no arco de tal modo que o deixe sempre reto” (COLBACCHINI e ALBISETTI, 1942, p. 70). Na cultura Bororo, os arcos podem ser divididos em três categorias: “*boeíga* (arco viril de uso cotidiano sem nenhum adorno); *boeíga o-iagaréu* (arco viril abundantemente ornado que poderíamos denominar festivo, embora usado em qualquer ocasião mesmo durante as caçadas e; *boegára* (arco infantil de pequenas proporções)” (ALBISETTI e VENTURELLI, 1962, p. 483). Como não havia tempo hábil para executar todo o processo de produção do arco, os Bororo utilizaram arcos de propriedade particular cujos donos os cederam às crianças.

A produção das flechas agrupou homens de diferentes idades que se empenharam em fabricar um artefato de boa qualidade. As flechas têm entre 1,2 metros e 1,8 metros de comprimento e contém três partes: “princípio”, “coisa do meio” e “extremidade” e “se dividem em duas categorias: as flechas comuns e as religiosas” (COLBACCHINI e ALBISETTI, 1942, p. 71). O processo de produção tem duração de dois dias. No primeiro dia, os rapazes procuram a matéria prima na mata que circunda a aldeia. *Butuie* (taquara dos brejos), penas e *kidoguru* (resina) são recolhidos e acumulados para a confecção. Durante a noite, os jovens e as crianças selecionam as melhores partes de *Butuie* e as cortam, com o auxílio de facas, em tamanhos de aproximadamente 1 metro de comprimento. Sentados à beira de uma fogueira, colocam as taquaras cortadas sobre o fogo e com movimentos para frente e para trás as esquentam, para em seguida, dar-lhes forma reta.

No dia seguinte, os rapazes iniciam a preparação das penas. Inicialmente, escolhem aquelas que são de araras, por serem consideradas as que proporcionam maior estabilidade ao artefato, em seguida, optam pelas de outras aves e que estão sem afarias. Com uma pequena

faca, as penas são cortadas em sua base e, no sentido longitudinal, na seção mediana. Cuidadosamente, passam as penas entre os dedos polegar e indicador para corrigir a falhas. Com uma linha de costura, fixam duas penas em uma das extremidades dos talos de taquara. Nesta extremidade, com uma faca, abre-se um semicírculo que será utilizado para posicionar a flecha no arco. Para finalizar o fabrico, na extremidade oposta à colocação das penas é feito uma ponta com a faca ou coloca-se um pedaço de metal que é fixado com linha e *kidoguru*. Durante o processo de fabricação das flechas, os anciãos observavam os jovens, fornecendo-lhes informações sobre os procedimentos que deveriam tomar (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2011).

Os pais ou padrinhos deveriam também confeccionar o *Toro* em sua residência, mas também teriam a opção de fazê-los na escola, com o auxílio do vice-cacique que já havia mobilizado três índios para coletar brotos de Buriti na mata. Os missionários salesianos que apoiaram o evento cederam os facões para a coleta e o caminhão para o transporte dos índios e dos brotos. Durante a reunião no *Baito*, um líder cultural havia alertado sobre a presença do cacique da aldeia Garças no dia da festa e que não aprovava a utilização do *Toro* em festividades, pois este era um traje do funeral e deveria ser queimado naquele ritual. Um dos professores indígenas comentou que quando era criança já se dançava com o *Toro* e que todos gostam, pois ficam mais “bonitos”. Decidiu-se continuar a dançar com *Toro*, já que, segundo este professor, os Bororo de Meruri há décadas vêm dançando *Jure*, uma dança festiva, com o traje cerimonial do ritual funerário. (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2011).

Na manhã do dia 19 de abril de 2011, dia do evento, o sistema de comunicação da aldeia deu o aviso sobre os procedimentos que deveriam ser seguidos para as festividades do “Dia do Índio”. Todos deveriam comparecer ao *Baito* para serem encaminhados aos locais das atividades. A primeira a ser iniciada foi a flechada no campo de futebol. Dois professores fizeram as inscrições das crianças e as separaram em duas categorias de idade, menores e maiores de 10 anos. As crianças se posicionaram, uma ao lado da outra em frente ao alvo, enquanto um indígena demarcava a distância do alvo, um tronco de bananeira pendurado entre duas madeiras ficadas no solo.

Neste local, a uma distância de aproximadamente 15 metros, os meninos foram instruídos pelos professores. Cada indígena tinha direito a possuir quatro flechas que seriam

atiradas por rodadas. A cada rodada era realizada a contagem da pontuação, isto é, das flechas que ficaram presas à bananeira. Os próprios arqueiros indicavam qual eram suas flechas e, assim, as recolhiam dirigindo-se para o outro lado do alvo, onde aguardavam o início da próxima bateria de flechadas. Após oito baterias, aqueles que acertaram três ou mais vezes o alvo foram classificados para a fase final. A partir de então três baterias de quatro flechadas foram realizadas até ser conhecido um vencedor.

Um indígena que assistia à competição relatou que a flechada só é praticada em Meruri nesta data em que se comemora o “Dia do Índio” e que não é mais utilizada em pescarias e nem em outras atividades tradicionais nesta aldeia (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2011). Observa-se, contudo, que esta ocasião social realizada anualmente, contribui para que os Bororo de Meruri mantenham conhecimentos, técnicas, valores e comportamentos tradicionais. Pois, notou-se que a prática proporciona o envolvimento de diferentes atores sociais para a fabricação dos instrumentos e, também que nos dias após a competição, as crianças e os jovens continuaram a utilizar o arco e as flechas em suas brincadeiras cotidianas. Os meninos, em diferentes locais na aldeia, se reuniram para flechar.

Os Bororo de Meruri, no processo de interação interétnica, se apropriaram de práticas sociais que são vivenciadas no cotidiano da comunidade. O vôlei é esporte de origem norte-americana que também é praticado na aldeia, portanto, trata-se de uma prática moderna que foi apropriada pelos Bororo de Meruri. Esta prática corporal continuou a ser assimilada por este grupo, devido à presença de um seminarista salesiano que a ensinara. Na festividade do “Dia do Índio” em Meruri, as mulheres disputaram partidas de vôlei na quadra de esportes. Naquela oportunidade, mulheres de todas as idades formaram as equipes que eram compostas por seis jogadores pertencentes à mesma metade (*Tugaregue e Ecerae*). As partidas eram de um set de 25 pontos sendo que no décimo segundo ponto havia a troca de quadras entre as equipes. Houve a flexibilidade na exigência de algumas regras, tais como condução e toques duplos. As partidas proporcionaram divertimento e ao final quem assistia aplaudia as jogadoras que jogaram com os rostos pintados de acordo com cada clã. Sendo o árbitro, um missionário salesiano praticante deste esporte. Ressalta-se que esta prática de origem moderna contribuiu para promover uma integração entre os membros das duas metades, pois, assim como ocorre no ritual do *Mano*, as metades disputaram entre si e celebraram juntas no final.

O jogo da onça (*Adugo*) é um jogo de tabuleiro que simula a caçada de uma onça. Neste jogo, dois jogadores participam da atividade sendo que um é responsável por movimentar a onça e o outro quatorze cachorros. O objetivo do jogador que movimenta os cachorros é conseguir encurralar a onça em uma determinada parte do tabuleiro para sagrar-se o vencedor. Já, o jogador que movimenta a onça tem como meta capturar cinco cachorros, saltando sobre eles e posicionando-se sobre pontos determinados no tabuleiro para vencer a disputa. A onça é um animal sagrado para este povo. Trata-se de um animal que fornece prestígio ao caçador quando este o oferece à família do finado como vingança de sua morte na cerimônia ritual “*Adugo Mori*” (OCHOA CAMARGO, 2010, p. 128).

Após a realização da flechada, do vôlei e do jogo da onça, as crianças participaram da dança *Jure* que foi conduzida por um professor que fez o papel de *Roia epa* e que se prepara para ser considerado *bapo rugo*, isto é, a pessoa que obtém autoridade para poder tocar o pequeno maracá. Neste caso, em particular o professor utilizou um *bapo kurireu* e um *bapo rogu* como aprendizado. Crianças menores de 12 anos foram os dançarinos nesta ocasião social. Os meninos vestiram o *Toro* e pintaram seus corpos e suas faces. Dois deles promoveram a retirada dos pelos dos cílios e das sobrancelhas. As meninas, também com os rostos pintados, usaram *Boe ekajewu* (tangas de penas) e *Boe ekena kajewu* (braceletes) para participarem da performance cultural que homenageava os povos indígenas no Brasil. No final da tarde, as pessoas da comunidade, entre eles os missionários salesianos e o cacique da aldeia Garças se aproximaram do espaço ritual e se acomodaram às margens do *Bororo*.

Vinte meninos receberam orientações dos anciãos dentro do *Baito* e foram posicionadas de acordo com o tamanho, sendo que os maiores ficaram à frente da coluna. Nesta ordem, aguardam o início da dança. O chefe de canto, após informar os passos que os meninos deveriam seguir, se retirou do *Baito*, dirigindo-se ao centro do *Bororo*. Lá, ele iniciou o canto e o toque dos chocalhos, então, os meninos deixaram o interior da casa central pela porta norte e adentram ao *Pátio*, onde iniciaram a dança. Durante a prática, os anciãos que assistiam à apresentação orientaram os meninos como era “fazer bonito”, isto é, fazer como Bororo. Após a primeira volta no espaço ritual, as meninas entraram na coluna alternando-se entre os meninos. Após algumas voltas, outros meninos e meninas que assistiam também ocupam lugares na dança, somando 34 crianças Bororo.

Após quinze minutos de dança, o cacique da aldeia Garças do clã *Paiwoe* e que é um chefe cultural respeitado por todos da TI Meruri pediu para conduzir o canto. Então, recebeu os chocalhos do professor e começou a toca-los e cantar. O chefe realizou movimentos com o corpo orientando o comportamento das crianças que em um ambiente festivo contribuiu para a construção de sua identidade Bororo. O cacique devolveu os chocalhos ao professor orientando como o chefe de canto deveria proceder. Ao final, o professor e o cacique se posicionam no centro do *Bororo* onde foram rodeados pelas crianças que encerraram a dança e foram aplaudidas pelo público.

Após a realização da dança, o cacique da aldeia Garças afirmou que o evento foi muito importante e que ele gostava de ver assim, por isso que ele entrou na dança. Segundo o chefe cultural, “a criança tem que acostumar, para falar, para fazer, para ouvir os espíritos”. (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2011). Este ritual festivo proporcionou, além do aprendizado, o estabelecimento de relações de reciprocidade entre as pessoas da comunidade. No final da tarde foi oferecido um jantar comunitário. A prefeitura em apoio ao “Dia do Índio” doou uma quantia que foi utilizada para a aquisição de um boi que serviu como alimento para a comunidade. Todas as famílias buscaram a refeição no antigo curral da aldeia e recolheram-se em suas casas. Observou-se que este acontecimento possuiu referência às grandes ceias coletivas ocorridas nas tradicionais festividades de colheita, pescaria e caçadas do passado.

No encerramento, o professor que conduziu a Dança pediu a palavra e ressaltou a participação do vice-cacique que tinha se empenhado para promover a festividade do “Dia do Índio” organizada pelos professores da escola. Agradeceu, também, aos apoiadores e passou a palavra. O vice-cacique comentou que não podiam deixar a cultura parada e que tinham que continuar realizando estes eventos. Enfatizou a importância de unir a comunidade de Meruri e promover o intercâmbio entre as aldeias Bororo, já que estavam presentes líderes de outras aldeias, tais como o cacique da aldeia Garças. O vice-cacique da aldeia Meruri finalizou afirmando que considera necessário respeitar a cultura e os chefes culturais do passado e do presente. O cacique de Garças, na língua Bororo, falou para todos. Ele disse que estava muito feliz, pois via a felicidade nas pessoas. Ressaltou que tudo ocorreu sem brigas e bebidas e que era assim que ele gostaria de ver. E, concluindo, falou que as crianças precisam destes eventos para aprenderem a sua cultura. (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2011). Entende-se que esta

atividade proporcionou relações entre o vice-cacique, os professores, os jovens, os adultos e as crianças da aldeia Meruri. Para poder praticar as pessoas da comunidade deveriam produzir, com a ajuda de seus familiares e dos líderes culturais que conhecia as técnicas de sua produção, os instrumentos e o traje cerimonial. Os participantes deveriam, também, ornamentar seus corpos com as pinturas e os adornos de seu clã.

Desse modo, assim como Grandó (2004, p. 263) observou, a dança *Jure*, bem com as práticas corporais realizadas neste cenário, possuem, entre outros, o sentido de educação do corpo indígena em um contexto interétnico. Entende-se que durante a dança, são expressas as histórias que permeiam as relações humanas e, ao dançar, constrói-se a identidade étnica. A dança representa, neste contexto, uma “prática educativa significativa para a transmissão de valores, de técnicas corporais e dos conhecimentos mitológicos que compõem os patrimônios clânicos e as relações entre os clãs na cosmologia Bororo” (GRANDÓ, 2005, p. 173). Portanto, os corpos dos indígenas que participam da dança, neste contexto, perfazem uma ação política de identidade, isto é, a dança é um meio para a *incorporação* de elementos que distinguem os Bororo de outros grupos sociais.

### **3.2.2 Nos rituais cristãos**

Devido à presença dos missionários salesianos no território Bororo onde se localiza a aldeia Meruri há mais de um século, nesta comunidade também são realizados periodicamente rituais cristãos, tais como: as missas semanais e anuais, tais como: a Missa do Lava Pés e a Missa em homenagem aos Mártires<sup>74</sup> de Meruri. E, também, são realizadas outras cerimônias que se referem à liturgia católica, tais como: a Encenação da Via Sacra, a Procissão de Ramos. Estes rituais são organizados pelos missionários salesianos que protagonizam as cerimônias e contam com a participação dos Bororo, sejam como expectadores ou como coadjuvantes. O público é formado em sua maior parte por mulheres e crianças, porém, são nessas ocasiões em que se percebe a presença dos anciãos da aldeia.

---

<sup>74</sup> Pe. Rodolfo e o Bororo Simão mortos em frente à Missão Salesiana por fazendeiros que invadiram Meruri em 1976 insatisfeitos com a demarcação desta Terra Indígena.

Inicialmente, realizados com o intuito de alterar as crenças Bororo e, por conseguinte apagar suas tradições, estes rituais passaram a assumir um caráter sincrético, após o Concílio Vaticano II. A partir de então, por meio deles são difundidos conhecimentos e valores referentes à moral cristã, mas relacionados aos bens culturais da cultura Bororo. Entende-se que se trata de uma estratégia que, por um lado, colabora para a valorização e a manutenção dos conhecimentos tradicionais e, por outro lado, contribui para sustentar a relação interétnica que os missionários salesianos mantêm com este povo. O sincretismo da religião cristã com a mitologia Bororo foi notado em diferentes ocasiões que envolveram diferentes elementos culturais, entre eles: a língua nativa, alimentos tradicionais, os adornos clânicos e seus corpos.

Aos domingos, habitualmente, ocorre a missa na capela da Missão Salesiana, sendo que, atualmente, a terceira cerimônia de cada mês é realizada na língua nativa. Segundo o padre que vive na aldeia, é uma forma de resgatar e valorizar a cultura que se firma por meio do uso da língua pelos Bororo (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2012). Nestas ocasiões, os religiosos entregam aos indígenas um livro de cantos e orações elaborado na língua nativa. O público acompanha a cerimônia lendo o livro e intervindo no momento apropriado, como foi observado na Missa dos Mártires de Meruri.

### **3.2.2.1 Missa dos Mártires de Meruri**

Anualmente, os missionários salesianos realizam uma cerimônia cristã em homenagem ao Pe. Rodolpho Lunkenbein e ao Simão *Koge Ekudugodu*, considerados mártires por morrerem em frente ao prédio da missão salesiana, defendendo o território Bororo da invasão dos fazendeiros. Este ritual, inicialmente, ocorria no ápice do morro Meruri – local sagrado para o povo Bororo – aos pés da imagem de Jesus Cristo que lá está encravada. No entanto, devido à idade dos padres que pregam a missa, esta cerimônia foi realizada em 2012, no cemitério da aldeia. Durante a realização da missa que foi celebrada na língua nativa, os missionários salesianos lembraram a história que se passou no dia 15 de julho de 1976, data do “martírio”. Explicam a importância deste feito que foi realizado no período de muitos conflitos e que culminou na demarcação da TI Meruri.

Um dia antes da missa, dois indígenas que prestam serviços para os missionários salesianos limpam o chão arenoso do cemitério. Os túmulos foram limpos e sobre eles ou, ao lado deles, foram depositadas flores. No dia do evento, às seis horas da manhã, os missionários salesianos iniciaram o percurso que os conduzia ao espaço ritual. Eles se concentram na frente da capela e, de lá, seguiram em sentido noroeste. Os religiosos foram acompanhados por professores e jovens universitários de instituições salesianas que estavam em visita à aldeia naquela oportunidade e, logo atrás deles, o cacique e um músico Bororo que atua durante os ritos cristãos. As pessoas da comunidade observaram da porta de suas residências e, ao perceber a movimentação se dirigiram ao cemitério.

Lá, sob uma cruz de aproximadamente oito metros de altura, encontravam-se quatro túmulos de missionário salesianos que viveram nesta aldeia. Ao oeste desta cruz, fica localizado o jazigo do Pe. Rodolpho Lunkenbein. Em frente a esta sepultura, o diretor da missão salesiana, o padre, o cacique e músico se posicionaram para proferirem às preces. Os presentes receberam o livro com as orações na língua nativa, então, se deu início às pregações. Sobre o túmulo do padre homenageado, foi colocado um ramalhete de flores, um crucifixo confeccionado com traços da cultura Bororo e um *pariko* do clã *Bokodori*. Os *pariko*, utilizados nos rituais Bororo representam o clã do finado. Neste ritual observa-se que o *pariko Bokodori* e o livro da missa em Bororo foram os elementos que estabeleceram o sincretismo entre a mitologia Bororo e a moral cristã.

### **3.2.2.2 Procissão de Ramos**

No dia 17 de abril de 2011, especialmente, ocorreu a Procissão de Ramos que abriu a Semana Santa entre os Cristãos. Ao amanhecer, os rapazes que haviam ido buscar as palhas no dia anterior, cavaram buracos para fincá-las no solo da aldeia, fazendo uma espécie de passarela por onde os fiéis caminhariam em direção à igreja. Após soar o terceiro toque de um sinal da igreja, cerca de cem moradores se dirigiram para uma residência ao sudoeste da aldeia. Lá, embaixo de uma árvore, o seminarista organizou os fiéis entregando-lhes os ramos e uma cartilha onde continha os cantos que seriam executados durante a procissão e a missa. Ensaíram rapidamente dois cantos, então, o Padre conduziu a primeira oração ali mesmo.

Abençoou os indígenas com água benta e deu início a caminhada. Todos com seus ramos, ornamentados no formato típico da celebração caminharam pela passarela feita com as folhas de palmeiras, e se encaminharam, cantando, para o interior da capela.

Ao adentrar no espaço religioso, observou-se o primeiro elemento do sincretismo. A imagem que aparece no painel do altar é de um Bororo com *Pariko Akurareu* de primazia clânica *Bokodori*, vestindo com o *Toro*, saia cerimonial desta etnia. O indígena da imagem está com as palmas das mãos e os peitos dos pés ensanguentados. Seus braços erguidos na altura do ombro representando uma santidade, tendo outros índios ajoelhados a sua frente no *Pao Muga* (Morada do Nosso Pai). Ao lado desta imagem, afixado à parede encontra-se um crucifixo com os dizeres *Mato Itae Imode Taro Rakado* (Venha a mim para fortalecer).

Após alguns cantos realizados na língua nativa. O Padre deu início à cerimônia relembando que se tratava de um ritual sagrado para os cristãos, semelhante ao ritual do funeral bororo, pois ambos celebram a morte e a vida (ressurreição), ou seja, o sofrimento e a renovação da vida e da esperança. Comentou que, assim como ocorreu com as pessoas que participaram de um ritual do funeral Bororo realizado há poucos dias na aldeia Gomes Carneiro e que voltaram felizes e mais unidas, aquele momento marcava o início de uma semana de paz e união na comunidade. O sentido de irmandade e fraternidade foi exaltado, estimulando os fiéis a participarem das festividades cristãs que iriam ocorrer durante a semana (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2011).

### **3.2.2.3 A Missa do Lava Pés**

Como parte da programação dos eventos cristãos que compõem a Semana Santa, no dia 21 de abril de 2011 foi realizada a Missa do Lava Pés. Para esta cerimônia, os missionários salesianos solicitaram a três anciãs que preparassem *amireu*<sup>75</sup>, um bolinho da fubá de arroz típico da cultura Bororo. Durante a preparação, elas comentaram que antigamente os homens saiam para pescar e as mulheres preparavam *amireu*. Quando eles retornavam, todos da comunidade comiam peixe cozido com este alimento. O bolo foi incorporado à Missa do Lava Pés, em substituição à hóstia que seria entregue no momento da comunhão.

---

<sup>75</sup> Designação genérica dos bolos feitos de substâncias apiloadas (OCHOA CAMARGO, 2005, p. 36).

