



O INÍCIO DA VIDA E A PASSAGEM PARA O MUNDO ESPIRITUAL: A NOÇÃO DE CORPO E PESSOA NOS RITUAIS DE NOMINAÇÃO E DE MORTE BORORO

Júnior José da Silva (PPGAnt/UFGD - jrscherenner@gmail.com)¹
Graziele Acçolini (FCH/UFGD - grazieleaccolini@hotmail.com)²

Resumo: No final da década de 1970 um grupo de antropólogos chamou a atenção para o papel da corporalidade nas sociedades indígenas latino-americanas e brasileiras estabelecendo que as características adquiridas pela pessoa, ao longo do seu crescimento, não são concebidas por meio de determinação genética ou biológica, mas atributos imaginados e produzidos pela comunidade, ou seja, corpo e pessoa são moldados, esculpidos segundo as prerrogativas e estilos do grupo. Tal processo de construção se articula por meio de uma complexa linguagem simbólica em torno da decoração e exibição do corpo seja no cotidiano como, fundamentalmente, durante os vários rituais que marcam o ciclo da vida do indivíduo. Neste sentido, o trabalho proposto tem por objetivo fazer uma análise do processo de estetização do corpo por meio da descrição de dois rituais Bororo: o Ritual de Nominação, no qual a criança, por meio da escolha de um nome, adquire um espaço dentro da lógica social; e o Ritual Fúnebre, que evidencia a finitude do corpo e acentua os laços de reciprocidades dos grupos clânicos na busca por reordenar o desequilíbrio proporcionado pela morte, ao ritualizar a passagem de vida física para a espiritual.

PALAVRAS-CHAVES: Bororo; Rituais de Passagem; Corpo.

Abstract: A group of anthropologists raised awareness of the role of the corporeality found in Brazilian and Indigenous Latin American societies at the end of the 70's. The anthropologists established that a person's acquired characteristics developed throughout his/her growth are not conceived by biological or genetic determination, but attributes imaged and executed by society. In other words, body and person are shaped, carved according to the group's prerogatives and styles. This process of construction is carried out through a complex symbolic language of the decoration and exhibition of the body performed in daily life or essentially during many rituals which set up cycles of a person's life. In this sense, this work aims to analyze the aestheticization of the body through the description of two Bororo rites: the Nomination Rite which a child acquires respect in the society by name choice; and the Funereal Rite which reveals the finitude of the body and highlights the reciprocal bonds of the

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB/MS) e Mestrando do programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGAnt/UFGD).

² Doutora em Sociologia pela Unesp de Araraquara. Pesquisadora do grupo de pesquisa CEIMAM (Centro de Estudos Indígenas "Miguel A Menéndez"), FCL/Unesp, Araraquara. Atualmente, é docente adjunta do curso de Ciências Sociais na Faculdade de Ciências Humanas (FCH) e do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGAnt/UFGD).



clanic groups who ritualize the passage of the physical life to the spiritual one in order to reorganize the imbalance caused by death.

KEY WORDS: Bororo; Rites of Passage; Body.

1. INTRODUÇÃO: ASPECTOS HISTÓRICOS E ORGANIZACIONAIS BORORO

O trabalho proposto objetiva fazer uma análise do processo de estetização do corpo a partir dos rituais de passagem Bororo, buscando entender a classificação das representações coletivas e as categorias de identidade pessoal que perpassa pela lógica simbólica dos idiomas corporais. Por ritual de passagem, entende-se o processo por meio do qual a pessoa passa por uma ruptura, ou seja, uma transformação que implica mudança de *status* social.

Para tanto, serão descritos dois dos principais rituais Bororo: o rito no nominação e o funeral. Neste sentido, o primeiro constitui o momento em que a pessoa inicia sua vida social e é reconhecida como pertencente ao grupo, a uma metade e a um clã e o funeral que estabelece a passagem da vida sensível e física para a mundo espiritual e invisível das almas.

Almeida (2012, p. 334) afirma que “nas sociedades indígenas existem diversas práticas significativas e rituais nos quais o corpo se apresenta como elemento que representa o modo de pensar e de sentir” daquele grupo. As performances rituais, portanto, envolvem práticas corporais como dança, pintura corporal e facial, ornamentação, escarificação, perfuração, alimentação, reclusão, fabricação, destruição, etc.

Concentrado na região do planalto central de Mato Grosso, os Bororo, *Boe* como se autodenominam, atualmente, estão divididos em cinco áreas indígenas (T.I's): Meruri; Perigara; Tadarimana; Jarudori; Teresa Cristina. Ao longo dos três séculos de contato viram seu território ser diminuído consideravelmente, exigindo-lhes vários processos de resignificação de suas práticas rituais e da maneira como concebem a construção da pessoa e do corpo.