À noite ocorreu o rito. A igreja estava com todos os lugares ocupados e havia pessoas do lado de fora da capela. Novamente, o sincretismo se apresentou em elementos da cultura Bororo que foram inseridos na liturgia cristã. Crianças utilizando *Toro* e *Pariko* de seus clãs entraram na igreja representando os coroinhas do Padre. Mais uma vez o líder ritual mencionou a relação da Semana Santa com morte e ressurreição de Cristo e o Funeral Bororo. Falou que ambos ensinam as crianças a se comportarem de maneira séria diante de situações sagradas. Falou do sacrifício de Jesus Cristo e de sua humilhação ao lavar os pés de seus apóstolos e pediu que todos, na Sexta-Feira Santa, fizessem algum tipo de sacrifício. Lembrou o sacrifício do Padre Rodolfo que deu sua vida pelo povo Bororo, enfatizando a solidariedade.

Antes de encerrar a cerimônia marcada por cantos e passagens bíblicas, o Padre pediu que entrassem no recinto com o *amireu*. Falou que Cristo pediu aos seus seguidores que bebessem de seu sangue e começassem de sua carne, representados pelo vinho e pela hóstia, neste caso, pelo *amireu*. As pessoas se levantaram e formaram uma fila para receber o bolo. Ao som de uma música religiosa cantada em língua nativa, foi oferecido *amireu*, primeiro para as crianças, depois para as mulheres e, na sequência, para os homens. O padre, seguido pelos meninos, saiu da capela e se dirigiu a uma sala ao lado, realizando a transcurso. Nesta sala, os religiosos realizaram uma vigília onde passaram a noite rezando e recebendo pessoas da comunidade para orarem, como forma de sacrifício.

#### **3.2.2.4 Encenação da Via Sacra**

No dia 22 de abril de 2011, foi realizada a encenação da Via Sacra na praça dos mártires, em frente à missão salesiana na aldeia Meruri. Este evento foi idealizado e organizado pelo seminarista que estava na aldeia Meruri, pouco mais de dois meses. Durante este tempo, ele promoveu reuniões com a comunidade com o intuito de produzir o espetáculo. Para a realização da representação da saga vivida por Jesus Cristo na Via Crucis, o missionário salesiano contou com o auxílio de um grupo de indígenas que participavam da Associação de Jovens Salesianos – AJS ou das ações desenvolvidas pela Igreja. Cada indígena tinha seu papel definido e atuou em determinados locais do grande cenário que foi construído na área da missão em Meruri e que simulava o trajeto do Pretório de Pilatos até o Monte Calvário.

No dia da encenação os voluntários indígenas se mobilizam para a preparação da peça logo ao amanhecer. Todos se reuniram no prédio da missão e dividiram as funções, liderados pelo seminarista que contou com o apoio do vice-cacique. Duas jovens fizeram a limpeza do gramado, enquanto as anciãs pintavam em tecido, um painel que simbolizava a entrada do Pretório. Os rapazes carregaram e posicionaram grandes mesas, bem como três cruzes de madeira que constituíam o cenário. Enquanto isso, os adultos instalavam o simples sistema de luz e testavam as tochas adquiridas pelos missionários salesianos que seriam acessas à noite durante a apresentação. Neste momento, as crianças acompanhavam as ações dos adultos e ao observar, assimilavam conhecimentos referentes a este ritual cristão.

Ao anoitecer, os indígenas que atuaram na encenação produziram e vestiram o figurino feito de TNT<sup>76</sup>. Em duas salas da escola indígena, homens e mulheres se dividiram para os ajustes finais. Neste ínterim, a comunidade caminhava em direção ao prédio da missão e ocupava os lugares que haviam sido delimitados instantes atrás. Quando todos assumiram suas posições deu-se início a peça. O roteiro incluiu o nascimento do menino Jesus e a Santa Ceia e prosseguiu com a sequência normatizada pelo Vaticano. Jesus é capturado e conduzido pelo exército até Pilatos que o condena à morte. Jesus recebe chibatadas, a coroa de espinhos e é obrigado a carregar a própria cruz às costas. Ao seguir o caminho da cruz, caiu ao chão pela primeira vez, local onde encontrou a sua Mãe. Simão Cirineu ajudou Jesus e, Verônica, limpou-lhe o rosto. Jesus continuou a carregar a pesada cruz até que caiu pela segunda vez e encontrou as mulheres de Jerusalém. Mais uma queda, então Jesus foi despojado de suas vestes e pregado na cruz onde morreu. O corpo de Cristo é retirado da cruz e enterrado.

Pela tradição cristã, Jesus Cristo ressuscitou três dias depois, no domingo de Páscoa. Nesta representação, Cristo, após uma vigília de seus fiéis, ressuscitou, no entanto, no corpo de um Bororo. O ator surgiu com o *Pariko* do clã *Bokodori*, com um *Boe ekena kajejewu* em cada um dos braços e utilizando o *Toro*, isto é, a saia ritual da etnia Bororo. Nesta cerimônia, o elemento sincrético são os adornos corporais e, principalmente o corpo que recebe a significação da moral cristã por ser o meio em que Jesus Cristo ressuscitou nesta encenação.

---

<sup>76</sup> “Tecido não tecido”.

### 3.2.2.5 Jornada Mundial da Juventude – Chegada da Cruz

Em 2012, a aldeia Meruri fez parte do trajeto percorrido na XXVII Jornada Mundial da Juventude cujo tema foi “Alegrai-vos sempre no Senhor!”<sup>77</sup>. Trata-se de um complexo ritual que objetiva visitar as missões salesianas, assim como transmitir a moral cristã aos jovens. O processo ritual, neste ano, incluiu peregrinações e visitas às diferentes comunidades, percorrendo um caminho que tem como destino a cidade do Rio de Janeiro, local do encontro de jovens católicos de todos os continentes no ano seguinte.

A aldeia Meruri foi um dos pontos de parada da Cruz que foi entregue, em 1984, pelo papa João Paulo II aos jovens do Centro Juvenil Internacional São Lourenço em Roma para que a levassem pelo mundo. A Cruz é feita de madeira e possui cerca de quatro metros de comprimento. Em 2003, o Papa doou aos jovens o Ícone de Nossa Senhora, um segundo símbolo cristão que acompanha a Cruz na Jornada Mundial da Juventude.

A passagem dos símbolos cristãos criou uma expectativa nas pessoas da comunidade. No dia anterior a chegada dos símbolos, indígenas que trabalham na missão salesiana iniciaram os preparativos para a cerimônia coletando *Butuie* “taquara dos brejos” para a confecção de bandeirolas. Os professores cederam uma resma de papel e cola, completando o material necessário para a fabricação do instrumento que foi realizada durante a noite. Pela manhã, os indígenas se dirigiram à casa de uma anciã na parte sudoeste da aldeia, local onde receberam a Cruz e o Ícone. Enquanto isto, dois índios que gerenciam o acervo do Centro de Cultura, selecionaram as peças que seriam utilizadas e as transportaram até a casa onde estavam cerca de 30 indígenas. Neste local, encontravam-se anciãos, adultos, jovens e crianças que se auxiliaram na pintura e ornamentação dos corpos. Os professores e estudantes universitários que chegaram antes dos símbolos se aproximaram dos indígenas e participam da preparação.

Quando todos estavam pintados e vestidos com o traje cerimonial, dois anciãos orientaram a posição que os indígenas deveriam assumir. Cinco homens, entre eles o cacique que estava usando *ebukejewu* (viseira de penas), ficaram enfileirados de um lado ao outro da rua que dá acesso à aldeia. Atrás deles, formaram-se quatro colunas com aproximadamente

---

<sup>77</sup> [http://www.vatican.va/gmg/documents/gmg\\_2012\\_po.html](http://www.vatican.va/gmg/documents/gmg_2012_po.html). Acessado em: 18 de janeiro de 2013.

cinco mulheres (jovens e adultas), seguidas por duas colunas com cinco rapazes. Neste momento, o veículo que trazia os símbolos cristãos chegou à aldeia. Os Bororo, então, recebem a Cruz e o Ícone das mãos de religiosos que acompanharam o transporte até a missão.

À frente, foram quatro homens carregando sobre os ombros, a Cruz e, logo atrás, lado a lado, o cacique e o padre. Oito mulheres conduziram o Ícone de Nossa Senhora, sendo seguidas por dez rapazes em duas colunas. Após cerca de 200 metros de caminhada, o grupo que conduziu os símbolos encontrou com os missionários salesianos, com os universitários e com o restante da comunidade que agitava as bandeirolas. Neste percurso, os universitários e uma emissora de televisão local registravam as cenas. Neste instante, o padre que acompanhava o cacique passou à frente da Cruz e foi recebido pelos missionários. Todos, então, se dirigiram até a praça dos mártires em frente ao prédio da missão.

Neste espaço ritual, o cacique tomou à frente e, ao toque de dois *bapo kurireu*, orientou o grupo de indígenas como deveriam posicionar seus corpos. Duas filas de rapazes foram criando um caminho para a passagem dos símbolos e sua colocação nos locais apropriados. Ao lado dos símbolos, foi colocada uma mesa com a bíblia e o crucifixo com elementos da cultura Bororo. De frente para o público, estavam três crianças indígenas com seus adornos corporais, o Padre e o Diretor da missão salesiana em Meruri, além do cacique que utilizava a saia cerimonial e o músico indígena. As demais mulheres se posicionaram em duas fileiras ao lado das filas dos rapazes. Duas universitárias que faziam parte da Associação de Jovens Salesianos realizaram a leitura de trechos da bíblia. Ao final da missa ocorreu a eucaristia e, em seguida, a dança *Jure*.

Os rapazes colocam *pariko* e formaram a coluna que precede o início da dança. Em seguida, os homens percorreram um trajeto circular no pátio da missão salesiana, liderados pelo cacique que fez o papel do *Roia epa* tocando dois *bapo kurireu*. Após a primeira volta, as moças entram na dança alternando-se aos rapazes como determina a tradição. Nesta ocasião, o público foi composto por professores e estudantes universitários não-índios, padre de outras paróquias, funcionários de uma emissora de televisão, os missionários salesianos e indígenas da aldeia Meruri que observaram cerca de trinta Bororo realizarem esta representação no ritual cristão.

Entende-se, contudo, que a dança *Jure* realizada neste cenário, por um grupo de Bororo que possui vínculo com associações religiosas, representa uma estratégia de estabelecer uma relação de aliança política com os missionários salesianos. A intenção alterar a relação de dominação política que resultou em uma relação de dependência dos indígenas em relação aos religiosos. Este grupo, assim com os demais grupos da comunidade busca conquistar maior autonomia, porém tem a compreensão de que, ainda, necessita da parceria dos missionários salesianos. Para o grupo de indígenas que participam dessas ações, as práticas culturais realizadas nos rituais cristãos são meios de se estabelecer “estratégias de mediação com os missionários, como novas formas de manterem suas identidades clânicas e étnicas, diante das relações estabelecidas nas diversas fronteiras culturais” (GRANDO, 2004, p. 267).

Os religiosos, por seu turno, estimulam esta relação por meio da proposição e do patrocínio de rituais cristãos e de projetos que, segundo eles, valorizam a cultura Bororo ao promover um sincretismo que perpassa pelo corpo. Todavia, estas práticas são idealizadas e organizadas pelos missionários salesianos e os atores ou espectadores detêm pouco poder de decisão. Os missionários salesianos creem ser capaz de preencher as lacunas provocadas pela ausência de rituais tradicionais provocadas pelas ações indigenistas das quais participaram no passado. Compreende-se que ocasiões sociais, tais como a Jornada Mundial da Juventude, servem para os missionários mostrarem ao mundo que sua vocação esta sendo realizada com sucesso entre os indígenas no Brasil. Portanto, nos rituais cristãos o corpo indígena perfaz uma ação política em meio a um processo histórico de dominação e resistência. Entende-se, contudo, que os rituais cristãos realizados na aldeia Meruri são ações contraditórias, neste sentido, contribuem para a aproximação dos indígenas dos bens culturais tradicionais, por meio de vivências permeadas por valores cristãos.

### **3.2.3 Os rituais tradicionais**

No contexto interétnico da aldeia Meruri, os Bororo estabeleceram relações com não-índios que envolveram ações de dominação e resistência. Dentre as ações de dominação desempenhadas pelos militares, bem como, pelos missionários salesianos no início do século XX estava a proibição da realização dos rituais tradicionais, entre eles: o Casamento e o

Funeral Bororo. O processo ritual do Funeral Bororo, por exemplo, pode ser entendido como um mecanismo que redefine a sociedade bororo, pois, é “considerado como uma grande cerimônia de cura para a maior de todas as doenças – a Morte, doença irreversível, de profundas consequências para os sobreviventes” (VIERTLER, 1991, p. 17). Não obstante, como meio de resistir às normas impostas pelas ações indigenistas no século XX, os Bororo exerciam sua autonomia por meio da vivência destes rituais em tempos e espaços não controlados pelos “civilizados”. Portanto, as práticas ritualísticas exercitadas por estes indígenas, durante um longo período histórico de contato interétnico, corresponderam às estratégias de resistir e continuar a viver como grupo étnico diferenciado, pois os rituais forjam a identidade étnica.

Os rituais tradicionais fundamentam-se nos mitos que compõem a cosmologia Bororo, como apregoava Lévi-Strauss (1970). Os mitos são expressos por meio das pinturas e dos adornos corporais e, também, através dos cantos que são objetos de domínio de poucos indígenas na contemporaneidade. Os *Aroe Etawa Are*, isto é, xamãs que conhecem os caminhos das almas, são indivíduos que estabelecem relações com *aroe*<sup>78</sup> e se diferenciam do *Bari*, xamã estabelecem relações com *bope*<sup>79</sup> para obter repostas para as doenças que afligem a comunidade. Existe uma associação entre estes xamãs, pois, os poderes do *Aroe Etawa Are* desenvolvidos junto à comunidade são complementares ao do *Bari*, ainda assim, “um bári pode ao mesmo tempo exercer as funções de xamã das almas, chefe e de mestre de cantos<sup>80</sup>” (ALBISETTI e VENTURELLI, 1962, p. 240).

---

<sup>78</sup> Aroe – Coisa leve como pluma, alma, espírito, ser imaginário, cadáver, finado, antepassado (OCHOA CAMARGO, 2005, p. 49).

<sup>79</sup> “Bope and aroe are the only categories of supernatural forces known to the Bororo; together they exhaust all of non-empirical reality” (CROCKER, 1985, p. 121).

<sup>80</sup> Bapo rogu – maracá menor: só pode ser usado pelos chefes que receberam oficialmente este poder, é destinado a marcar o ritmo de cantos para invocar espíritos ou almas (*Aroe Ekerioia*) (OCHOA CAMARGO, 2005, p. 72).

The *aroe* so known include not just the shades of the ancestors and the souls of living persons but those fantastic essences of living species and divine monsters which fix the categorical order of Bororo society. The *aroe* can no more be interpreted as one complex metaphor for that society than the *bope* can be seen as an image of “nature”. Although the *aroe* do embody the principles of transcendental nominal form, including the “totemic” ones that define the different states of being which are clans, they also summarize the whole of perceptual and imagined reality, including at one level of abstraction the *bope* themselves (CROCKER, 1985, 267).

Estes xamãs dominam os cantos e a sequência das práticas rituais que expressam os mitos desta etnia, porém, atualmente, na aldeia Meruri não existe xamã das almas (*Aroe Etawara Are*) e nem xamã dos espíritos (*Bari*), responsáveis por conduzir as cerimônias funerárias na cultura Bororo. De acordo com o Mestre salesiano que vive em Meruri, *Felipe Kuruguga* foi o último *Bari* da aldeia e *Kadagare* o último *Bari* Bororo que vivia na aldeia Gomes Carneiro (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2012). Contudo, em Meruri são realizados ritos de nomeação e iniciação, constituídos por danças tradicionais. Nestas cerimônias, além dos indígenas de Meruri, estão presentes os chefes políticos e culturais de outras aldeias e os missionários salesianos que também participaram da organização das cerimônias, prestando informações encontradas nos arquivos literários e cedendo os adornos do Centro de Cultura para a performance que é assistida pela comunidade da aldeia e convidados.

O ritual de nomeação é realizado com frequência, pois, devido o aumento populacional da aldeia existem muitas crianças para receberem o nome Bororo. Neste ritual, os *Roia epa* (chefes de canto), em companhia dos familiares das crianças, cantam dentro do *Baito*, sobre os adornos clânicos, durante toda a noite que antecede a nomeação. Na Manhã do dia seguinte, no *Bororo*, os padrinhos recebem da mãe, a criança untada de óleo e coberta com chumaços de algodão e, então concretizam a cerimônia, nominando a criança e realizando o procedimento de furação da orelha ou do lábio inferior no caso dos meninos.

O Ritual *Aije*<sup>81</sup> ocorre tradicionalmente durante o processo ritual do funeral Bororo, mas também vem sendo realizado em cerimônias específicas nas quais os rapazes são

---

<sup>81</sup> Aije – animal fabuloso; espírito terrífico; n. genérico dos atores da representação dos aije; n. dos zunidores que representam os aije e que são severo tabu para mulheres e crianças (OCHOA CAMARGO, 2005, p. 25).

iniciados e adquirem direitos e deveres com referência a cultura Bororo. Esta representação estabelece o primeiro contato dos *Ipare* (jovens) com os *Aroe* que são convidados à aldeia aos sons de diferentes zunidores, objetos fálicos. Após a iniciação os jovens recebem o estojo peniano (*bã*) simbolizando a permissão para participarem dos momentos interditados às mulheres e às crianças que ocorrem dentro da casa dos homens (*Baito*).

Nesse sentido, a iniciação não define apenas o momento a partir do qual os jovens passam a ter uma vida sexual legítima e prolífica, mas igualmente as parceiras adequadas para a geração da prole. As dramatizações vividas nesse ritual permitem perceber as oposições maduro/ imaturo, proibido/prescrito, homem/mulher, vida/morte. O ritual é, assim, constituído por um conjunto articulado de significados que geram modelos de conduta, que, num certo sentido, se inscrevem nos corpos dos indivíduos (NOVAES, 2006, p. 306).

Os Bororo de Meruri também vivenciam uma representação na qual a habilidade exigida é correr, levando sobre as costas um grande cilindro feito de talos de caeté (palmeira típica do cerrado). Trata-se do “*Aroe Mano Kurireu (Manno)* um ritual que se refere à roda de caeté e que é distintivo do clã *Aroroe*. É um jogo dos espíritos” (COLBACCHNI e ALBISETTI, 1942, p. 429). Para sua realização é imprescindível retirar da natureza o caeté, uma planta que prospera em solo constantemente irrigado. Após sua retirada confeccionam-se talos que formaram um grande cilindro (*Mano Kurireu*)<sup>82</sup>. A corrida é disputada pelas duas metades: *Tugarege* e *Ecerae*. Cada lado deve preparar seus cilindros e, para tanto, é necessário o deslocamento de muitas pessoas da comunidade até a lagoa onde se brota a palmeira.

Antes de irem coletar os talos, o *Roia epa* executa cantos próprios de ambos os lados. Preparados pelos cantos, os índios se dirigem até a lagoa, retiram a quantidade de brotos suficiente e os levam para a aldeia. As mulheres recebem os brotos de caeté e correm levando-os para o local de início da corrida (*Mano Pa*) onde seus irmãos e filhos, juntos com outros homens da sua metade preparam os talos. Os talos possuem cerca de 50 cm de comprimento. Colocados lado a lado são amarrados com seda retirada do broto de Tucum e formam uma grande roda. Com os cilindros prontos, o xamã das almas (*Aroe Etawara Are*) canta para os

---

<sup>82</sup> Mano Kurireu também é o nome do chefe principal do clã *Aroroe* da metade *Tugarege*. (OCHOA CARMAGO, 2010, p. 33).

encarregados das duas metades, convidando os espíritos a entrarem nas grandes rodas. Os *aroroedu* (indivíduos pertencentes ao clã *Aroroë*) entregam pequenas varetas de bater no *Mano Kurireu* aos encarregados que o fazem e dançam ao redor do cilindro. Depois os cilindros são erguidos e colocados nas costas dos corredores que dançam novamente e, em seguida correm em direção à aldeia passando pelo caminho do *Mano (Mano Reia)* até o *Bororo* no centro da aldeia. (BORDIGNON, 1995).

De acordo com um Bororo que trabalha para os missionários salesianos, o ritual *Mano* é sagrado, mas, nos últimos tempos, vem sendo feito em momentos de festividade. Os cilindros remetem aos *Aroe*, sendo que estes não podem tocar o solo, pois isto irritaria os espíritos podendo causar mal agouro àquele que cometeu tal infortúnio. A dificuldade de vivenciá-lo está na obtenção dos recursos naturais, pois o lago está secando e não produz a planta de caeté de qualidade. Relatou que o ritual *Mano* tem um sentido de disputa entre as duas metades, mas seu sentido espiritual faz unir toda a comunidade ao final da corrida (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2012).

Compreende-se que os rituais tradicionais participam da construção do corpo Bororo, marcando-os e transformando-os, pois desde a nomeação, a criança tem o corpo pintado com urucu, recebe as plumas e tem os lábios e/ou as orelhas furadas. Na iniciação, os rapazes estabelecem relações espirituais com os *Aroe* que tocam seus corpos através de elementos da natureza. No casamento há trocas de pinturas corporais, faciais e de adornos clânicos. O complexo ritual funerário envolve desde os cuidados com o corpo do finado, até intervenções nos corpos dos familiares que realizam cortes de sobrancelhas, de cílios e de cabelos, bem como, a escarificação. E, em todos estes rituais, diferentes danças são realizadas afirmando a identidade Bororo. Compreende-se, portanto que as práticas corporais realizadas nos rituais tradicionais da etnia Bororo são fundamentadas pelos mitos que compõe a cosmologia deste povo, todavia, essas práticas assumem sentidos e significados em contextos específicos.

### 3.2.3.1 O casamento tradicional Bororo: reconstruindo a tradição

Em relação ao casamento entre os Bororo de Meruri, as mudanças decorrentes das ações indigenistas foram significativas. A união matrimonial nesta comunidade não ocorre, em todos os casos, de acordo com a norma tradicional. Os noivos não seguem obrigatoriamente as regras culturais para selecionarem seus parceiros. Na atualidade as pessoas se casam com quem desejam e não com os indivíduos da metade oposta, como determinava a regra de troca matrimonial. As pessoas escolhem aqueles parceiros que possuem condições financeiras de prover sua família de bens de consumo ou pela posição social que ocupam na comunidade. Segundo uma mulher, “existe caso de pessoas do mesmo clã que se casam, mesmo sendo considerados irmãos”. De acordo com ela, indivíduos filhos de mães do mesmo clã são “irmãos” e a prole gerida por um casal nestas condições, não representa um Bororo “verdadeiro”. Esses, por sua vez, não são considerados Bororo originais, com essência *Boe*. Como a indígena afirma, sua vontade é de que o casamento fosse desencadeado de acordo com a regra tradicional, ainda assim, tem a consciência de que não há possibilidade de ser como antes (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2011).

A partir desta fala e de comentários de outros Bororo durante a pesquisa de campo em Meruri, notou-se na intersubjetividade deste povo uma preocupação com a morte dos índios considerados “verdadeiros”, isto é, descendentes de trocas matrimoniais dentro da regra tradicional. Muitos comentam que quando estes indígenas morrerem, os “verdadeiros Bororo” acabarão. Uma jovem Bororo, durante sua apresentação para um grupo de universitários salesianos em uma reunião da ASJ na missão em Meruri, demonstrou seu orgulho em ser filha de pais que realizaram um “casamento perfeito”, isto é, de pessoas de mesma classe e de clãs específicos da metade opostas. Contudo, outras três jovens comentaram que o casamento de seus pais não era dentro da regra matrimonial, expressando o contexto em que vivem na aldeia (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2012).

Este tipo de troca matrimonial que vem se estabelecendo entre os Bororo de Meruri proporciona nesta comunidade um fato paradoxal, pois ao passo que a taxa populacional dos Bororo de Meruri vem aumentando, alguns clãs possuem poucos representantes, como é o caso do clã *Kie* que possuía 3 indivíduos e do clã *Aroroe* com apenas 1, conforme

levantamento feito pelos missionários salesianos em 2003 (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2012). Uma das jovens que participava da reunião observada comentou sobre o casamento de seus pais e relatou que recebeu um nome indígena refere-se ao clã *Kie*, apesar de pertencer ao clã *Baadojeba*. Isso ocorreu, segundo ela, para que possa representar o clã *Kie* e recepcionar os parentes de outras aldeias, pois isso lhe dá direito de usufruir os bens deste clã, ao passo que lhe outorga deveres com determinados clãs. (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2012).

As mudanças observadas no modo de se relacionar matrimonialmente dos Bororo de Meruri são consequências da proibição de se realizar o ritual do casamento tradicional Bororo na aldeia. No decorrer de um longo período, os casamentos nesta comunidade foram realizados na Igreja, sob a direção dos padres salesianos e de acordo com a moral cristã<sup>83</sup>. A presença dos missionários salesianos e as mudanças ocorridas na estrutura social desta comunidade proporcionaram um lapso temporal de interrupção da prática deste ritual. Este fato social e outros de ordem econômica e política contribuíram para que ocorressem alterações semânticas e pragmáticas no conjunto de rituais desta etnia indígena, apesar desses rituais continuarem sendo estruturados de acordo com sua organização social tradicional que se mantem no imaginário e nas relações sociais cotidianas. Os rituais tradicionais contribuem, desse modo, para a manutenção ou o questionamento e a mudança das normas, crenças, conhecimentos e comportamentos dos indígenas.

Então, após um período de aproximadamente 50 anos, o ritual do casamento tradicional<sup>84</sup> Bororo voltou a ser realizado em Meruri. Este ritual foi idealizado pela mãe da noiva que pertence ao clã *Paiwoe*, filha do chefe cultural Frederico Coqueiro. A mãe da noiva afirmou que inicialmente procurou o padre da missão para realizar o casamento católico, mas, neste caso, como os noivos eram menores de idade e a mulher estava gestante, não foi permitida a realização deste casamento na Igreja. A mãe apesar de nunca ter presenciado um casamento tradicional em Meruri, já havia participado do casamento tradicional de seu irmão em outra aldeia e teve a ideia de realiza-lo para sua filha. Relatou que era uma vontade de ter

---

<sup>83</sup> Ver descrição do casamento de Frederico Tugure Etuo “Coqueiro”, ancião Bororo nascido na Colônia Teresa Cristina em 1914, mudou para Meruri em 1946, onde faleceu em 1987. (OCHOA CAMARGO, 2001, p. 409).

<sup>84</sup> Na aldeia Meruri não existe xamã das almas e nem *bári*, xamã dos espíritos. “Um *bári* pode ao mesmo tempo exercer as funções de xamã das almas, chefe e de mestre de cantos” (ALBISETTI e VENTURELLI, v. I, 1962, p. 240). Este é responsável por conduzir as cerimônias da cultura Bororo.

sido realizado em seu casamento e que não pode ser concretizada devido à morte de seus pais. Esta vontade permaneceu para o casamento de sua única filha. E, assim comentou: “eu fiquei muito alegre com ela também porque ela arrumasse uma pessoa que não era do clã dela, dá certinho” (Entrevista, Meruri, 2012). Então a mãe conversou com a filha que, em seguida conversou com o noivo e decidiu-se realizar o ritual do casamento tradicional Bororo.

Para a realização ritual do Casamento Bororo fez-se necessário consultar os anciãos. O cacique da aldeia Garças orientou como deveriam ser os procedimentos durante o ritual, pois existem diferentes processos rituais que dependem da característica da noiva. Casamentos de jovens, de adultas e de viúvas. Compreendendo os procedimentos do ritual de casamento de jovens, o mais complexo, a mãe da noiva procurou xamãs de outras aldeias Bororo, a fim de preparar e organizar a ação ritual do casamento tradicional Bororo. A mãe da noiva deveria confeccionar adornos do seu clã *Paiwoe* para o seu futuro genro, bem como, a mãe do noivo adornos do clã *Baadojeba* para a noiva. A mãe da noiva demonstrou a satisfação em idealizar e realizar o casamento tradicional, ela disse:

O que é meu, eu gosto e gosto de caprichar. Se eu não sei, eu quero fazer porque eu quero aprender o que é meu. Então eu falei: eu vou fazer dos dois. Eu só quero que me ensina alguma coisa que eu não sei, mas eu vou fazer e fiz. Fiz com muita alegria mesmo. Eu tava com vontade de fazer. Eu tava com vontade de aprender os enfeites que eu não conhecia, que eu não sabia. Eu queria ver minha filha bem casada. [...] saiu direitinho (Ref. Entrevista, Meruri, 2012).

Trata-se de exercer a autonomia, ou seja, de controlar as ações que se referem ao patrimônio cultural da etnia Bororo, embora seja uma “autonomia relativa” (VIERTLER, 1991). Pois, além das lideranças culturais, os padres salesianos também participaram da organização da cerimônia, prestando informações encontradas nos arquivos literários e cedendo os adornos do Centro de Cultura para a cerimônia. A produção do cenário, dos adornos e dos corpos dos sujeitos envolvidos consumiu tempo e recurso financeiro da família da noiva para a aquisição e confecção dos materiais utilizados no ritual, entre eles: o milho<sup>85</sup>, o

---

<sup>85</sup> O milho é um alimento tradicional desta comunidade. Está diretamente relacionado à mitologia deste povo como resultado dos alimentos que o filho de Pemo “Deus” criou. Aparece em outros mitos tal como do Butoriku que narra a morte da Sucuri que matava índios Bororo. (OCHOA CAMARGO, 2010). O milho é, portanto, um

leite e o gás para preparação do alimento que foi preparado pela noiva; a resina, o urucu e os algodões para pintura corporal e penas para a confecção dos adornos. Exigiu também, a força de trabalho dos indígenas e o trator pertencente aos salesianos para limpeza do *Bororo*, bem como, para a coleta de brotos de buriti para confecção do *Toro*.

Os indígenas da comunidade para executarem os papéis no ritual ornamentaram-se com as pinturas corporais, com os *parikos*, com os adornos clânicos pertencentes ao Centro Cultural e, também com o *Toro* que foi produzido dias antes. Professores da Escola Indígena Estadual de 1º Grau Sagrado Coração de Jesus - Meruri e outras pessoas da comunidade que trabalham para os salesianos, também participaram dos preparativos para o casamento. E, para a execução dos cantos e da dança a presença do líder cerimonial que vive na “aldeinha” *Aije Ako* foi indispensável.

### 3.2.3.2 Sons para *Aroe*

Na noite que antecedeu a cerimônia do casamento Bororo foram entoados cantos clânicos no interior da casa central, como determina a tradição. A realização de cantos *Roiao*<sup>86</sup> envolveu distintas pessoas da comunidade, pois como nos ensinam os autores: “as principais “ações” comunitárias da tribo bororo são precedidas por uma série de cantos que recebem a designação genérica de *páru*, executados no *bái mána gejewu*, choupana central, na noite anterior que precede as atividades do dia seguinte” (ALBISETTI e VENTURELLI, 1976, p. 0.5). Nesta ocasião não há danças. O chefe de canto, com os joelhos e o tronco flexionados, toca dois *bapo rugu* (pequenos maracás) que marcam o ritmo para então entoar estrofes de cantos que são repetidos pelos participantes. Os cantos “inebriam-nos com a lembrança dos heróis tribais mortos, que, personificados em animais totêmicos, identificam-se com estes e com os caçadores” (Op. Cit.) e, dessa forma, os Bororo sentem-se mais preparados para realizarem seus rituais tradicionais.

No início do dia do casamento, os noivos, uma jovem *Tugarege* de 16 anos, do clã *Paiwoe* e um rapaz *Ecerae* de 17 anos, do clã *Baadojeba*, bem como seus familiares já se

---

alimento sagrado. Existe uma festividade em comemoração à colheita do milho. Atualmente não há plantação de milho na comunidade.

<sup>86</sup> Apêndice próprio de certos cantos (ALBISETTI e VENTURELLI, 1962, p. 908).

mobilizavam para o evento. A noiva foi responsável pela fabricação de um alimento à base de leite e milho que seria oferecido à família biológica do noivo e a todos os indivíduos de seu clã durante a cerimônia. A mãe, parentes próximos e pessoas da comunidade auxiliaram na preparação do alimento, o *Kuiada Kuro* uma espécie de caldo de milho.

Com base em sua tradição, os Bororo ornamentaram seus corpos para a cerimônia matrimonial. A mãe e as moças que possuem maior afinidade com a noiva, untaram-na com urucu, aplicaram *Kidoguru* (resina) em partes de seu tronco e de seus braços e aderiram chumaços de algodão de acordo com as características do clã do noivo. Em sua face, pintaram a pinta *Piabo Aiaga Atugo* privativa do clã *Paiwoe* ao qual a mesma pertence. Na casa do noivo, ele e seus irmãos, seguindo as orientações de sua mãe, se pintaram com urucu e carvão em referência ao *Baadojeba*, embora, o noivo também pudesse pintar-se com os símbolos do clã da noiva, representando a aquisição deste direito. Nesta oportunidade, sua face recebeu a pinta *Meri Je Oia Co*<sup>87</sup> Na Missão Salesiana, aquelas pessoas mais próximas às famílias e aos padres, entre elas: crianças, jovens e adultos, os professores, o vice-cacique e os líderes culturais que participariam da dança *Jure*, se pintaram, colocando os adornos corporais dos oito clãs e a saia ritual.

### 3.2.3.3 A cerimônia

A cerimônia teve início quando os noivos, seus familiares e os indígenas que iriam participar da dança estavam devidamente ornamentados. Então, dois irmãos da noiva saíram de sua casa carregando o recipiente que guarnecia o *Kuiada Kuro*. Logo atrás deles, a noiva caminhou em direção ao *Bororo* segurando um cesto com os adornos do clã *Paiwoe* e outro com peças do clã *Baadojeba*, de seu noivo. Em seguida, formando uma coluna estavam sua mãe, sua irmã, seu cunhado e o padre salesiano, nesta ordem. Eles seguiram em direção ao Pátio da aldeia, local no qual os expectadores os esperavam. Nesta oportunidade, o público foi composto por indígenas e não-índios que vivem na comunidade e por um grupo de convidados

---

<sup>87</sup> Rosto do sol com o centro escuro. É uma larga faixa preta que atravessa a face de uma a outra orelha, incluindo também os olhos. O rosto todo, que quer imitar o sol, é generosamente espalmado de pasta vermelha de urucu. É privativa do clã dos Baádo Jebáge Cobugiwúge e pode ser usada também como remédio (ALBISETTI e VENTURELLI, 1962, p. 304).

da família da noiva, sendo eles: uma antropóloga que atua no Museu da Cultura Dom Bosco – MCDB, em Campo Grande/MS, um motorista desta instituição e um cineasta da etnia Xavante.

Lá, a noiva colocou as cestas com os adornos sobre uma mesa, mesmo local onde os irmãos da noiva deixaram o recipiente do alimento sob os cuidados da noiva e de sua mãe e de onde seguiram em direção à casa do noivo. O irmão mais novo foi à frente do primogênito, chegando lá, toda a família do noivo os aguardava na entrada da residência. Os irmãos da noiva, um de cada lado, seguraram nas mãos do noivo e o conduziram até o centro da aldeia. Logo atrás deles, vieram as irmãs do noivo e seus pais. Já no Pátio, os irmãos da noiva e o noivo se enfileiraram e ficaram de frente para o público. Atrás deles, a noiva e, mais atrás, os parentes clânicos do casal e as lideranças culturais responsáveis por conduzir a cerimônia.

O irmão mais velho da noiva conduziu o noivo ao encontro da futura esposa que se encontrava sobre uma esteira de palha ao lado da mesa com os adornos e o alimento. Então o *Boe eimejera*, em português, apresentou os noivos à comunidade presente. Pois, segundo a mãe da noiva, um casamento só se concretiza se for anunciado publicamente (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2012). Enquanto isso, a mãe da noiva apanhava uma cumbuca com um pouco do alimento e a entregava à filha. A noiva, segurando o recipiente com o alimento, se posicionou em frente ao noivo e, orientada pela mãe, pronunciou algumas palavras na língua nativa que em português significa: “Eu estou pedindo para ficar com você”. O noivo consumiu uma pequena quantidade do alimento e entregou a cumbuca a sua mãe, então, em seguida, respondeu uma frase na língua nativa que em português significa: “Está bem. Eu vou ficar com você”. Em seguida, o casal foi aplaudido pelos expectadores.

O noivo saiu à procura de seu tio que pertence ao clã *Baadojeba* e que estava ao seu aguardo no interior do *Baito*. Já com a presença do tio do noivo no *Bororo*, a mãe da noiva colocou as cestas com as peças de cada clã sobre a esteira preparando o momento da troca dos adornos. Naquele momento, os adornos do clã *Baadojeba* deveriam ser colocados na noiva e do clã *Paiwoe* no noivo e, assim foi realizado. Logo o noivo, de frente para noiva, iniciou a troca dos adornos. Calmamente, o rapaz colocou os adornos de seu clã na noiva seguindo as orientações da idealizadora do ritual. O primeiro adorno a ser colocado foi um colar *Boe Ekuie* (*Akigu Meture Ciwo Towu*), em seguida posicionou o enfeite de cabeça, uma coroa de penas

(*Boe Etao Kajejewu*) com o auxílio do irmão primogênito da moça. O processo seguiu com a colocação de braceletes (*Akigu meture ciwo kana*), pulseiras (*Akigu meture ciwo kera*) e *Boe Ekajejewu*, saia confeccionada com penas de arara azul que completaram o conjunto de peças do clã *Baadojeba*.

Após o noivo colocar todos os adornos de seu clã na noiva, ela fez o mesmo e iniciou colocando (*Boe taora gagejewu akigu*), uma faixa confeccionada com fios de algodão, na cabeça do rapaz. Em seguida, fixou os braceletes (*Boe Kana Gagejewu Akigu*), as pulseiras (*Boe kera gagejewu akigu*) e de dois colares *Boe ekuie*. A troca dos adornos corporais simbolizou a confirmação da união matrimonial. A partir de então, o casal adquiriu o direito de utilizar os adornos e as pinturas corporais de ambos os clãs: *Baadojeba* e *Paiwoe*, bem como de frequentar os locais reservados ao clã de seu cônjuge. Entende-se que esta união não ocorre somente entre os noivos, mas sim entre os clãs envolvidos. Neste sentido, todos do clã *Baadojeba* passam a chamá-la de nora, bem como todos do clã *Paiwoe* o chamarão de genro. Após os noivos colocarem peça por peça, o casal virou-se de frente para o público. Neste momento, o tio do noivo se posicionou entre o casal e consagrou o matrimônio, informando à comunidade sobre a união do casal.

*“Mato Page Rogo Kae. Kuida Kuru Kae. Mato Imanamage. Page Kuida Kuru Kae. Ke Boire.”*<sup>88</sup> (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2011).

Discursando em português, explicou que tinha dificuldades em expressar-se na língua nativa e comentou que era “uma questão de honra” poder vivenciar este ritual, pois era “uma das primeiras vezes” que estava ocorrendo esta cerimônia na comunidade (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2011). Em sua concepção, todos da comunidade deveriam refletir sobre aquele momento, já que se tratava de uma ocasião de respeito com a cultura Bororo e com o casal que se unia naquela oportunidade. Prosseguindo o processo ritual, as mulheres da família do noivo se serviram do *Kuida Kuro*<sup>89</sup> e o ofereceram aos familiares do noivo e, em seguida a todos os indivíduos do clã *Baadojeda* ao qual pertence o noivo. Estes, após a concretização do

<sup>88</sup> “Venham para o rumo da beleza. Para o rumo do caldo de milho. Para o rumo dos meus irmãos. Para o rumo do meu caldo de milho. Tenho alimento”.

<sup>89</sup> Caldo de milho.

casamento deverão realizar caçadas e/ou pescarias como meio de obter alimentos em retribuição – Mori – à noiva. Enquanto os indígenas se alimentam, o casal e seus familiares, os líderes culturais e os professores se posicionaram esperando o início da dança *Jure*.

Os homens da aldeia, com os corpos pintados com urucu, com as faces marcadas com pinturas clânicas, vestindo o *Toro* e utilizando seus respectivos *Pariko*, aguardavam posicionados em coluna no interior da casa central. À frente da coluna formada pelos homens, estava o vice-cacique, seguido pelos anciãos, os jovens e as crianças. No centro do *Bororo*, o chefe cultural (*Bapo rugo*) que vive na aldeia *Aije Ako*, estava ornamentado com símbolos que o distingue dos demais indígenas. Sobre a fronte, ele carregava a viseira de penas (*ebukejewu*), no furo do septo nasal, o enfeite de nariz (*Boe ekeno tadawu*) e no furo do lábio inferior, *Boe enogwadawu*.

O chefe de canto com dois pequenos maracás (*bapo rogu*) iniciou o toque dos chocalhos e o canto. Neste instante, os homens deixaram a casa central pela porta norte e percorrem a circunferência do *Bororo*. Após a primeira volta, o casal recém-casado e as mulheres da aldeia entram na coluna alternando-se aos homens. Também participaram da dança, o seminarista salesiano, jovens e crianças da comunidade. Ao encerrar a dança, já com o sol se pondo, a comunidade começou a se recolher em suas casas. Os adornos utilizados pelos noivos e pelos participantes da dança foram devolvidos ao Centro de Cultura. E, como procedimento final do processo ritual do casamento Bororo, a mãe e os irmãos da noiva se dirigiram até a residência da família do noivo para apanhá-lo, junto com os seus pertences e conduzi-lo à casa da família da esposa, novo local de moradia do casal.

Compreende-se, contudo, que o casamento tradicional observado sofreu atualização em sua estrutura dramática e semântica, pois, mesmo após um longo período em que este ritual não foi vivenciado em Meruri, sua ordem procedimental foi recriada a partir das alterações nas concepções cosmológicas deste povo. Neste sentido, entende-se cosmologia por um conjunto de concepções que classifica os fenômenos que compõem o universo, bem como as normas e os processos que o governam. Concepções que são constantemente usadas como parâmetro e são consideradas dignas de perpetuação relativamente imutável, como tal, dependem da construção cultural da sociedade em questão, seus códigos legais, suas convenções políticas e

suas relações sociais, assim como suas crenças religiosas relativas aos deuses. Tambiah (1985) afirma que as principais noções cosmológicas da sociedade são seus princípios orientadores.

No caso do casamento tradicional Bororo, percebe-se que os princípios orientadores da cultura Bororo que possibilitavam as trocas matrimoniais, tais como a estrutura da aldeia e a organização social desta comunidade foram alteradas devido ao contato interétnico. No entanto, alguns princípios culturais foram vivenciados novamente pela comunidade e colocados em confronto com as normas e convenções que estabelecem as relações sociais contemporâneas. Ao serem postos em evidência no palco para apreciação da comunidade, os corpos do casal Bororo apresentaram significados e conhecimentos mitológicos condensados e expostos na dança, nas pinturas e nos adornos corporais específicos de cada clã. Neste sentido, entende-se que o casamento tradicional possuiu um arranjo cultural ordenado, constituído de elementos de repetição, mas que foi reconstruído devido às mudanças culturais, políticas e econômicas ocorridas nesta comunidade.

Vale ressaltar, portanto, o papel da memória coletiva no processo de produção, reprodução e reconstrução do casamento tradicional, já que os conhecedores da cultura Bororo rememoram, revitalizam e revigoram esta manifestação de sua tradição. Pois, as referências para o ritual foram construídas a partir de significados compartilhados pelos próprios sujeitos da produção cultural em meio a um universo de valores estabelecidos na atualidade.

A memória coletiva permite entrelaçar experiências diversas no tempo e no espaço, transformando a tradição em fonte de reposição de sentido, e imprimindo vida e historicidade às práticas culturais. Estas, por sua vez, transformam o bem cultural não como produto, mas como processo construído a partir de uma criação permanente, onde os indivíduos são chamados a participar do conhecimento e reconhecer sua própria cultura (VELOSO, 2004, p. 33).

Os anciãos da aldeia Meruri dizem ter visto um casamento tradicional na sua juventude e poucos recordavam como se configurava este ritual (Ref. Diário de Campo, Meruri, 2011). Então, os familiares da noiva procuraram líderes culturais de outras aldeias e os padres salesianos para orientá-los como deveria ser realizado o ritual. O processo de reconstrução do casamento tradicional Bororo contribuiu para que conhecimentos sobre a cultura Bororo

fossem aprendidos pelos atores envolvidos. Estes saberes participam da constituição das disposições dos indígenas que motivados por seus interesses individuais e coletivos os colocam em confronto com os valores atuais colaborando para a constituição de representações que pode se conservar no tempo, como uma *communitas normativa*, ou seja, relações sociais duradouras (TURNER, 1974, p. 161).

Os atores que participaram deste processo estabeleceram posições bem definidas. A mãe da noiva foi a idealizadora e desencadeou todo o processo ritual, contando com o auxílio da família do noivo para executar os procedimentos. Os missionários salesianos atuaram prestando informações e cedendo o acervo o Centro Cultural, bem como o maquinário e ferramentas e, por isso, foram determinantes para a realização deste ritual. Os professores foram importantes por estabelecerem o contato com a comunidade, mobilizando-a para a participação no ritual e, portanto, para contribuíram para a transmissão e assimilação dos conhecimentos culturais. E, a comunidade que participou da dança e, prestigiou o evento demonstrando o respeito e a compreensão da importância de se vivenciar os rituais tradicionais. A realização de seus rituais tradicionais proporciona um sentimento de coletividade estabelecendo a solidariedade entre as pessoas da comunidade e, desse modo, contribuiu para a constituição da identidade Bororo ao reportar aos mitos desta etnia, bem como proporcionou uma reflexão sobre as relações sociais estabelecidas nesta comunidade.

Segundo a mãe da noiva, após a realização deste ritual têm “mais mães querendo o mesmo para suas filhas (Ref. Entrevista, Meruri, 2012). Neste caso, reviver o ritual do casamento tradicional Bororo pode ser considerado uma contestação da atual forma de troca matrimonial regida por preceitos cristãos que foram sendo vinculados à cosmologia Bororo ao longo do processo histórico vivido por este povo. Entende-se como um momento liminar em que os participantes exerceram o protagonismo de recriar um ritual que vai de encontro aos valores de uma ordem estabelecida em um tempo e espaço distintos do tempo e espaço da vida cotidiana. Não obstante, o ritual do casamento tradicional Bororo que se fundamentou na performance dos corpos indígenas, proporcionou um intervenção estética e política na Aldeia Meruri e, desse modo, os participantes desta ação performática puderam posicionar-se diante dos valores existentes na contemporaneidade.

Entende-se, contudo, que os rituais Bororo ao serem frequentemente vivenciados contribuem para a reafirmação da identidade Bororo e, por conseguinte para reforçar o sentido de coletividade do grupo, bem como, para a constituição de uma forma de representação do mundo. Nesta direção, idealizar, executar e vivenciar o ritual do casamento tradicional Bororo significa exercer sua autonomia, ainda uma “autonomia relativa” (VIERTLER, 1991), porém que vem sendo conquistada em meio a conflitos de interesses que marcam o processo de relações interétnicas desenvolvidas por este grupo indígena.

#### **3.2.3.4 *Jure* ou *Ipare Ereru*: Roda ou Dança dos Rapazes**

A palavra *Jure*

significa sucuri (mas também arco-íris), esta dança recebe esse nome porque a coreografia lembra o movimento circular da cobra, como é narrado no mito de origem dos rios *Pobo Tawujodo*, em que os movimentos da cobra criaram as curvas dos rios. No mito, o sucuri é responsável pelas curvas do rio Ele curvava, o rio se curvava, ele se endireitava e o rio se endireitava. No mito, a sucuri é responsável pelas curvas do rio Cuiabá (GRANDO, 2004, p. 262).

Trata-se de uma dança festiva, portanto o canto que a precede *Jure Paru* deve ser alegre e não se confundir com cantos do funeral. A dança que representa os mitos em cada sociedade pode ser um meio de estabelecer o contato com a o mundo das almas, mas também pode significar um momento de festividade. No ritual de nomeação realizado em Meruri e estudado por Grandó (2004) durante a pesquisa acerca das “relações interculturais nas práticas corporais Bororo”, foram realizadas danças, também associadas às almas dos antepassados. A dança do *Aroe* realizada pela autoridade clânica visava estabelecer um elo entre os participantes do ritual e os ancestrais. Ao realizar a dança junto à autoridade clânica o “padrinho” adquiriu o respeito necessário para furar o corpo da criança.

Em Meruri, os jovens não vivenciam os rituais funerários, importantes para o processo de aprendizagem das danças. Dessa forma, os Bororo de Meruri vem recriando formas de transmissão das técnicas necessárias para as danças, principalmente a dança do *Jure (Ipare*

*Ereru*) que tem se constituído em um importante meio de “fabricação do corpo” Bororo. Realizada fora do ritual funerário, essa dança é uma prática de caráter mais educativo e representa uma forma de festividade em Meruri. Desta manifestação participam homens, mulheres e crianças, sendo que cada homem deve dançar acompanhando de uma de suas irmãs clânicas ou de sua esposa, pois é por meio da matrilinearidade que estes se identificam aos seus clãs.

O *Bapo rogu*<sup>90</sup>, utilizando a viseira de penas (*ebukejewu*) que o distingue dos demais, colocou-se de costas para a saída norte da casa central, segurando um maracá feito de cabaça em cada mão. Na mão direita o maracá que acompanha o canto (*Bapo paradureu*) e na mão esquerda o que marca o ritmo (*Bapo Butureu*) (ALBISETTI e VENTURELLI, 1962). Orientando os movimentos dos participantes por meio do toque dos maracás e de gestos, o líder desempenhou seu papel de protagonista do espetáculo. Tocando e cantando na língua Bororo, deu início à dança. Primeiro, entraram os homens. Saíram pelo lado norte do *Baito*, uns atrás dos outros, e assim se mantiveram movimentando seus corpos com passadas curtas e rápidas lateralmente e, em alguns momentos, executam passadas para trás, arrastando os pés no chão. Simbolizando o rastejar de uma cobra, os participantes percorreram toda a circunferência do Pátio até se aproximarem do *Roia epa* (chefe de canto<sup>91</sup>) que interrompeu o movimento dos homens com um grito “Iwu!”. Após uma pequena pausa, o líder ritual se colocou de cócoras, de frente para os homens que se posicionaram da mesma forma. O toque dos chocalhos foi ouvido novamente, então todos realizaram pequenos movimentos com a cabeça para a esquerda e para a direita e, em seguida se levantaram. O líder deu um giro de 180 graus e guiou os homens pela circunferência do Pátio. Neste momento, a cada passada de um homem, as mulheres se inseriam na coluna.

Quando todos estavam posicionados, o líder mudou o ritmo do toque dos chocalhos, informando que as mulheres deveriam movimentar-se com pequenos saltos para frente e os homens com saltos laterais. As mulheres mantinham os cotovelos flexionados a 90° e as mãos unidas à frente do tórax. Os homens posicionam os braços ao lado do corpo com os cotovelos levemente flexionados. Em intervalos curtos de tempo os movimentos eram interrompidos

---

<sup>90</sup> Chefe de cerimônia conhecedor da língua e da cultura Bororo, responsável por liderar os cantos e as danças.

<sup>91</sup> Papel do *Bapo rogu* que também pode ser desempenhado pelo *Bari* ou pelo *Aroe etawara are*.

pelo brado do líder que era seguido pelos os jovens. Estes, ao final de cada fase da dança e do canto, faziam o grito “Wu!” Então, os participantes caminhavam até que, brevemente, o retorno do canto indicava que os movimentos deveriam recomeçar. Mais uma mudança no ritmo dos chocalhos informou que os movimentos mudariam novamente.

Após pequenas caminhadas, o chefe de canto parou e se posicionou de frente para o grupo, então todos, homens e mulheres, saltaram lateralmente de um lado para o outro sendo interrompidos pelo grito do líder que voltava a caminhar. A cada pausa orientada pelo líder ritual, os dois participantes posicionados à frente saíam da formação e esperavam todos passarem por eles para retornarem no fim da coluna. As trocas de posições foram ocorrendo e se aproximando do fim da vivência desta prática corporal, o chefe de canto aumentou o ritmo do toque dos maracás. Neste ínterim, as mulheres se retiraram do Pátio para que os homens voltassem a realizar o movimento inicial até o brado do líder ritual indicou que a dança do *Jure* chegava ao seu final.

A dança *Jure* é, nas palavras de Durkheim (1989), um culto positivo, pois sendo um rito mimético é realizado a fim de se assegurar a fecundidade da espécie totêmica. “Os ritos miméticos [...]. Consistem em movimentos e em gritos que visam imitar, o animal cuja reprodução é desejada. Não há cerimônia em que algum gesto imitativo não seja assinalado, de acordo com a natureza do totem cuja festa se celebra”. (DURKHEIM, 1989, p. 421-3). Por meio desta ação ritual, os indivíduos desta sociedade puderam compreender sua origem por meio da mitologia Bororo comunicada na dança do *Jure*, reafirmar sua identidade e constituir formas de representações sobre o mundo. Ainda segundo o autor, “por meio dos ritos miméticos, os indivíduos testemunham mutuamente que são membros da mesma comunidade moral e tomam consciência do parentesco que os une. Esse parentesco, o rito não se limita a exprimi-lo; ele o estabelece ou reestabelece”. (DURKHEIM, 1989, p. 429).

### 3.3 As danças Bororo em rituais interétnicos: os Jogos dos Povos Indígenas

Os Bororo de Meruri participam de eventos culturais nos quais apresentam suas danças para um público composto por outros grupos étnicos e não-índios, ou seja, interagem em ocasiões sociais que proporcionam, portanto, relações interétnicas. Os Jogos dos Povos Indígenas, a Rio +20 que reuniu pessoas de todo o mundo em 2012 e onde foram realizadas a Cúpula dos Povos e a *Kari-Oca*, são exemplos dos rituais interétnicos dos quais participaram os Bororo da aldeia. No entanto, são grupos específicos os que vivenciam estes eventos fora da aldeia.

Para a Cúpula dos Povos foram convidados os indígenas que participam das ações desenvolvidas pela missão salesiana. De acordo com um Bororo que esteve presente naquela oportunidade, os indígenas foram representando os povos do Mato Grosso que são vinculados ao CIMI. Para tanto, um grupo de 20 Bororo foi conduzido juntamente com um grupo composto por dois indígenas de cada etnia: Nambikwara, Tapirapé, Karajá, Krenak e Xavante, ao Rio de Janeiro. Ainda segundo este indígena, os objetivos eram sensibilizar o público, chamar atenção à “causa indígena” e protestar acerca da reestruturação do órgão indigenista. Entretanto, naquela oportunidade, os representantes do CIMI, isto é, os padres e as irmãs controlaram as informações e foram os protagonistas das ações em defesa dos direitos indígenas durante o evento. Os indígenas receberam uma cartilha de como se comportar e discursar para o público composto por pessoas de diferentes países. O grupo de indígenas deveria interagir com o público por meio da exposição de seus corpos pintados e ornamentados (Ref. Entrevista, Meruri, 2012).

*Kari-Oca* foi um evento interétnico realizado durante a conferência Rio +20 e que se constituiu como um tempo-espço ritual. Esteve presente um grupo de indígenas de diferentes etnias, incluindo cerca de 40 indígenas de Meruri que possuem relações políticas com o idealizador deste evento que também é representante dos povos indígenas do Brasil na ONU. No entanto, os indígenas que participaram da *Kari-Oca* não tiveram acesso aos espaços da conferência Rio +20. Os indígenas executam apresentações culturais com o intuito de interagir com o público composto por indivíduos de diferentes países, incluindo representantes da ONU, para então promover uma discussão acerca dos direitos dos povos originários. Segundo

um Bororo responsável pela os adornos corporais que pertencem ao Centro Cultural e que participou da *Kari-Oca*, as apresentações foram definidas pela organização do evento. Nesta oportunidade, os Bororo executaram as danças *Kaiwô* e *Oieigo*, esta última:

Porque ela é bem mais fácil de ser feita e apresentada. Apesar dos pesares, por que ela não é assim... uma dança comum para ser feita a qualquer hora. Ela é uma dança que é feita durante o funeral e coisas de funeral... essas danças de funeral a gente não usa. Só que a gente tá pegando essa daí, por que ela é uma dança que é bem fácil de fazer. Só as mulheres que fazem (Ref. Entrevista, Meruri, 2012).

Dois irmãos da etnia Terena são os *idealizadores* dos Jogos dos Povos Indígenas, um evento intercultural que é executado, desde 1996, pelo Comitê Intertribal, Memória e Ciência Indígena - ITC, em diferentes cidades<sup>92</sup> do país. Devido à aliança estabelecida pelos *idealizadores* com o líder político, *Paulo Miriacuréu*, os Bororo de Meruri participaram de todas as edições realizadas. Após o falecimento de “Paulinho Bororo”, como era conhecido o líder Bororo, as relações continuaram sendo mantidas com seus familiares clânicos. Os *idealizadores* enviam cartas-convite para cerca de 40 etnias que habitam o território brasileiro para participarem de eventos interétnicos por eles organizados.

Os Jogos dos Povos Indígenas fazem parte de uma política cultural do Estado brasileiro, já que diferentes órgãos governamentais participam de sua realização, entre eles, os Ministérios: do Esporte – ME, da Cultura – Minc, da Educação – MEC e da Saúde – MS, além da Fundação Nacional do Índio – FUNAI. Trata-se de um grande ritual composto por rituais de diferentes etnias e tem como pano de fundo, a valorização da identidade indígena e a conscientização da sociedade nacional sobre os direitos destes povos em relação à sua terra e seu desenvolvimento físico, espiritual, sociocultural e econômico.

De acordo com o documento oficial que orienta os *Jogos*, tem-se como objetivo “promover a cidadania indígena, a integração e o intercâmbio de valores tradicionais, com vistas a incentivar e valorizar as manifestações culturais próprias destes povos” (Ref. REGULAMENTO GERAL, 1999, s.n.). Com o intuito de proporcionar um tempo e um

---

<sup>92</sup> Goiânia/GO (1996); Guaíra/PR (1999); Marabá/PA (2000); Campo Grande/MS (2001); Marapanim/PA (2002); Palmas/TO (2003); Porto Seguro/BA (2004); Fortaleza/CE (2005); Altamira/PA (2006); Recife e Olinda/PE (2007); Paragominas/PA (2009); Porto Nacional/TO (2011).

espaço de integração entre as diferentes etnias indígenas, os Jogos dos Povos Indígenas são considerados um dos maiores encontros esportivos e culturais do Brasil. E, visa promover o desenvolvimento do patrimônio cultural destes povos, por meio de competições e demonstrações das práticas corporais tradicionais e de esporte (futebol).

O evento segue as orientações contidas nos documentos internacionais elaborados pela Organização das Nações Unidas - ONU que está convencida de que o controle por estes povos dos acontecimentos que lhes dizem respeito reforça suas instituições e promove seu desenvolvimento. Nesse sentido, os Jogos dos Povos Indígenas segue as orientações da *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Ao assumirem a organização e participarem dos *Jogos*, os povos indígenas brasileiros assumem uma postura proativa em relação à divulgação de seu patrimônio cultural e o usufruto de seus direitos, como foi observado na X e a XI edições dos Jogos dos Povos Indígenas realizadas em Paragominas/PA (2009) e em Porto Nacional/TO (2011).

As práticas corporais, ou seja, os jogos, as lutas, as corridas e as danças apareceram, neste âmbito, como formas de expressão dos patrimônios imateriais que possibilitam a interação entre distintas etnias e destas com o público. A valorização do patrimônio imaterial advém das alterações sofridas pelas acepções de cultura e patrimônio, articulada às transformações das formas de convívio social e à dinâmica cultural que deram origem aos movimentos de salvaguarda do patrimônio imaterial (PELEGRINI e FUNARI, 2008).

Partindo-se do fato de que as práticas corporais geraram uma interação entre os atores sociais de sociedades indígenas com não-índios, notou-se a ocorrência de trocas simbólicas que, por sua vez, suscitam imbricações. No cenário dos Jogos dos Povos Indígenas, a performance dos participantes se constituiu em algo atraente, como um espetáculo para um público diversificado. Conforme observado, o público que participou como *expectadores* foi constituído em parte por indígenas de outras etnias que são convidadas para participarem dos *Jogos* e, também por não-índios, incluindo habitantes locais, autoridades governamentais como o Ministro do Esporte, os prefeitos das cidades, bem como, secretários do poder executivo e, também por diferentes segmentos de mídia. Até então, a contradição ainda não se apresenta como peremptória, mas a partir do momento em que *os jogos* são vistos como um espetáculo para “branco”, que muitas vezes interpreta o sentido das apresentações das práticas

corporais como algo inusitado ou exótico, subsiste a problematização. Qual o sentido que as danças Bororo assumem neste contexto ritualístico interétnico? Nota-se, contudo, a presença de condicionantes sociais que podem significar a adoção de um modelo categórico que tende a espetacularizar tais práticas como forma de produzir o inusitado (CANCLINI, 2003).

### **3.3.1 Abrem-se as cortinas para o início do espetáculo**

A cerimônia de “acendimento do fogo sagrado” marca o início de cada edição dos Jogos dos Povos Indígenas. Duas etnias são convidadas a participarem deste ritual que expressa o modo tradicional de os indígenas lidarem com o fogo e com seus corpos nas danças que compõem a cerimônia. Nesta cerimônia que ocorreu em locais públicos e fora do espaço do evento, os indígenas tiveram o primeiro contato com o público local que iria interagir com diferentes etnias no decorrer de oito dias. Um conjunto de indígenas das duas etnias, nestes locais, cantam, dançam e, de modo tradicional, acendem o fogo “sagrado” que permanece aceso até o encerramento do evento.

A “abertura oficial”, observada nas edições de 2009 e 2011, foi realizada no dia seguinte ao “acendimento do fogo sagrado”, no final da tarde, na *arena* onde ocorrem as competições e demonstrações das práticas corporais tradicionais e, seguiu o mesmo procedimento nas duas oportunidades. Nesse local foram dispostas três arquibancadas e construída uma oca para preparação das etnias. No lado externo da arena foram dispostas salas com computadores conectados à internet que permitiram à imprensa enviar registros num curto espaço de tempo; salas de reuniões que possibilitaram aos organizadores tomarem decisões no local das atividades e o posto médico que serviu para atendimento das pessoas envolvidas nas práticas corporais. Ao lado da arena foi construída a feira de artesanato com estruturas adequadas para sua exposição, local que possibilitou a venda de produtos tradicionais e a geração de uma pequena renda para as famílias indígenas.

A abertura contou com a presença de um grande público, do qual faziam parte indígenas e não-indígenas, entre eles representantes de órgãos oficiais, a exemplo do Ministro do Esporte e da Secretária Nacional de Desenvolvimento do Esporte e do Lazer, ambos do Ministério do Esporte. Compareceram ainda, o representante da FUNAI e os Prefeitos das

“cidades-cede”. Enquanto as etnias aguardavam o momento de sua entrada, enfileiradas no lado externo da arena, um representante dos povos indígenas participantes, iniciando o cerimonial, acendeu a pira dos *Jogos* com tocha do “fogo sagrado”. Em seguida os povos indígenas entraram no espaço da arena, segurando uma placa que identificava sua etnia. Demonstrando sua cultura por meio das expressões trazidas em seus corpos, os indígenas percorreram a arena, ao passo que o locutor oficial do evento forneceu informações de cada povo. A cerimônia de abertura obedeceu ao calendário lunar, isto é, foi realizada no primeiro dia de Lua Cheia. Este elemento natural, assim como o fogo e a água e que possui relação com a cosmologia de diferentes etnias indígenas, foi referenciado durante as cerimônias de abertura e encerramento do evento. Entretanto, no tocante a organização, os Jogos dos Povos Indígenas se fundamentam em um tipo de organização burocrática com hierarquia e funções bem definidas e que foram consentidas por todos os presentes.

Os indivíduos que ocuparam posições superiores na hierarquia organizacional gozaram de prestígio e poder para desempenharem seus papéis. Estes eram os *idealizadores* dos *Jogos* que possuíam a função de estabelecer as normas gerais e, com isso, delimitar o campo e a ação dos atores envolvidos. Logo abaixo destes na escala hierárquica, se encontravam os *executores*. Em sua maior parte composta por funcionários dos órgãos governamentais que foram responsáveis por suprir todas as necessidades para a realização deste encontro intercultural. Por serem vinculados aos órgãos públicos respeitavam a hierarquia de suas instituições.

Em seguida estavam os *chefes de comissão*. Cada comissão deveria realizar atividades específicas, dentre outras: alimentação, transporte, documentação e organizar as competições esportivas e as apresentações culturais. Esta última comissão foi dirigida por um dos idealizadores e foi a responsável por elaborar o Regulamento Geral que normatizou as práticas corporais tradicionais, bem com, em fiscalizar seu cumprimento e registrar os resultados. Os *indígenas de diferentes etnias participantes* se identificavam como “parentes”, ou seja, como um elo que os unia diante do não-índio. Estes eram representados perante aos idealizadores pelas *lideranças* que afirmavam os interesses de sua etnia, mas que em alguns casos, conforme observado em campo, iam de encontro aos interesses dos idealizadores e executores. “Faziam ainda parte desta estrutura os *voluntários*, que prestavam serviços de todas as ordens; a *mídia*

de diferentes segmentos e; o *público*, que, vez por outra, era convidado a participar das apresentações” (ALMEIDA e SUASSUNA, 2010, p. 66).

O desafio posto foi reconstruir o espaço de apresentação das práticas corporais como locus de investigação, portanto, como o campo em que a disputa entre grupos se faz presente. Nesse âmbito, a identificação dos elementos constituintes do campo, bem como das representações dos atores sociais foi fundamental para a análise. A análise do campo possibilitou o reconhecimento de regras universais. Uma delas é que em cada campo uma luta é travada por grupos com diferentes interesses; um conflito entre os que procuram obter direitos e os que tentam mantê-los e os objetos de disputa só são percebidos por aqueles que estão preparados a adentrar em determinado campo. Significa dizer que foi necessário identificar as leis, os interesses, o funcionamento e a estrutura de um campo em particular. A estrutura de um campo se dá por meio da relação de força entre os agentes ou as instituições engajadas na apropriação do capital específico, seja ele econômico, social, cultural ou simbólico que, acumulado no curso das lutas anteriores, orientou as estratégias a serem seguidas neste cenário (BOURDIEU, 1990).

Foi necessário compreender, portanto, que as práticas corporais normatizadas, realizadas por grupos distintos dentro de um mesmo contexto social, possuíam uma relação de interação e conflito, mediados por distintos interesses. Nessa perspectiva, a análise se deu tanto sobre a estrutura quanto sobre a percepção que se tem dela; pois, "as estruturas mentais através das quais eles [os indivíduos] apreendem o mundo social, são em essência produto da interiorização das estruturas do mundo social" (BOURDIEU, 1990, p. 158). O espaço estruturado - o palco dos *Jogos* - não foi analisado separadamente do espaço social no qual estavam inseridos os indígenas e nem mesmo das representações propostas por seus praticantes. Para tanto, deve-se ter a noção de que o funcionamento deste campo dependeu da existência de objetos de interesses e de disputas, bem como de atores sociais que identificaram e atribuíram legitimidade às leis que conduzem as relações produzidas. Em alguns momentos percebeu-se a insatisfação dos executores em relação às orientações dos idealizadores, demonstrando o conflito de interesses entre esses atores dentro do campo. Um exemplo desse conflito ocorreu no estabelecimento de regras para as práticas corporais indígenas, pois ao

passo que os executores propuseram alterações, os idealizadores não aceitaram (Ref. Diário de Campo, Paragominas, 2009).

Por meio de uma interação entre os atores sociais (público, voluntários, mídias, indígenas, idealizadores e executores) houve o estabelecimento de trocas sociais e simbólicas, que propiciaram a evocação das identidades indígena e étnicas, em um contexto permeado por valores tradicionais e modernos. Naquele âmbito, os Bororo buscavam se distinguir, aos olhos dos indígenas de outras etnias, por meio de seus corpos ornamentados, ao passo que se unia a eles, diante dos não-índios, a fim de reivindicarem os mesmos direitos. O estudo realizado na IV e na VII edição por Vinha e Rocha Ferreira (2005) demonstrou que, para as lideranças indígenas, a realização dos *jogos* permite que a sociedade nacional compreenda melhor as sociedades indígenas, auxiliando na transposição de barreiras historicamente hostis e excludentes entre os não-índios e os indígenas.

Nota-se que o processo de interação interétnica envolve atores sociais com diferentes interesses, o que propicia o confronto entre distintas visões de mundo. As trocas simbólicas que ocorrem neste cenário possuem um papel fundamental para a construção de representações e, neste âmbito, observa-se a influência das condições objetivas estabelecidas tanto pelo Estado – enquanto proponente de políticas públicas – quanto pelas instituições do mercado de bens simbólicos. Notou-se, contudo, que os indígenas compreendem esta relação. Ali eles são os protagonistas e empenho dos indígenas foi o de comunicar ao público seus interesses, entendendo que “a fascinação frente à beleza, anula o assombro frente ao diferente” (CANCLINI, 2003, p. 175).

Apresenta-se aqui o entendimento de que a relação ora apresentada fundamenta-se na *espetacularização* do patrimônio cultural imaterial dos povos indígenas como meio de promover uma interação interétnica. Neste campo, conflitos de interesse levaram à normatização<sup>93</sup> das práticas corporais como uma estratégia para obter a atenção de um público não-indígena acostumado aos códigos modernos vinculados à competição e espetacularização de manifestações culturais. Em estudo realizado durante a IX edição dos Jogos dos Povos Indígenas, observou-se que evento contribuiu para uma ressignificação da corrida de toras, bem como de outras práticas corporais indígenas, na medida em que propiciou a relação entre

---

<sup>93</sup> Estabelecimento de regras comuns para práticas corporais a fim de se controlar as ações no campo.

elementos e valores tradicionais e modernos, entre eles a secularização e normatização (ALMEIDA, 2008).

Naquela oportunidade, identificou-se que as práticas corporais que estavam fundamentadas em um tipo de dominação tradicional passaram a ser estruturadas por meio da ação racional de um quadro de atores sociais que obedeciam a uma hierarquia oficial. Desse modo, notou-se que os contextos dos eventos estimularam a (re)significação das práticas corporais indígenas, ao imbricar elementos e valores tradicionais e modernos, pois, entende-se que:

Tradição e modernidade não são categorias e realidades excludentes e sim complementares. Por isso acreditamos que a continuidade e defesa das tradições indígenas, por vias não tradicionais, ocorre na configuração dos Jogos dos Povos Indígenas, desde os esforços para a sua organização, que é submetida aos trâmites burocráticos que contornam as instituições modernas (SANETO, 2012, p. 75).

A autora, fundamentada por Balandier (1997), acredita que a modernidade é inseparável da tradição, constituindo faces de uma mesma moeda. Nesse processo compreende-se que elementos da tradição expressos nas práticas corporais não foram abandonados, mas sim, que a eles foram incorporados elementos característicos da modernidade, a fim de se criar um mecanismo de afirmação de direitos políticos. O espaço de encenação das práticas corporais é compreendido, aqui, como um cenário político no qual disputa de interesses entre grupos se fez presente. A constituição deste cenário se deu nos Jogos dos Povos Indígenas por meio da relação de força entre os atores sociais e as instituições engajadas na luta por direitos políticos e sociais que, acumuladas no curso da história, orientou as estratégias a serem seguidas. Organização do evento refletiu, dessa forma, esta trajetória e fomentou conflitos e tensões entre diferentes atores sociais.

Em um espaço objetivamente limitado por regras racionalmente instituídas que atribuía poderes a determinados membros, observou-se que os indígenas que estão submetidos, em suas comunidades, a uma dominação de tipo tradicional deram legitimidade a uma dominação legal. As associações modernas, como o Ministério do Esporte responsável pela execução do evento, são do tipo de “autoridade legal”, ou seja, a legitimidade do detentor do poder de dar

ordens baseia-se em regras estabelecidas racionalmente por decretação, acordo ou imposição. Neste caso, a legitimação baseou-se na constituição de um estatuto racionalmente decretado e que foi construído pelos *idealizadores*, acordado entre os órgãos executores e interpretado e respeitado pelos indígenas de diferentes etnias. Desse modo, os Bororo, como partícipes desta associação, geraram estratégias para satisfazer seus interesses e para adaptarem-se às exigências das novas situações. Neste sentido, e com o intuito de reivindicar seus direitos, associaram-se aos *idealizadores* e como meio de obter poder nas relações com os órgãos do Estado.

Neste ínterim, um sistema de disposições foi adquirido pela aprendizagem promovida pelo contato interétnico. Os Bororo de Meruri apreenderam novas práticas corporais, adaptaram suas práticas ao contexto dos jogos e ensinaram aos jovens Bororo sua cultura. Por meio da performance dos corpos que se movimentavam nas danças e que estavam pintados de acordo com seus clãs e ornados com os adornos tradicionais, os Bororo afirmaram sua identidade étnica diante de outros povos, assim como evocaram sua identidade indígena como meio de reivindicar os direitos assegurados na Constituição. Nas edições realizadas em 2009 e 2011, observou-se um conjunto de práticas corporais executadas pelos indígenas da aldeia Meruri, entre elas: arco-e-flecha; corridas; natação; canoagem; cabo de força; futebol e danças. Dentre as danças observadas, destacaram-se: *Toro Ekureu*; *Kaiwô* e a dança que acompanhou *Roia Kurireu*.

### **3.3.2 Toro Ekureu**

Após o breve ensaio, quando todos estavam pintados e com os devidos adornos corporais, os índios Bororo se reúnem próximo ao espaço da performance cultural. Ali, as lideranças culturais da aldeia Meruri, com base nas normas culturais, orientam aos demais, informando como deveriam proceder, em outros termos, como deveriam movimentar seus corpos durante a dança. Organizados em pares, os índios se posicionam em uma única coluna, alternando-se homens e mulheres e aguardaram o comando do *Roia epa* para adentrarem ao palco. Então, o chefe de canto voltou-se em direção aos indígenas e proclamou algumas palavras na língua nativa, seguindo-se de um forte grito “Iaw!” que indicou o momento da

entrada em cena. O chefe de canto foi o primeiro a ter contato com o público, seguido pelo cacique que segurava duas penas, sua parceira, por 9 casais e por mais 4 índios.

Segurando na mão esquerda o *bapo rogu* e marcando o ritmo com o *bapo kurireu* na mão direita, o *Roia epa* iniciou uma sequência de curtos brados “Wu!” que entoados na frequência do coração, marcam o ritmo e a intensidade dos passos dos indígenas. Novamente um forte grito “Iaw!” foi emitido enquanto percorriam um semicírculo no espaço ritual, até que outro grito “Iaw!” interrompeu os movimentos dos pés. Parados, os dançantes voltaram-se para o interior do palco e em seguida dirigiram-se para ocuparem suas posições.

Os Bororo se dividiram em quatro colunas paralelas e ficam dispostos de frente para o chefe de canto. As duas colunas internas foram compostas pelos homens e as duas externas pelas mulheres que se posicionam ao lado dos respectivos parceiros. Em seguida o *Roia epa*, flexionou os joelhos e na postura de cócoras iniciou o toque dos chocalhos. Os homens tomaram a mesma postura do chefe, enquanto as mulheres permanecem em pé. Durante o canto, as mulheres ficaram estáticas e os homens movimentaram as cabeças de um lado para o outro, de acordo com ritmo do *bapo rugo*.

O chefe de canto alterou o toque dos chocalhos e se levantou, sendo acompanhado pelos homens. Neste momento, as mulheres alternaram-se entre os homens nas colunas internas e seguraram na cintura de seu parceiro. Todos, então, executam pequenos saltos para direita e para a esquerda, conforme havia orientado o líder ritual antes da entrada em cena. O *Roia epa* movimentando os chocalhos para um lado e para o outro indicou o momento em que os saltos deveriam cessar. Os indígenas continuaram se deslocando para os lados, no entanto, com rápidos movimentos alternados dos pés. Com a mudança do ritmo, os indígenas voltaram a saltar para direita e para esquerda se deslocando para trás. A frequência do ritmo dos chocalhos aumentou, então, os Bororo desfizeram a formação em colunas e caminham para o local do posicionamento inicial.

Todavia, os pares que estavam à frente dos demais na primeira execução, passaram a ocupar os últimos postos nas colunas. Os homens se colocavam de cócoras e todo o procedimento foi formalmente seguido até que se completasse todo o processo. Ao final, todos se posicionaram novamente em uma única coluna, alternadamente homens e mulheres, atrás do chefe de canto. Este, ao toque dos chocalhos e cantando, conduziu os dançantes que,

saltando com mais intensidade completaram um percurso em semicírculo finalizando a performance cultural. Entende-se que estes procedimentos asseguram a circularidade nesta dança Bororo que foi encerrada ao som de um forte grito “Wu!” (Ref. Diário de Campo, Porto Nacional, 2011).

### 3.3.3 *Kaiwô*

Carregando em sua mão esquerda o *bapo rogu* e marcando o ritmo do coração com o *bapo kurireu* na mão direita, o *Roia epa* iniciou entoando uma sequência de curtos brados, “Wu!” que guiou os saltos dos indígenas para um lado e para o outro. Logo atrás do líder ritual, entraram no palco, o chefe e os anciãos e suas parceiras, seguidos pelos rapazes e suas parceiras, em fila indiana. Os Homens seguraram uma haste de madeira de aproximadamente 1 metro de comprimento, em cada uma das mãos. Todos, executando esses movimentos, percorreram um trajeto em semicírculo e, ao forte grito “Iuw!”, interromperam os saltos.

O chefe orientou a posição que os 10 casais e os cinco rapazes indígenas deveriam ocupar no palco. Formaram-se, então, duas colunas com cinco casais cada à frente do *Roia epa*, sendo que as mulheres ficam à frente dos seus parceiros. À direita do chefe de canto e ao lado das colunas, os cinco rapazes enfileiraram-se, voltados de frente para os casais. Todos flexionaram os joelhos e puseram-se na postura de cócoras. Os homens colocam as hastes sobre os ombros, na posição horizontal, possibilitando com que suas parceiras segurassem em uma de suas extremidades. Homens e mulheres, unidos pela haste, iniciam movimentos com as hastes para cima e para baixo, alternado os braços direitos e esquerdos. Com a mudança de ritmo dos chocalhos, todos os indígenas ficaram de pé em um rápido movimento de impulsão das pernas e, aproveitando-se deste movimento, continuam movimentando alternadamente os braços para cima e para baixo, acima dos ombros. As mulheres saltam com as pernas unidas com uma técnica corporal na qual flexionam levemente os joelhos. Após uma sequência de saltos, um forte brado “Iaw!” cessou a agitação. Os indígenas caminham para frente e novamente se colocam de cócoras à frente do *Roia epa* que reiniciou o toque dos chocalhos e o canto.

O procedimento se repetiu por mais uma vez até que os indígenas formaram uma única coluna. À frente posicionou-se o chefe que, em cada uma das mãos, segurava uma haste em sua na porção mediana na posição vertical. Logo atrás dele, sua parceira e, em seguida os demais casais e os cinco rapazes que se uniram a eles. Ao toque dos chocalhos os indígenas seguiram os passos do chefe que executou rápidos movimentos laterais com os pés, levando-os para um lado e para o outro. Com a mudança no ritmo do *bapo rugo*, o chefe passou a executar saltos laterais com grande velocidade, até mais um forte brado “Iaw!” deteu estas ações. Os indígenas se recolocam na posição inicial e a dança seguiu novamente estes procedimentos e, como ação final, o *Roia epa* executou um giro de 180° e marcando o ritmo com o *bapo kurireu*, entoou curtos gritos de “Wu!”. A cada grito, os indígenas, na ordem que estavam seguiram o trajeto orientado pelo chefe de canto, realizando saltos para a direita e para a esquerda. Com este movimento todo o grupo percorreu um semicírculo proporcionando a circularidade da dança (Ref. Diário de Campo, Paragominas, 2009).

### **3.3.4 Roia Kurireu**

O chefe de canto, em silêncio e sem tocar os chocalhos, conduziu ao centro do espaço ritual, a coluna de indígenas na qual se alternavam homens e mulheres. No centro, o chefe de canto e o chefe político ficam lado a lado e os demais homens, alguns com chocalhos e todos com a pintura facial *Meri Je Oia Co* pertencente ao clã *Baadojeba*, sem utilizar a saia ritual, se posicionaram formando um círculo. Atrás dos chefes, duas mulheres ficaram alinhadas, uma ao lado da outra, de frente para o círculo masculino representando a índia que dança com o cesto funerário no ritual e, atrás delas o restante de mulheres enfileiradas. Nesta oportunidade, o cesto funerário não fez parte da ação.

Então, o chefe de canto executou um movimento rotatório dos chocalhos emitindo um som constante. Neste momento, entoou um suave e prolongado som “He...”. Quando interrompia, os outros indígenas respondiam do mesmo modo. O som passou a ser curto, “He.” Sendo repetido pelo grupo. O chefe passa a emitir uma sequência de som “Hum. Hum. Hum.” e assim seguiu com diferentes sons: “Eh”, “Ih”, até que o ritmo do chocalho foi alterado e as duas mulheres iniciaram uma dança. Cada marcação do toque do *bapo rogu*

indicava que elas deveriam saltar, realizar a rotação do tronco e do quadril para a direita e aterrissar no mesmo lugar, em seguida saltar executando o movimento de rotação para o outro lado. Os braços não se moviam, ficam próximo ao corpo com os cotovelos flexionados a 90° e as mãos unidas à frente do abdômen. Então, os chocalhos novamente foram movidos circularmente emitindo um som constante, então o chefe de canto entoou um longo som “Eh...”, respondido pelo grupo com um grito curto “He.” que cessou a dança das mulheres.

Este procedimento se repetiu três vezes até que o líder ritual indicou que os homens deveriam iniciar sua atuação. Os chefes, ritual e político, executaram saltos laterais no sentido horário com as pernas afastadas, joelhos levemente flexionados e com os braços ao lado ou atrás do corpo. Após uma sequência de saltos, alterou-se o sentido até que todos voltassem a ocupar sua posição original. As mulheres seguiram o sentido da dança dos homens, permanecendo todo o tempo atrás dos chefes, porém, ao se deslocar realizaram sempre seu movimento. Esta sequência de saltos se alternaram com caminhadas inicialmente para o sentido horário e depois anti-horário. Os indígenas continuaram tocando os chocalhos e respondendo aos comandos do líder ritual sem interrupção.

Após uma pequena pausa, todos tocaram os chocalhos no mesmo ritmo que marcou o choro ritual, nestes momentos as mulheres que observavam enfileiradas, aproximaram-se do círculo formando uma coluna atrás dos chefes. Então, outro ritmo foi imposto pelo *Roia epa*, indicando que os indígenas deveriam flexionar e estender rapidamente os joelhos sem sair do local e manter os braços paralelos ao corpo com os cotovelos flexionados a 90°. Este canto é executado no Funeral, de acordo com o prestígio social do finado, pois, estrofes pertencentes aos diferentes clãs são inseridas (Ref. Diário de Campo, Paragominas, 2009).

### **3.4 A interpretação das danças enquanto ação ritual**

Compreende-se que as danças, como jogos de representação, são ações que compõem os rituais Bororo e se constituem, desse modo, como manifestações culturais que expressam valores de referência para este grupo humano. A noção de pertencimento do indivíduo ao grupo ocorre em meio ao compartilhamento de valor afetivo e simbólico entre pessoas. A diversidade da produção cultural é fruto da ação das pessoas como criadoras, guardiãs e

usuárias dos bens culturais (PELEGRINI e FUNARI, 2008). As danças, neste sentido, são bens culturais de natureza imaterial, entendidos como:

práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural (UNESCO, 2003).

Os bens culturais, sejam eles de natureza material ou imaterial, fazem parte da totalidade das sociedades indígenas, portanto, relacionam-se entre si de modo a colaborarem para que valores, costumes, normas sociais e comportamentos desejados sejam assimilados pelos indivíduos. Todavia como produtos da ação humana, estes bens são reconstruídos constantemente em meio a um processo dinâmico e específico de cada cultura. A constante recriação das danças realizada pelo grupo proporciona-lhes o sentido de continuidade, podendo ser transmitida de geração em geração tendo como base suas tradições.

No caso estudado, as danças e seus instrumentos foram rememorados e atualizados por seus praticantes tornando-se uma especificidade do patrimônio cultural do povo Bororo. Contudo, os sentidos e significados do conjunto destas práticas corporais que compõem os rituais Bororo estão envolvidos em uma dinâmica cultural específica que os distingue como grupo étnico. As danças são, portanto, “portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (BRASIL, 1988). Essas práticas corporais educam e apresentam relação direta entre a infância e a vida adulta, cobrindo uma amplitude de comportamentos desde ações diárias até os movimentos altamente codificados e ritualizados. Por meio de sua vivência é estabelecido um determinado padrão no modo de uso dos corpos.

As danças são práticas corporais ritualizadas que apresentam uma comunicação codificada que incitam elementos sensoriais e emocionais dos atores envolvidos em uma experiência. Essas práticas podem ser consideradas ações rituais performativas, pois assim como os ritos,

danças, interpretações musicais e dramáticas, *happenings* (sic), são exemplos de manifestações em que a performance dos atores, aqui entendidos enquanto criadores de uma forma própria de expressão, é fundamental para se alcançar um nível de comunicação (LONDRES, 2004, p.19).

A dança como uma cerimônia social permite às pessoas unirem-se na mesma ação e performarem como um corpo. A dança submete os participantes a influências que os coagem a regular o movimento de seus corpos e suas ideias. Pode-se dizer que as danças enquanto rituais públicos são importantes para a rotinização da vida social e para a construção de “pautas” de previsibilidade da ação e de suas consequências. Neste sentido, as danças “tendem a reproduzir, em sua lógica, a estrutura do espaço social” (BOURDIEU, 2008, p. 183).

No entanto, não se deve pressupor que estas práticas corporais são constituídas de formas irrefletidas de comportamentos repetitivos. Pelo contrário, são continuamente trabalhados pelos atores em suas condutas do dia-a-dia. Compartilhadas nas aldeias, as danças participam da constituição das disposições dos indígenas que motivados por seus interesses individuais e coletivos as incorporam lhes atribuindo sentidos. As danças ao assumirem sentidos e significados proporcionam a recriação do espaço social, pois interesses de grupos e de indivíduos de determinados grupo podem se apresentar em oposição a outros, fomentando episódios de tensão e conflito.

Por um lado, pode-se dizer que um ritual público reproduz as leis aparentemente invariantes e sequências estereotipadas, assim como, fórmulas, papéis e normas de comportamentos seguidas. Por outro lado, os festivais, rituais cósmicos e ritos de passagem estão relacionados à reivindicação do status e interesses dos participantes e estão abertos aos significados contextuais.

Com este entendimento, nota-se que os sentidos e significados das práticas corporais indígenas são atribuídos em contextos específicos que atualizam o modo de raciocinar, bem como as características morais dos grupos envolvidos. Nesta compreensão, as danças merecem acentuada atenção, pois, na medida em que os corpos dos participantes sinalizam para o significado que é conferido a cada uma delas, sua significação em contextos específicos pressupõe mudanças na orientação das ações dos atores e em seu modo de representar o mundo. Neste ínterim, compreender os sentidos e significados que tais práticas assumem nos

contextos sociais investigados, bem como, identificar a conotação política que elas representam para os povos ameríndios no Brasil, se fez pertinente.

A fim de proceder à análise acerca das danças Bororo como ações rituais performativas, apoia-se nas concepções sobre ritual elaboradas por Tambiah (1985, 1997) que considera que os seres humanos, em todas as sociedades, estruturam certos eventos os quais consideram importantes. Eventos que podem ser reconhecidos como rituais e que possuem significados distintos em diferentes contextos. Nesta concepção, a dança realizada durante o casamento tradicional Bororo, bem como, em outros cenários é:

Um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas sequências têm conteúdo e arranjos caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição) (TAMBIAH, 1985, p. 128)<sup>94</sup>.

Por este ponto de vista, as danças são ações ordenadas e padronizadas que estão associadas aos rituais festivos, tradicionais, cristãos e interétnicos vivenciados pelos Bororo, portanto, a análise destas práticas corporais deve levar em consideração os sistemas econômico, político e cultural do grupo que habita a aldeia Meruri na contemporaneidade brasileira. De acordo com autora, os ritos como sistemas de comunicação simbólica, deixam de ser apenas a ação que corresponde a um sistema de ideias, conforme apregoava Lévi-Strauss. “Vivemos sistemas rituais complexos, interligados, sucessivos e vinculados, atualizando cosmologias e sendo por elas orientados” (PEIRANO, 2000, p. 12). Pode-se afirmar que as danças que compõem estes rituais são formas de representação, bem como de contestação de aspectos da sociedade Bororo. Neste sentido, o ritual e as práticas corporais ao serem compartilhadas em diferentes cenários contribuem para a manutenção de princípios culturais tais como a identidade clânica e étnica, ao mesmo tempo, que se constituem como

---

<sup>94</sup> “Ritual is a culturally constructed system of symbolic communication. It is constituted of patterned and ordered sequences of words and acts, often expressed in multiple media, whose content and arrangement are characterized in varying degree by formality (conventionality), stereotypy (rigidity), condensation (fusion), and redundancy (repetition)” (TAMBIAH, 1985, p. 128).

um tempo e um espaço para compreensão, interpretação e constatação de uma ordem social que sofreu profundas transformações no decorrer dos três séculos de contato com não-índios.

O nexu dinâmico entre o padrão cultural e as danças Bororo, como um modo de ação social, geram partes que Tambiah (1985) denomina como: Formalidade, Convencionalidade, Estereotipo e Rigidez. O autor está ciente de que em uma sociedade, bem como entre sociedades, os rituais podem variar em grau de formalização, em sua franqueza para o contexto, em contingentes de demandas e na utilização de múltiplas mídias. A Formalidade dos rituais está ligada à existência de uma ação convencionalizada fundamentada pela distância psicológica dos participantes em relação à encenação do ritual. A elaboração dos códigos culturais consiste no distanciamento das intenções e expressões espontâneas dos atores, pois essas podem ser incoerentes e desordenadas em relação ao grau de formalidade da cerimônia. A convencionalidade distancia emoções particulares dos atores do seu compromisso público moral. Tratam-se de procedimentos convencionalizados culturalmente e que são executados desde os momentos de preparação da ação, ou seja, do ensaio das danças, até o seu encerramento. Sendo que estas convenções ficam aparentes durante a encenação do ritual, isto é, no decorrer da performance.

A formalidade e convencionalidade descritas por Tambiah (Op. Cit.) foram observadas durante a preparação do *Toro*, na roda de cantos, no momento da pintura da face e dos corpos dos participantes e ficaram evidentes no decorrer das performances culturais realizadas no diferentes tempos e espaços rituais. Os indígenas, orientados por um líder ritual, executavam movimentos corporais que se iniciavam sempre para a direita e estabeleciam a circularidade que expressa a organização social tradicional Bororo. Estas ações rituais foram dirigidas por diferentes atores sociais (*Bapo Rogu*, Cacique e Professor) que, ao se apropriarem dos procedimentos formais, assumiram o papel de líderes rituais (*Roia Epa*) nos eventos realizados tanto na aldeia Meruri, quanto fora dela.

Os diferentes cenários nos quais os Bororo de Meruri realizaram as danças estabeleceram graus de formalidade que contribuiram para elaboração cultural da expressão simbólica. Entende-se que durante os rituais observados não houve a livre expressão de sentimentos dos atores envolvidos, mas uma execução disciplinada de atitudes consideradas corretas e que possuíam uma linguagem oral e corporal formal, retórica e cerimonial. No

entanto, por mais que se repitam os gestos e os movimentos das danças, sentidos específicos foram atribuídos em cada um dos cenários, sendo estas direcionadas para um fim preestabelecido.

Para compreender esses sentidos, toma-se de empréstimo a noção de Austin de expressão performativa que fundamenta a compreensão da comunicação simbólica nos estudos de rituais elaborados por Tambiah (1985). O ato discursivo ilocucionário ocorre quando se realiza uma ação social ao ser dito. Um ato de fala depende da força ilocucionária. A força ilocucionária é algo bem diferente do significado puro e simples da frase, pois ela está diretamente ligada às interações sociais que se estabelecem entre os falantes, relações que podem ser de autoridade, cooperação ou dominação.

A  *fusão*  de códigos é uma característica essencial do ritual. Trata-se de uma condensação, isto é, de abreviações e de omissões ocorridas na comunicação durante o ritual. Condensação e redundância estão ligadas dialeticamente produzindo a intensificação do significado ou o declínio do mesmo. Redundância refere-se ao uso de símbolos que fará a mensagem ser recebida pelo público. A redundância permite, ainda, a prevenção da deterioração da forma estética por uma modulação controlada. A redundância não é uma simples forma mecânica, mas ocorre de forma recursiva para iniciar novas sequências ou combinar atos dentro de diferentes sequências sintáticas em algum ritual. Sequências de discursos fazem parte de todo complexo do ritual. Assim com uma sequência de atos, estes atos não podem ser entendidos fora da ação social e esta por sua vez não pode ser entendida separada das pressuposições cosmológicas e das normas de interação social dos atores. A forma e o conteúdo do ritual estão fundidos (TAMBIAH, 1985).

As danças Bororo são práticas corporais que constituem os rituais festivos, cristãos, tradicionais e interétnico. Por meio da linguagem corporal codificada, ou seja, de uma ação corporal convencional exercida de acordo com um contexto social, os atores e o público atribuíram e inferiram sentidos e significados durante as cerimônias. Em seus traços constitutivos as danças são compreendidas como performances culturais que, ao serem encenadas, utilizaram diferentes meios de comunicação, entre eles a linguagem, os gestos, as danças, as pinturas e os adornos corporais. Destarte, as danças Bororo são ações estereotipadas e com distintos graus de redundância. As danças foram observadas em cenários que foram

estruturados por normas tradicionais, cristãs e legais que as orientavam, “respondiendo a una fórmula, que se puedan repetir” (TAYLOR, 2003, p. 21).

Em relação às pinturas e aos adornos corporais pode-se destacar o aspecto indexador destes símbolos por que eles combinam duas funções. Eles são símbolos quando estão associados com objetos representativos por um domínio semântico convencional, isto é, pelos significados destes elementos dentro do ritual e são simultaneamente indicadores na existência prática como objetos de seus representantes. Os símbolos possuem significados e são indicadores da participação no ritual, afirmando ou legitimando sua posição e poderes sociais.

Neste caso, os adornos utilizados pelos índios Bororo nos rituais festivos, cristãos, tradicionais e interétnicos merecem uma consideração. Apesar de, tradicionalmente, pertencerem à coletividade de um determinado clã que compõe a estrutura social Bororo, fato que expressa a posição social de seu representante, as peças ficam em posse dos missionários salesianos como acervo do Centro de Cultura, aspecto que demonstra que ainda há uma dependência política desta comunidade em relação aos religiosos. Além disto, os preparativos para os rituais consumiram tempo e recursos financeiros para a aquisição e confecção dos outros materiais utilizados no ritual. Estes recursos foram garantidos pela Missão Salesiana de Meruri demonstrando, também, uma dependência econômica dos indígenas.

Nos rituais observados, *Jure* foi a dança mais vivenciada pelos índios, fato que pode ser explicado por ser a única dança que, de acordo com a norma tradicional, pode ser realizada em um contexto não funerário. Entende-se que, nas danças observadas, a linguagem corporal condensou e transmitiu informações aos diferentes expectadores presentes nos distintos cenários. A dança evidenciou saberes, conhecimentos, sentimentos que produzem as relações sociais nesta comunidade indígena. Utilizando-se dos corpos e da linguagem verbal como meios de comunicação simbólica, os participantes que experimentaram intensamente as danças transmitiram conhecimentos sobre sua cultura aos demais indivíduos do grupo, bem como, seus sentimentos e seus interesses.

No ritual festivo realizado na aldeia Meruri, a dança *Jure* foi uma prática que compôs uma ação pedagógica organizada pelos professores da escola indígena. Um dos professores, pertencentes ao clã *Baadojeba* e que estava se preparando para ser *Bapo Rogu* conduziu a dança e, para tanto, estudou o canto, a técnica de toque dos chocalhos e os movimentos

corporais dos participantes. O grupo de dançantes era composto por crianças que estudam na escola da aldeia e aprenderam as técnicas corporais para performarem. Entende-se, portanto, que realizada neste contexto, a dança *Jure* assumiu um sentido educativo, pois os conhecimentos culturais do povo Bororo foram transmitidos às crianças. Com a finalidade de promover um processo de transmissão-assimilação de conhecimentos a dança colaborou com a política de identidade étnica do povo Bororo de Meruri.

No ritual cristão a dança *Jure* foi conduzida pelo chefe político da aldeia cacique que pertence ao clã *Bokodori* e que também atua nas ações desenvolvidas pelos missionários salesianos. Como cacique, ele tem prerrogativa para dirigir a dança e realizar os cantos. Os participantes das danças são jovens integrantes da Associação de Jovens Salesianos – AJS local e que frequentam os rituais cristãos na aldeia. A dança *Jure* realizada neste contexto estruturado por normas e valores cristãos tem a finalidade de manter o estabelecimento da relação histórica entre indígenas Bororo e os missionários salesianos. Todavia, do lado dos indígenas não mais sob uma estrutura sujeição-dominação como existiu no passado, mas sim com a tentativa de se desenvolver uma relação simétrica entre índios e missionários salesianos. Portanto, a dança *Jure* realizada no ritual cristão teve o sentido de pactuar uma aliança política com os religiosos que lhes garanta os meios básicos de sobrevivência, bem como o exercício da autonomia que vem sendo conquistada.

No caso do casamento tradicional Bororo, a dança *Jure* foi conduzida por um Chefe Cerimonial (*Bapo Rogu*) que pertence ao clã *Apiborege*, pois o grau de formalidade exigida neste ritual é maior do que nos rituais festivos e cristãos. Os participantes da dança são homens adultos, isto é, os iniciados e suas mulheres. Estes conhecem as normas culturais estruturam o contexto e que devem ser seguidas para se evitar equívocos que possam incitar os espíritos maléficos. De acordo com estas normas, a troca de adornos não significou apenas a união do casal, mas a aceitação de todas as consequências atreladas às regras de troca matrimonial tradicional e às relações sociais que serão estabelecidas a partir de sua efetivação.

A performance cultural observada neste ritual seguiu os padrões de ação corporal instituídos na tradição e teve o objetivo de comunicar à comunidade a possibilidade e a ocorrência de uma troca matrimonial regida pelas regras e pelos princípios da cultura Bororo. Pois, “las performances funcionan como actos vitales de transferencia, transmitiendo saber

social, memoria y sentido de identidad a través de acciones reintegradas” (TAYLOR, 2003, p. 18). Neste sentido, a análise do casamento tradicional Bororo apontou para uma contestação de grupos familiares acerca dos princípios que regem a troca matrimonial realizada nos dias atuais, pois as famílias envolvidas, por meio do discurso de seus membros, demonstrou o desejo de que princípios considerados sagrados para este povo sejam respeitados a fim de se perpetuar a essência dos “verdadeiros” *Boe*. A dança realizada neste contexto em que se expressou o sentimento coletivo de respeito às normas culturais teve o sentido de exercer a autonomia política que, ainda, é relativa.

As danças realizadas durante os Jogos dos Povos Indígenas foram orientadas por normas legais e culturais. Neste contexto, um grupo de indígenas de Meruri representa toda a etnia. Eles são convidados pelos idealizados do evento que possuem relações com um grupo familiar da aldeia. Neste ritual interétnico, as danças observadas são:

recortes de grandes festas ritualísticas celebradas nas aldeias. Durante a apresentação dessas manifestações, no evento, novos sentidos e significados são atribuídos pelos indígenas, no entanto isso não implica uma perda em relação às referências simbólicas tradicionais que orientam sua manifestação e expressão (SANETO, 2012, p. ix).

Notou-se que existe uma relação entre a ação de encenar o conjunto de manifestações corporais indígenas com o discurso político de seus agentes neste contexto interétnico. Destarte, tem-se a compreensão de que os indígenas se valem desta ação para “performatizar a cultura e de torná-la mais assimilável para diversas culturas” (VIANNA e TEIXEIRA, 2008, p. 124). O ato da performance de seus bens culturais imateriais possibilita aos indígenas comunicarem seus interesses e serem ouvidos em suas reivindicações por um público amplo.

Os índios da etnia Bororo, ao encenar suas danças nos Jogos dos Povos Indígenas, bem como nos rituais festivos, cristãos e tradicionais enfatizam a beleza como aspecto primordial neste contexto. No entanto, a noção de belo entre os Bororo possui um significado particular. Ser belo é ser esbelto, ter o corpo fino e com a face semelhante ao rosto de onça, genitora dos dois irmãos heróis da etnia. A face é achatada e o corpo é formado por meio de exaustivos movimentos. As partes moles, tais como lábios e orelhas são associados à volúpia, sendo perfurados para enrijecer com o uso de adornos labiais e brincos. De acordo com um mito, o

pelo corporal não é atributo do ser humano, desse modo, os Bororo se utilizam de urucu e outras substâncias naturais para retirar-lhes de seus corpos. No entanto, a beleza representa para os Bororo, além de atributos físicos e a posse de insígnias clânicas, o comportamento as características morais do indivíduo. Segundo a autora, o ápice da beleza entre os indígenas Bororo ocorre quando um homem é escolhido para assumir as obrigações de representação de um recém-falecido (VIERTLER, 2000, p. 176). Com esta compreensão, “ser bonito é fazer bonito, é fazer como bororo faz quando está com bororo, quando vive como bororo, ser bonito, portanto, é ser bororo. O bonito também expressa a harmonia do grupo, o ser bonito é um adjetivo coletivo” (GRANDO, 2004, p. 268).

Com o discurso de “temos que fazer bonito”, os Bororo da aldeia Meruri encenaram nos Jogos dos Povos Indígenas duas danças, o *Toro* e o *Kaiwô*, bem como, o canto *Roia Kurireu* que compõem o ritual funerário desta etnia. Antes da apresentação das danças e do Canto Maior nas duas edições observadas, o locutor fez referência ao falecido líder político da aldeia Meruri e informou ao público que “Paulinho Bororo trouxe de volta a cultura” para este povo. Demonstrando compreender o contexto social em que vive, um jovem que pertence ao grupo IPARE, comentou: “acho errado, isso que eles ficam falando. Sempre eles falam isso, né? Que ele trouxe de volta a cultura. A cultura nunca morreu”. O indígena tem consciência da importância deste líder para a etnia Bororo, pois “ele foi talvez um dos pioneiros na divulgação” da cultura Bororo, mas entende que a cultura é dinâmica e vivenciada no dia-a-dia da comunidade. (Ref. Entrevista, Meruri, 2012).

Em relação à dança *Toro*, existem diferentes modos de se realizar que são representadas pela cor da saia cerimonial. Quando é dançada com a saia confeccionada com broto novo, sem a seda, apresenta-se amarela e denomina-se *Toro Ekureu*. Quando a saia utiliza é escura, fabricada com a folha de buriti aberta, chama-se *Toro Coreu*. A dança *Toro Ekureu* é uma dança que compõe o ritual do funeral Bororo e, segundo o cacique, ela foi executada durante a XI edição dos Jogos dos Povos Indígenas em homenagem ao líder cultural Bororo que havia falecido na semana de realização do evento. (Ref. Diário de Campo, Porto Nacional, 2011). Segundo um integrante do grupo IPARE, as danças do funeral só podem ser realizadas fora deste ritual com adaptações e após a autorização de um chefe que avalia a pertinência da exceção, pois “coisas do funeral estão ligadas aos espíritos” que poderão cobra-

lhe satisfação. Porém ele detém esta “autoridade de fazer ou deixar de fazer. Ele tem como argumentar. Conhece os remédios principalmente, né? Porque a gente vive sob os escudos que são os remédios” (Ref. Entrevista, Meruri, 2012).

A dança *Kaiwô* foi realizada em Paragominas/PA, em 2009, por ocasião da X edição dos Jogos dos Povos Indígenas. Trata-se de uma representação pertencente ao clã *Paiwoe* e objeto de sigilo que caracteriza a cultura Bororo. Os bens culturais que compõem as danças são permeados por saberes que somente alguns indígenas são autorizados a se apropriarem e possuem procedimentos determinados por normas tradicionais que devem ser seguidas. Portanto, cada dança possui sua particularidade. Na dança *Kaiwô*, por exemplo, as hastes de madeiras,

Não é qualquer vara que você pega, tem toda uma história que explica a origem desta vara, que madeira que é, porque que foi feita desta forma, porque se faz deste tamanho e porque que se dança com ela desta forma. Então tem toda uma estrutura que só os chefes possuem autoridade para comentar (Ref. Entrevista, Meruri, 2012).

Trata-se de uma dança que compõe o complexo ritual funerário, neste sentido, quando é realizada em outro contexto executa-se com adaptações. Segundo o Bororo responsável pelo acervo do Centro de Cultura, eles executam a dança nos Jogos dos Povos Indígenas,

Não assim originalmente. Só assim... uma apresentação. Não original porque é proibido a gente fazer estas apresentações fora do tempo. [...] Então a gente não faz ela assim completa por causa que a gente tem medo, né? Porque ela pode nos levar ao mal. Porque sempre que a gente pisa fora né? Você tá correndo risco. Então a gente fica meio com medo de fazer estas coisas (Ref. Entrevista, Meruri, 2012).

Contudo, evidencia-se que há uma tendência de realizar ações que compõem o ritual funerário em contextos interétnicos, pois, além das danças *Oiego*, *Toro Ekureu* e *Kaiwô*, o *Roia Kurireu* (Canto Maior) pela primeira vez foi realizado em um ritual interétnico. Trata-se do

canto mais solene da liturgia Bororo. É um canto exclusivamente funeral. Canta-se todo no dia do falecimento da pessoa, sem dança nem coreografia, e no dia do encerramento do funeral, com o máximo de coreografia e dança. Pedços do mesmo são cantados em vários momentos do extenso ritual funerário, principalmente quando pessoas de outras aldeias vêm participar do funeral é de praxe que eles executem este canto na cabeceira da sepultura provisória, situada no centro do Bororo (pátio da aldeia). Coqueiro com alguns anciãos de Meruri cantaram o *Roia Kurireu* no dia da morte do Missionário Salesiano Me. João Rocco, primeira vez, que se tem notícia, que este canto foi executado para uma pessoa não Bororo. A segunda e a terceira vez foi em 1976 com ocasião do martírio do P. Rodolfo Lunkenbein, em Meruri, e em 1986, por ocasião da pintura dos ossos do mesmo, na Aldeia Garças (OCHOA CAMARGO, 2001, 365).

Porém, no dia 02 de novembro de 2009 – dia dos finados entre os católicos – os Bororo executaram o canto solene pela primeira vez em um contexto não funerário. Conforme afirma o indígena:

aconteceu da programação ser alterada. Pelos líderes do evento mesmo. [...] Eles lembraram, em virtude da amizade deles grande com o *Paulo Miriacuréu*, né? Eles foram muito amigos no passado, em vida, né? E lembraram que a gente tem... que ele contou bastante coisa sobre os Bororo. [...] E eles foram lá pedir para a gente fazer (Ref. Entrevista, Meruri, 2012).

Atendendo a um pedido dos idealizadores e, para contribuir com os Jogos dos Povos Indígenas, o chefe autorizou sua realização. A performance do *Roia Kurireu* marcou profundamente os Bororo que, meses antes, haviam perdido familiares em um acidente de caminhão. No início da apresentação o locutor do evento lembrou mais uma vez do líder político Paulinho Bororo que pertencia ao clã *Baadojeba* e citou o nome dos indígenas que faleceram no citado acidente, como guerreiros; são eles: Inácia, Mirela, Laura, Rafael, Maria Gorete e Raiane que foram homenageados neste ritual interétnico (Ref. Diário de Campo, Paragominas 2009). Após a apresentação, todos os indígenas deixaram o espaço ritual aos prantos que se prolongou no espaço reservado ao alojamento desta etnia. Este fato demonstra que, apesar de terem sido realizadas em um ritual interétnico, este ritual não perdeu os significados do funeral para os Bororo, pois

no funeral não é só a família biológica do finado que tá ali sofrendo esta perda. Toda a comunidade, toda a sociedade Bororo está sentido falta daquela pessoa. Porque não é só com aquele cadáver que se está trabalhando, porque os espíritos estão todos aqui na terra acompanhando. A gente não os vê, mas a gente sente eles. [...] Foi real, ali só faltava os cadáveres (Ref. Entrevista, Meruri, 2012).

Todavia, outros sentidos foram atribuídos a estas práticas corporais. Entende-se que a performance cultural realizada por meio das danças nestes eventos interétnicos contribuiu para o fortalecimento de uma aliança política estabelecida entre os *idealizadores* e os povos indígenas participantes, no caso dos Bororo, do grupo convidado. Esta aliança baseia-se na evocação da identidade étnica por meio das danças, dos adornos e das pinturas corporais que são apresentadas para um público diverso, ou seja, são espetacularizadas. Um dos indígenas responsáveis pelo acervo do Centro de Cultura passou a utilizar as pinturas e os adornos corporais como meio de estabelecer relações sociais com o público destes eventos interétnicos. Segundo ele, nestes eventos:

os Bororo ficavam escondidos. Então o que que eu fiz. Eu falei gente, a gente tem que pintar e ficar destacados no meio dos outros também e não ficar só nas barracas esperando vir chamar a gente, né? (Ref. Entrevista, Meruri, 2012).

Com isto, conflitos surgiram, pois, de acordo com o jovem Bororo que pertence ao grupo IPARE, muitas vezes estas pinturas faciais e corporais são utilizadas de forma irregular. Segundo ele:

começou a aparecer pintas que só se fazem no funeral, pintas que só se fazem no ritual dos *Aije*, né? [...] Mas têm pintas, têm remédios que só se usa nestas ocasiões especiais, né? E, assim, começaram a fazer, [...] agora a gente não julga, mas a gente começa a perceber não só nos *Jogos*, como em outros eventos fora da aldeia, né? E isso é triste. Isso fere o espírito da cultura Bororo, porque têm ocasiões, têm momentos para isso (Ref. Entrevista, Meruri, 2012).

Compreende-se que estas ações foram estimuladas pelas relações interétnicas desenvolvidas pelos Bororo de Meruri que desencadeou um processo de hibridação. Neste

cenário interétnico em particular, as danças, os adornos e as pinturas corporais são bens culturais que os distinguem enquanto povo diferenciado, mas une-os enquanto indígenas detentores dos mesmos direitos políticos. Os indígenas, isto é, os “parentes” como autodenominaram neste contexto, buscam ampliar seu poder se aliando aos *idealizadores*. O propósito é obter “voz” na relação com os órgãos governamentais e, desse modo, reivindicar a garantia dos direitos desses povos, tais como, o direito ao território e o usufruto dos bens naturais que neles existam.

Portanto, o objetivo “era reforçar o que ele [Terena] falava né? [...] É como se fosse na eleição. Nós apoiando ele” (Ref. Entrevista, Meruri, 2012). Os Bororo que participam dos *Jogos* executam o que é solicitado pelos *idealizadores* como meio de apoiar suas ações e com a finalidade de obter poder diante do Estado e da sociedade nacional. Na última ação performática em Paragominas/PA (2009) uma declaração assinada pelas lideranças indígenas de todas as etnias presentes foi lida por um índio Umutina/MT na cerimônia de encerramento, onde ficou demonstrado o significado político do evento. No documento, os líderes indígenas das 37 etnias participantes exigiram uma atitude do Governo Federal em relação à demarcação das terras dos Terena e dos Guarani Kaiowá no Mato Grosso do Sul. Em seu discurso, o indígena declarou: “a ameaça sobre nossas famílias cresce cada vez mais e não temos medo quando nosso direito é agredido” (DECLARAÇÃO INDÍGENA DO X JOGOS DOS POVOS INDÍGENAS, 2009).

Nesta direção, aceitando a dívida histórica do Estado com os povos indígenas e em consonância com os interesses apresentados no encerramento do evento, o Presidente da República assinou, algumas semanas depois<sup>95</sup>, a homologação<sup>96</sup> de nove Terras Indígenas (TI), bem como a desocupação de uma terra para o povo Tuxá/BA. O total da área contabiliza mais de cinco milhões de hectares de florestas brasileiras que passam a ser Patrimônio da União e de usufruto das etnias indígenas. Com isso, o Estado brasileiro garante o uso da terra pelas sociedades indígenas Guarani Kaiowá e Guarani Nãndeva e assegura a valorização do

---

<sup>95</sup> Segunda-feira, dia 21 de dezembro de 2009.

<sup>96</sup> A homologação é a penúltima etapa do processo de reconhecimento de uma terra indígena, restando em seguida o registro em cartório. O Brasil possui 663 Terras Indígenas entre homologadas, declaradas, delimitadas e em estudo, somando 107,618 milhões de hectares, o que equivale a 12,5% do território nacional (Ascom/Funai, 2009).

patrimônio cultural destes povos, pois com lembra o presidente da Funai, a terra para os indígenas serve:

para que os povos não esqueçam suas músicas, danças, comidas e artesanatos; que não esqueçam dos antepassados e da sua língua. Para que os mais novos escutem os mais velhos, que mantenham a tradição e o conhecimento antigo, aliado aos novos conhecimentos. Para sempre manter firme a memória dos povos indígenas (ASCON/FUNAI, 2009)<sup>97</sup>.

Em 2012, a Justiça Federal de Mato Grosso ordenou a retirada de não índios da TI Marãiwatsédé que possui 165.241 hectares e está localizada nos municípios de Alto Boa Vista, Bom Jesus do Araguaia e São Félix do Araguaia, no estado de Mato Grosso.

A área que compreende a Terra Indígena Marãiwatsédé era totalmente ocupada pelo povo Xavante até a década de 1960, quando a Agropecuária Suiá-Missú se instalou na região e iniciou um longo processo de degradação ambiental. Com a instalação, os Xavante acabaram confinados em uma pequena área alagadiça e foram expostos a inúmeras doenças. Em 1966, os dirigentes da fazenda Suiá-Missú promoveram a transferência de toda comunidade para a Terra Indígena São Marcos, ao sul do estado, onde permaneceu por quase 40 anos (FUNAI, 2012)<sup>98</sup>.

Espera-se que esta decisão afete também os Bororo da TI Meruri que sofre constantes invasões de índios Xavante da TI São Marcos que, devido à pequena extensão de sua Terra Indígena, constroem aldeias em seu território. Neste sentido, o mote é que o reconhecimento da cultura material e imaterial está associado à totalidade destes povos. As ações rituais performáticas realizadas durante os eventos observados são sistemas de comunicação que reivindicaram seus direitos, dentre eles a demarcação e usufruto dos bens e riquezas de seus territórios tradicionais conforme expressos na Constituição Federal de 1988. Para tanto, na X edição dos *Jogos*, fez-se uso do discurso proferido por um indígena e que foi elaborado por

---

<sup>97</sup> <http://www.funai.gov.br/> acessado em: Terça-feira, 29 de Dezembro de 2009.

<sup>98</sup> Nota da Funai sobre a Terra Indígena Marãiwatsédé/MT, 04 de julho de 2012. <http://www.funai.gov.br/> acessado em: Sexta-Feira, 01 de fevereiro de 2013.

diferentes líderes políticos que participaram do planejamento, da organização e da execução do evento em questão.

Entende-se, desse modo, que na contemporaneidade brasileira o patrimônio cultural imaterial, neste caso, as práticas corporais dos povos indígenas enquanto rituais, se constituem em ação performativa. Em outras palavras, performatizar suas práticas corporais é assumir uma postura de intervenção estética e política no processo de interação com a sociedade não-indígena, ou seja nas relações interétnicas. Esse procedimento contribui para a significação dos rituais indígenas em contextos específicos que, ao seu modo, atualizam a identidade de cada povo e seu modo de representar o mundo. Pois, esta outra maneira de fazer política, decorrente da valorização de seus rituais, motivam o estabelecimento de relações sociais nas sociedades envolvidas, atualizando suas crenças, normas e códigos legais, isto é, seu padrão cultural.

Deve-se pontuar, contudo, que a espetacularização de determinadas práticas culturais pode ter uma dupla significação. Pode, como uma prática encenada, engendrar formas de aproximação e apropriação da cultura indígena por parte dos presentes. Não obstante, o evento desperta interesse de um público não-índio e propicia o envolvimento da indústria cultural que cria produtos para um mercado de bens simbólicos que não trazem benefícios aos indígenas. Esta relação demonstra que as mídias de diferentes segmentos foram mais uma vez utilizadas para comunicar os interesses dos indígenas também para um público que não estava na arena, ao passo que suas performances são comercializadas no mercado de bens simbólicos. Desse modo, os indígenas geraram estratégias para satisfazer necessidades e para adaptarem-se às exigências e às novas situações. Essas experiências lhes confere um aprendizado durável até que determinados ajustamentos sejam solicitados. É um comportamento ao mesmo tempo individual e social. Um sistema de disposições adquiridas pela aprendizagem promovida pelo contato interétnico que se sustenta em um sistema de classificação distinto do tradicional e que se imbrica nele.

Os momentos delimitados no tempo e no espaço, em que se realizam as práticas corporais indígenas formam as situações nas quais a interação se desenvolveu. Neste âmbito, foi desencadeado um processo de interpretação de outros significados em que os indígenas designaram para quais grupos iriam dirigir seus atos e quais os objetos que têm algum

significado pra eles. Em seguida, eles manipulam os significados, ou seja, eles mantiveram ou alteraram os significados de acordo com o seus interesses e com a direção de sua ação. Em suma, os indígenas ao interagirem neste contexto performaram suas práticas corporais com o sentido de reivindicarem seus direitos.

Em sendo um produto de relações sociais, os Jogos dos Povos Indígenas demonstram por meio da ação ritual, um confronto cosmológico, pois, o caráter performativo do ritual está implicado na relação entre forma e conteúdo que, por sua vez, está contida na cosmologia. Entendendo cosmologia por um conjunto de concepções que classifica os fenômenos que compõem o universo como um todo e as normas e processos que o governam, Tambiah (1985) afirma que as principais noções cosmológicas da sociedade são aqueles princípios orientadores e concepções que são constantemente usadas como parâmetro e são consideradas dignas de perpetuação relativamente imutável. Como tal, depende das concepções da sociedade em questão, seus códigos legais, suas convenções políticas e suas relações de classe social como suas crenças religiosas relativas aos deuses.

Contudo, os Jogos dos Povos Indígenas como um evento especial e que abarca práticas sociais ritualizadas proporciona esta “atualização” cosmológica por meio das performatividades. As diversas sociedades indígenas que se encontram neste evento trazem por meio de seus atores sociais a visão de mundo que corresponde à sua história sociocultural. Com isso, os indígenas – protagonistas do espetáculo – encenam as práticas corporais como verdadeiros interpretes para um público numeroso. Ao performarem neste cenário, os atores interagiram e colocaram em confronto diferentes valores, crenças religiosas, códigos e concepções políticas propiciando alterações na cosmologia de seu povo, tendo em vista que outras interações sociais ocorrerão internamente em suas comunidades. Portanto, as relações interculturais vivenciadas entre os povos indígenas e a sociedade nacional, por meio de práticas corporais secularizadas, possibilitam que haja uma adaptação do comportamento de diferentes indígenas ao jogo político ocidental, bem como ao modo de vida moderno.

As alterações na estrutura social e a intensificação das relações interétnicas vivenciadas por este grupo indígena proporcionaram a incorporação de valores modernos que se imbricam aos tradicionais. Observou-se que as danças contribuem para forjar a corporalidade Bororo estão sendo realizadas por grupos distintos, a partir de uma organização que envolve aspectos

tradicionais e modernos. Sendo assim, os mitos, a organização social tradicional e as normas culturais, bem como, os conhecimentos científicos, os grupos familiares e as associações e a legislação brasileira orientaram a ação dos Bororo em diferentes cenários.

Os rituais como sistemas de comunicação simbólica que anunciam a totalidade da comunidade da aldeia Meruri, expressam o processo conflituoso de hibridação da cultura Bororo. É por meio dos rituais festivos, cristãos, tradicionais e interétnico que os Bororo constroem sua corporalidade expressa no plano biológico, no plano psicológico e no plano cultural como mestiça, sincrética e híbrida. Os Bororo da aldeia Meruri são “índios reais” que na ação política de colocar em evidência sua corporalidade, criam estratégias para reivindicarem seus direitos e tê-los respeitados em meio a uma ordem social que o Estado e a sociedade nacional querem estabelecer para eles. Nesses rituais, a “expressão performativa” foi realizada pelos corpos dos sujeitos que realizaram a ação de afirmar conhecimentos que forjam a identidade étnica, bem como de informar interesses de formar alianças políticas e de lutar pelos direitos indígenas.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Na contemporaneidade, as comunidades indígenas se encontram em meio a complexas relações com a sociedade nacional e com o mundo. Torna-se inevitável, portanto, o contato com valores, instituições e conhecimentos distintos daqueles que compõe suas cosmologias, devido à intensificação das trocas econômicas, informacionais e simbólicas que vêm ocorrendo, principalmente, durante as duas últimas décadas. Estas relações interétnicas, estimuladas pelo aumento na complexidade de processos modernos, proporcionam profundas transformações de ordem social, econômica, política e cultural nas sociedades envolvidas, com maior ou menor intensidade. As relações sociais que os indígenas Bororo mantiveram com não-índios por mais de um século, provocaram alterações nos princípios orientadores desta comunidade promovendo, desse modo, a atualização de sua organização social, das relações políticas e econômicas, bem como dos rituais.

O corpo, por envolver em sua constituição aspectos biológicos, sociológicos e psicológicos, expressa a totalidade da pessoa, evidenciando as particularidades das etnias indígenas, bem como seu processo histórico. Em relação ao corpo dos indígenas Bororo de Meruri, observou-se que estes são construídos por meio das práticas compartilhadas no cotidiano da aldeia e em rituais cristãos, tradicionais e interétnicos dos quais este grupo participa. Indivíduos de todas as gerações vivenciam práticas ritualizadas no cotidiano da aldeia que propiciam a incorporação de valores, normas, conhecimentos e técnicas corporais tradicionais e modernas e, também, que constituem a identidade destes indígenas no decorrer de sua vida.

Aqueles que dominam o conhecimento sobre as práticas corporais vivenciadas na aldeia adquirem prestígio social e são referências para as crianças e os jovens da comunidade. As práticas dos jogos tradicionais e das brincadeiras no rio Barreiro, da caminhada ao topo do morro Meruri e das danças realizadas em tempos e espaços próprios, evidenciam os corpos Bororo e os significados das comunicações simbólicas. Ao serem ornados com os adornos clânicos e pintados com os elementos naturais, ao executarem determinadas técnicas corporais ou, ainda, ao se colocarem em evidência na comunidade, os corpos Bororo em Meruri,

transmitem e apreendem, ao mesmo tempo, os traços da sua cultura e as particularidades de sua história.

Neste sentido, a produção social em Meruri foi se desenvolvendo em meio aos contatos interétnicos e, portanto, práticas corporais, tais como o futebol e o vôlei, foram sendo inseridas nesta aldeia e apropriadas pelos Bororo no decorrer de sua história, tornando-se eventos cotidianos na contemporaneidade. Estes momentos de encontros ritualizados como observado no vôlei e, principalmente, no futebol, promovem o contato dos indígenas com valores, normas, conhecimentos e técnicas corporais fundamentados pela ciência que são valorizados na sociedade ocidental moderna. Estas noções participam da constituição da identidade destes indígenas. Aspectos reforçados pelo esporte, tais como: a secularização, a condição de igualdade (democracia), o sistema burocrático de organização, a quantificação dos resultados e a busca pelo melhor rendimento, por exemplo, foram incorporados pelos Bororo de Meruri na prática da flechada (arco-e-flecha) que compôs o ritual festivo do “Dia do Índio”. Ser Bororo na contemporaneidade é afirmar sua identidade étnica e lutar para ter seus direitos respeitados em um contexto de sistema-mundo orientado por políticas econômicas que ocorrem em meio à globalização e à mundialização cultural. Por este entendimento, o grupo indígena se apropriou de valores modernos e atrelando-os às práticas tradicionais que vivenciam, formam sua corporalidade e constituem a política de identidade étnica.

As (re)significações nos rituais e nas práticas corporais indígenas ocorreram na medida em que valores das sociedades ocidentais modernas foram hibridados com valores tradicionais. As relações políticas decorrentes dos significados atribuídos aos seus rituais motivou o estabelecimento de relações sociais entre missionários salesianos e os Bororo das Terras Indígenas Meruri e Sangradouro, mas especificamente, engendrando modificações de suas crenças, normas e códigos legais, isto é, seu padrão cultural. O fato é que a cosmologia deste povo vem sofrendo alterações, contribuindo para a constituição de outra forma de representar do mundo. Os rituais cristãos observados na aldeia Meruri, tais como: a Missa dos Mártires de Meruri, a Missa do Lava Pés, a Procissão de Ramos, a Encenação da Via Sacra e a Jornada Mundial da Juventude, demonstram que a liturgia de todos estes rituais foram sincretizadas com elementos da cultura tradicional Bororo como meio de promover a aceitação dos valores, das normas, dos saberes e de uma corporalidade fundada na moral cristã. No

entanto, compreende-se que esta relação entre rituais cristãos e as práticas corporais tradicionais são meios de os Bororo estabelecerem uma aliança com os missionários salesianos. Neste sentido, a aliança política entre os Bororo e missionários salesianos sobrepõe-se a uma relação de sujeição-dominância inicialmente estabelecida entre os grupos.

O ritual do casamento tradicional Bororo realizado neste contexto colocou em confronto valores tradicionais e modernos, assim como crenças religiosas, códigos sociais e concepções políticas decorrentes das alterações na cosmologia de seu povo. Todavia, estas práticas não deixaram de contribuir para a afirmação étnica e clânica neste contexto político de interação. No casamento percebeu-se a importância de transmitir conhecimento sobre sua cultura para toda a comunidade. Muitos indígenas, durante aproximadamente meio século, não se orientavam pelos princípios culturais para executarem a troca matrimonial. Este fato propiciou com que a escolha dos parceiros fosse realizada por motivos diversos, principalmente ligados à condição econômica do pretendido. Casamentos entre pessoas da mesma metade, até do mesmo clã passaram a existir, bem como casamento com não-índios. As trocas matrimoniais realizadas fora da regra cultural desta etnia geraram corpos mestiços, no sentido biológico e, “não verdadeiros”, no sentido sociocultural.

Na cerimônia observada, as normas culturais e os princípios norteadores do casamento tradicional foram rememorados e revividos na comunidade. Os corpos dos indígenas que participaram deste ritual expressaram simbolicamente o interesse coletivo dos Bororo de Meruri de se eternizarem como grupo étnico. O casamento realizado com base na cultura Bororo proporcionou aos Bororo se perpetuarem biologicamente, pois se evitou a mestiçagem e, também, culturalmente, pois seguiu os princípios tradicionais que envolvem os clãs que compõem esta etnia. As práticas corporais vivenciadas nesta cerimônia informaram aos envolvidos na performance que um grupo da comunidade questionou o casamento realizado sobre os preceitos cristãos. Neste entendimento, a dança assumiu, neste cenário, o sentido de proporcionar o exercício da autonomia indígena, pois o processo ritual foi idealizado e produzido pelos anciãos. Todavia, trata-se ainda é uma “autonomia relativa” (VIERTLER, 1991), pois, sem o auxílio dos missionários salesianos, haveria mais dificuldades para se efetivar a cerimônia.

Nestes corpos que o hibridismo cultural incide e são eles, os meios de comunicação simbólica nas relações sociais e políticas na aldeia com os missionários salesianos, assim como fora dela, com lideranças de organizações indígenas e com a sociedade nacional de forma geral. Evidenciando que aspectos modernos foram incorporados pelos indígenas em meio a interesses e disputas divididas por diferentes atores sociais, os Jogos dos Povos Indígenas constituíram-se como um cenário que permitiu a performance das práticas corporais do povo Bororo. Os jogos e as brincadeiras que fazem parte do patrimônio cultural de sociedades tradicionais e, dos Bororo em particular, revelaram sua função política na atualidade ao promover uma interação entre indígenas e não-índios. Neste ritual interétnico, a ação performática de práticas corporais dos povos indígenas participantes tem com intuito o de estabelecer uma aliança política entre as etnias participantes e os *idealizadores* do evento.

No entanto, cabe ressaltar as contradições que estas práticas expressam neste âmbito. Com uma série de atores agindo de acordo com distintos interesses, notou-se que o que deveria ser encenado já estava prescrito por aqueles que exercem poder nas relações construídas no interior do evento. Neste âmbito, as práticas corporais do povo Bororo foram (re)significadas, pois, ainda que estivessem vinculadas às referências semânticas de sua etnia, essas práticas passaram por uma reconstrução normativa e estética desencadeada por um processo híbrido. A finalidade foi a de possibilitar a reafirmação dos direitos indígenas por meio da espetacularização da tradição.

A ação ritual performativa das práticas corporais dos indígenas Bororo realizada em diferentes contextos está imersa em uma rede de interações da qual fazem parte comunidades tradicionais, instituições políticas e agentes do mercado. Tal procedimento, por um lado, desperta olhar de um grande público que, em sua maioria, continua desconhecendo sua cultura e sua história, mas que passa a entender o que significa a luta destes povos por seu território, por novas condições de vida e de desenvolvimento. Por outro lado, cria outro tipo de ritual o qual põe em confronto diferentes cosmologias, fato que acrescenta elementos formadores de identidade ao se considerar que valores criados, recriados e inferidos durante a ação performática do ritual que passam a ser incorporados pelos indígenas em suas ações.

Nunca conseguimos compreender uma atividade ritual em apenas uma chave de sentido, há sempre múltiplos sentidos sobrepostos. Há aspectos econômicos, políticos, jurídicos, morais, cognitivos, entre outros que ali se revelam. E há junto com isso tudo a simultaneidade de linguagens expressivas – canto, dança, música, plasticidade, e encenações (CAVALCANTI, 2011, p. 3).

Em relação aos rituais Bororo, observou-se, nos diferentes cenários em que foram vivenciados, que houve um confronto de valores tradicionais e modernos, assim como crenças religiosas, códigos sociais e concepções políticas. Contudo, práticas corporais vivenciadas pelos indígenas Bororo de Meruri no cotidiano da aldeia, no momento de rituais cristãos e sagrados, ou ainda, em eventos interétnicos são (re)significadas na contemporaneidade de acordo com o contexto em que são realizadas.

A análise demonstrou que o futebol constitui-se como a prática corporal mais vivenciada pelos indígenas Bororo no cotidiano da aldeia Meruri, sendo um importante meio de constituição da identidade étnica. As danças assumem diferentes sentidos. Nos rituais festivos: a “fabricação” do corpo e da política de identidade étnica; nos rituais cristãos: formação de alianças políticas com os missionários salesianos na busca por alterar o imaginário sobre os indígenas; nos rituais tradicionais: exercício da autonomia política que vêm sendo conquistada e; (4) formação de alianças políticas com associações indígenas e indigenistas. Isto é, esta comunidade da etnia Bororo estabelece outro modo de agir politicamente ao incorporar elementos modernos em seu padrão cultural. Entende-se que esta conduta se fundamenta na performance de seus corpos, bem como, na valorização de seus patrimônios culturais que são revividos no cotidiano de acordo com a realidade social e econômica atual. Neste processo, os Bororo criam e recriam formas de ensino-aprendizagens, bem como autoridades que adquirem saberes e papéis sociais na aldeia.

A compreensão que se adquiriu neste estudo foi a de que o patrimônio cultural tanto material quanto imaterial desta etnia no contexto contemporâneo mantém uma relação com o plano mitológico desta etnia. Por meio das práticas corporais os Bororo revivem sua história, suas crenças e seus códigos culturais. Mantêm relações com os espíritos, com os mortos e entre si, forjando sua identidade étnica. No entanto, em diferentes cenários, essas práticas têm se constituído em ação performática no sentido de promover uma intervenção estética e

política na relação com os não-índios, tendo como finalidades assegurar, exercer e reivindicar seus direitos. Esta intervenção está fundamentada na afirmação de sua identidade étnica em contextos políticos de interação. Neste ínterim, afirmam sua identidade étnica ao passo que participam da política nacional.

Entende-se que os Bororo utilizam seus rituais – os jogos e as danças – como meio de reivindicação de seus direitos políticos e socioculturais. Destarte, lutam para manterem seu patrimônio cultural ao mesmo tempo em que se apropriam de outra maneira de agir politicamente. O grupo indígena pesquisado, assim como outras comunidades tradicionais, almeja se desenvolver, todavia, com autonomia e mantendo a diferenciação em relação aos outros povos. Para tanto, necessita de ações que lhes garanta a sobrevivência biológica e um processo cultural pautado por seus interesses e não mais imposto pelos não-índios.

Para que estas ações sejam levadas a efeito no cotidiano das comunidades são necessárias políticas públicas setoriais ou intersetoriais que atendam às necessidades de cada grupo, entre elas: atendimento à saúde indígena, educação diferenciada e capacitação em elaboração e gestão de projetos de geração de renda. Não obstante, espera-se que os conhecimentos produzidos neste estudo possam contribuir para o desenvolvimento destas comunidades, em particular da etnia Bororo, fornecendo subsídios para a formulação e qualificação de políticas públicas direcionadas a estes grupos, bem como, para a diminuição da intransigência aos direitos dos povos indígenas pela sociedade nacional.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBISETTI, César; VENTURELLI, Angelo J. **Enciclopédia Bororo**. v. I. Campo Grande: Museu Regional Dom Bosco, 1962.
- ALBISETTI, César; VENTURELLI, Angelo J. **Enciclopédia Bororo**. v. II. Campo Grande: Museu Regional Dom Bosco, 1969.
- ALBISETTI, César; VENTURELLI, Angelo J. **Enciclopédia Bororo**. v. III. Campo Grande: Museu Regional Dom Bosco, 1976.
- ALMEIDA, Arthur J. M. **Esporte e cultura: esportivização de práticas corporais nos Jogos dos Povos Indígenas**. Brasília: UnB, 2008. 131p. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Educação Física, Faculdade de Educação Física, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.
- ALMEIDA, Arthur; SUASSUNA, Dulce. “Práticas corporais, sentidos e significado: uma análise dos jogos dos povos indígenas”. In. **Movimento**, Porto Alegre: UFRGS, v. 16, n. 04, p. 53-71, out-dez. 2010.
- ALMEIDA, Katianne de Sousa. “Além da técnica – o simbólico nas artes indígenas”. In. BAINES, Stephen Grant. et al. **Variações interétnicas: etnicidade, conflito e transformações**. Brasília: IBAMA; UnB/CEPPAC; IEB, 2012.
- ALMEIDA, Rita H. **O Diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- AUGÉ, Marc. **Não-Lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. São Paulo: Papirus, 1994.
- BORDIGNON, Mário. **Os Bororos na história do centro-oeste brasileiro 1716-1986**. Campo Grande: Missão Salesiana, 1987.
- BORDIGNON, Mário. **Mano: um ritual Bororo e uma experiência didático-pedagógica**. Brasília: MEC, 1995.
- BORDIGNON, Mário. **Róia e baile: mudança cultural Bororo**. Campo Grande: UCDB, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.
- BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2008.
- BRACHT, Valter. **Sociologia Crítica do Esporte: uma introdução**. 2. ed. Ijuí: Editora Ijuí, 2003.
- BRASIL. **Lei nº 5.371** de 5 de dezembro de 1967.
- BRASIL. **Lei nº 6001** de 19 de dezembro de 1973.
- BRASIL. Câmara dos Deputados. **Constituição da República Federativa do Brasil** de 5 de outubro de 1988.
- BRASIL. Ministério do Esporte. **Regulamento geral**. Brasília: Secretaria Nacional de Desenvolvimento do Esporte e do Lazer, 1999.
- BRASIL. Ministério da Cultura. **Decreto nº 3.551** de 4 de agosto de 2000.
- BRASIL. **Decreto nº 7.056** de 28 de dezembro de 2009.
- BUENO, Luciano. **Políticas públicas do esporte no Brasil: razões para o predomínio do alto rendimento**. São Paulo: FGV, 2008. 200p. Tese (Doutorado) Programa de Pós-graduação da Escola de Administração de Empresas de São Paulo, Fundação Getúlio Vargas, 2008.
- CAILLOIS, Roger. **Los juegos y los hombres: la máscara y el vértigo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

- CANCLINI, Nestor G. **Culturas Híbridas**. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2003.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: UNESP, 1998.
- CARVALHO, Aivone. **O museu na aldeia: comunicação e transculturalismo no diálogo museu aldeia**. Campo Grande: UCBD, 2006.
- CASTELLANI FILHO, Lino. “Pelos meandros da Educação Física”. In. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte, CBCE**. v. 14, n. 3, p. 119-125, 1993.
- CASTILHO, Maria Augusta. **Os índios Bororo e os salesianos na missão dos Tachos**. Campo Grande: UCDB, 2000.
- CAVALCANTI, Maria Laura V. C. “Cultura e saber do povo: uma perspectiva antropológica”. In. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 147, p. 69-78, out-dez. 2001.
- CAVALCANTI, Maria Laura V. C. “Ritual, drama e performance na cultura popular: uma conversa entre a antropologia e o teatro”. In. **Série Passagens**. Rio de Janeiro: Fórum de Ciência e Cultura. UFRJ. n. 12, p. 1-18, janeiro. 2011.
- COLBACCHINI, Antônio; ALBISETTI, Cesar. **Os Boróros Orientais: Orarimogodogue do Planalto Central de Mato Grosso**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1942.
- CROCKER, Jon Christopher. **Vital Souls: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism**. Arizona: The University of Arizona Press, 1985.
- DA MATTA, Roberto. “Antropologia do Óbvio: notas em torno do significado social do futebol brasileiro”. In. **Revista USP (Dossiê Futebol)**. São Paulo, n. 22, p. 11-17, jun-ago. 1994.
- DAMO, Arlei Sander. **Do dom à profissão: uma etnografia do futebol de espetáculo a partir da formação de jogadores no Brasil e na França**. Porto Alegre: UFRGS, 2005. 435p. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.
- DAÓLIO, Jocimar. **Da cultura do corpo**. Campinas: Papyrus, 1995.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- FASSEBER, José Ronaldo Mendonça. **Etno-desporto indígena: a antropologia social e o campo entre os Kaingang**. Brasília: Ministério do Esporte (1º Prêmio Brasil de Esporte e Lazer de Inclusão Social, 2010).
- FERNANDES, Florestan. “Tiago Marques Aipobureu: um bororo marginal”. In. **Tempo social**. [online]. São Paulo: USP, v. 19, n. 2, p. 293-323. 2007.
- FONSECA, Claudia. “Quando cada caso não é um caso: pesquisa etnográfica e educação”. In. **Revista Brasileira de Educação**. Rio de Janeiro: ANPEd, n. 10, p. 58-78, jan-fev-mar-abr. 1999.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.
- FOUCAULT Michel. **Historia da Sexualidade**. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2012.
- GAGLIARDI, José Mauro. **O indígena e a república**. São Paulo: Hucitec, Editora da Universidade de São Paulo, Secretaria de Estado de Cultura, 1989.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

- GOFFMAN, Erving. "The interaction order". In. **American Sociological Review**, v. 48, p. 1-17, February, 1983.
- GOFFMAN, Erving. **Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face**. Tradução de Fábio Rodrigues Ribeiro da Silva. Petrópolis: Vozes, 2011.
- GRANDO, Beleni S. **Corpo e educação: as relações interculturais nas práticas corporais Bororo em Meruri-MT**. Florianópolis: UFSC, 2004. 357p. Tese (Doutorado) Programa de Pós-graduação em Educação, Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, 2004.
- GRANDO, Beleni. "Corpo e cultura: a educação do corpo em relações de fronteiras étnicas e culturais e a constituição da identidade Bororo em Meruri-MT". In. **Pensar a Prática**, Goiânia, v. 8, n. 2, p. 163-179, jul-dez. 2005.
- GUTTMANN, Allen. **From ritual to record: the nature of modern sports**. New York: Columbia University, 2004.
- HAGUETTE, Teresa. **Metodologias qualitativas na sociologia**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- HUIZINGA, Johan. **Homo ludens: o jogo como elemento da cultura**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- IANNI, Octávio. **A Sociedade Global**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 15. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. São Paulo: Editora da USP, 1970.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Seleção de Textos**. São Paulo: Abril, 1976. (Os Pensadores: História das grandes idéias do mundo ocidental).
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. Tradução de Jorge Constante Pereira. Lisboa: Edições 70, 1955. (Coleção Perspectiva do Homem)
- LONDRES, Cecília. "Patrimônio e performance: uma relação interessante". In: TEIXEIRA, João Gabriel, et al (Orgs.). **Patrimônio Imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização**. Brasília: ICS-UnB, p. 19-30. 2004.
- LUCIANO, Gerssem S. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: SECAD/Ministério da Educação; LACED/ Museu Nacional, 2006.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MELLATI, Julio Cezar. "Corrida de toras". In. **Revista de Atualidade Indígena**. Brasília: Funai, ano I, n. 1, p. 38-45, 1976.
- MELATTI, Júlio Cezar. **Índios do Brasil**. 5. ed. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1986. (Estudos brasileiros)
- MELO FRANCO, Afonso Arinos de. **O índio brasileiro e a revolução francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural**. 3. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. **Jogos de espelhos: imagens da representação de si através dos outros**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. "Funerais entre os Bororo. Imagens da refiguração do mundo". In. **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, v. 49, n. 1, p. 283-315. 2006.
- OCHOA CAMARGO, Gonçalo (Org.) **Meruri na visão de um ancião Bororo: memórias de Frederico Coqueiro**. Campo Grande: UCDB, 2001.

OCHOA CAMARGO, Gonçalo. **Processo evolutivo da pessoa Bororo**. Campo Grande: UCDB, 2001b.

OCHOA CAMARGO, Gonçalo. **Pequeno dicionário bororo/português**. 2. ed. Campo Grande: UCDB, 2005.

OCHOA CAMARGO, Gonçalo. **História mítica Bororo**. v. 2. Campo Grande: UCDB, 2010.

ONU. Organização Internacional do Trabalho – OIT. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais**. Genebra, 7 de junho de 1989.

ONU. **Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos indígenas**. Brasília: Senado Federal, 2007.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e Cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

PEIRANO, Mariza. Análise antropológica de rituais. In. **Série Antropológica**. Brasília: ICS-UnB, n. 270, p. 1-29, 2000.

PEIRANO, Mariza. **O Dito e o feito**: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume; Dumara, 2001.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PELEGRINI, Sandra C. A.; FUNARI, Pedro P. **O que é patrimônio cultural imaterial**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2008. (Coleção Primeiros Passos)

RAMOS, Alcida. **Indigenism**: ethnic politics in Brazil. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1998.

RAMOS, Alcida. “Uma crítica a desrazão indigenista”. In. **Série Antropológica**. Brasília: ICS-UnB, n. 243, p. 1-10, 1998b.

RAMOS, Alcida. “Projetos indigenistas no Brasil independente”. In. **Série Antropológica**. Brasília: ICS-UnB, n. 267, p. 1-16, 1999.

RIBEIRO, Gustavo Lins. **Cultura e política no mundo contemporâneo**: paisagens e passagens. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2000.

SANETO, Juliana Guimarães. **Jogos dos povos indígenas e rituais**: diálogo entre tradição e modernidade. Vitória: UFES, 2012. 148p. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação do Centro de Educação Física e Desporto, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2012.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A Construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. In. OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Marco Zero; Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

SILVA, Ana Márcia; DAMIANI, Iara Regina. “As práticas corporais na contemporaneidade: pressupostos de um campo de pesquisa e intervenção social”. In. SILVA, Ana Márcia; DAMIANI, Iara Regina (Orgs). **Práticas corporais**: gênese de um movimento investigativo em Educação Física. Florianópolis: Nauembru Ciência & Arte, 2005.

SILVA, José Bonifácio de Andrada. **Projetos para o Brasil**. Organização Miriam Dolhnikoff. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. (Coleção Retratos do Brasil).

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

TACCA, Fernando de. “Rituais e festas Bororo: a construção da imagem do índio como "selvagem" na Comissão Rondon”. In. **Revista de Antropologia**. [online]. v. 45, n. 1, p. 187-219, 2002.

- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. **Culture, Thought, and Social Action**. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. “Continuidade, integração e horizontes em expansão”. In. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 199-219, 29 set. 1997. Entrevista concedida a Mariza Peirano em Harvard.
- TAYLOR, Diana. “Hacia una Definicion de Performance”. In. **O Percevejo**. Rio de Janeiro, ano 11, n. 12, p. 17-24, 2003. (Estudos da Performance)
- TAYLOR, Diana. Performance e Patrimônio Cultural Intangível. In. **Pós: Belo Horizonte**, Belo Horizonte, v. 1, n.1, p. 91-103, maio, 2008.
- TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. 3. ed. Tradução de Elia Ferreira Edel. Petrópolis: Vozes, 1995.
- TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.
- TURNER, Victor. **Dramas, símbolos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana**. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.
- VELOSO, Mariza. “Patrimônio imaterial, memória coletiva e espaço público”. In. TEIXEIRA, João Gabriel, et al (Orgs.). **Patrimônio Imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização**. Brasília: ICS-UnB, p. 31-36, 2004.
- VANGELISTA, Chiara. “Missões Católicas e Políticas Tribais na Frente de Expansão: os Bororo entre o séc. XIX e o séc. XX”. In. **Revista de Antropologia**. Departamento de Antropologia - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo. São Paulo, v. 39, n. 2, p.165-197, 1996.
- VERONEZ, Luiz Fernando Camargo. **Quando o Estado joga a favor do privado: as políticas de esporte após a Constituição Federal de 1988**. Campinas: Unicamp, 2005. 386p. Tese (Doutorado) Programa de Pós-graduação em Educação Física, Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas, 2005.
- VIANNA, Fernando Fedola de L. B. **A bola, os "brancos" e as toras: futebol para índios xavantes**. São Paulo: USP, 2001. 371p. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- VIANNA, Leticia e TEIXEIRA, João Gabriel L. C. “Patrimônio Imaterial, Performance e Identidade”. In. **Cocinnitas**, UERJ, Rio de Janeiro, ano 9, v. 1, n. 12, p. 121-129, jul. 2008.
- VIERTLER, Renate B. **As Aldeias Bororo: alguns aspectos de sua organização social**. São Paulo: EDUSP, 1978.
- VIERTLER, Renate B. **A refeição das almas: uma interpretação etnológica do funeral dos índios Bororo, Mato Grosso**. São Paulo: Hucitec; Editora da USP, 1991.
- VIERTLER, Renate B. “A beleza do corpo entre os índios brasileiros”. In. QUEIROZ, Renato da Silva (Org.). **O corpo do brasileiro: estudos de estética e beleza**. São Paulo: SENAC, p. 155-181, 2000.
- VINHA, Marina; ROCHA FERREIRA, M<sup>a</sup> Beatriz. “Evento Nacional: jogos dos povos indígenas, jogos tradicionais e processo de esportivização”. In. **Anais do XXIII simpósio nacional de história: história e paz**. CD Room. Londrina: Editorial Mídia, 2005.
- VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. “A Fabricação do corpo na sociedade xinguna”. In. Oliveira Filho, João Pacheco (Org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Marco Zero; Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
- WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.
- WEBER, Max. **Ciência e política: duas vocações**. São Paulo: Cultrix, 1993.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. v. 1. Brasília: EdUnB, 1994.  
WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.  
WOORTMAN, Klass. **O selvagem e o Novo Mundo**: ameríndeos, humanismo e escatologia.  
Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.