Os limites geográficos que compreendiam o antigo território ocupado pelos Bororo se estendiam da Bolívia até as proximidades do Rio Araguaia, ao Sudeste do estado de Goiás. Ao Norte, chegaram a manter contato com os índios Xavante e Kayapó, que circundavam a região do Rio das Mortes, e para ao sul se estendia até o Rio Taquari, próximo



aos territórios ocupados pelos Terena. Estima-se que, aproximadamente, 10 mil Bororo ocupavam essa região.

Tal contingente populacional sofreu drásticas reduções, efeito de danosas e longas relações estabelecidas com o não-índio, sendo marcadas por surtos de epidemias, guerras, introdução de bebidas alcoólicas, etc. O censo realizado pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em 1932, indicou um elevado grau de vulnerabilidade dos Bororo, que na época totalizavam 316 indivíduos e apontava para uma alta taxa de mortalidade infantil. Darcy Ribeiro (1970) chegou a afirmar que os Bororo encontravam-se em uma avançada etapa do processo de extinção.

A partir da década de 1970, iniciou-se um processo de crescimento populacional deste grupo, época na qual os indígenas Bororo passaram a receber maior assistência à saúde e começaram a se mobilizar para reivindicar seus direitos em relação aos territórios. Bordignon (2001), afirma que, em 1994, o número de indígenas que habitavam as aldeias bororo era de 914.

Tradicionalmente, os Bororo vivem em aldeias construída de forma circular em torno de uma casa central, chamada *Baito*. Ao lado ocidental da casa central, encontra-se o pátio, uma área arredonda de terra batida, utilizado para a realização de atividades rituais e danças, também aonde é feita a cova provisória para os cadáveres durante os rituais fúnebres. Este local, é chamado de *Bororo*, mesmo nome dado pelos não-índios à etnia.

O sistema econômico desse povo era caracterizado pela combinação das atividades de coleta, caça, pesca e agricultura de alguns produtos, como por exemplo milho e mandioca. Atualmente, o trabalho assalariado, a venda de produtos artesanais e a aposentadoria tem se constituído novas formas de relações sociais e econômicas para sua subsistência.

As casas das famílias eram dispostas de forma circular, organizadas e divididas em duas metades exogâmicas, separadas por uma linha imaginária que corta a aldeia de leste a oeste. Ao norte vivem os *Ecerae*, que segundo a mitologia Bororo, são considerados como filhos (fracos) e ao sul os *Tugarege*, designados como pais (fortes) (OCHOA CAMARGO, 2010).

As duas metades são subdivididas em quatro clã, seguem uma estrutura matrilinear e tem a suas origens ligadas a um ascendente mais remoto, seja ele animal ou



vegetal, que dará nome ao clã. Os clãs pertencentes ao *Ecerae*, são: *Baadojeba* (Chefes), *Kie* (Antas), *Bocodori Ecerae* (Tatu Canastra), *Bakoro Ecerae*³. Os da metade *Tugarege* são: *Iwagudo* (Gralhas), *Aroroe* (Larvas), *Apiboregue* (Acuri) e *Paiwoe* (Bugios), (OCHOA CAMARGO, 2005).

Ao falar sobre os clãs, Colbacchini e Albisetti, afirmam que todas as manifestações sociais e religiosas reportam a esta divisão da tribo. “É ela que regula as idéias religiosas, as leis matrimoniais, a caça, a pesca, as festas públicas e os ritos fúnebres. Cada *clan* (sic!) tem nomes especiais, cantos próprios, ornamentos particulares, penas e cores” (1942, p.33).

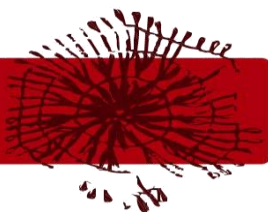
Bordignon (1987), afirma ainda que a classificação dos indivíduos na organização social bororo é feita a partir de seu clã, dentro dos quais existe uma comunhão de bens culturais como nomes, cantos, pinturas, enfeites, seres da natureza, e que somente podem ser usados pelos membros pertencentes ao clã ou, excepcionalmente, por outra pessoa na atribuição de um direito recebido pela apresentação de prestações em honra de um falecido.

Essa breve descrição da historiografia e dos elementos que compreendem a organização social Bororo será importante para compreensão de certos elementos que perpassa a descrição dos rituais. Em seguida, será feita uma consideração sobre os rituais de passagem no que se refere a discussão entre individual e coletivo, para então apresentar os processos de estetização do corpo nas sociedades indígenas e finalmente como esse processo ocorre nos rituais de iniciação Bororo na última parte.

2. OS RITOS DE PASSAGEM

O estudo dos rituais tem cada vez mais ganhado destaque na área de humanidades como um todo e de maneira especial no âmbito da antropologia, a partir de inúmeros trabalhos etnográficos que buscam descrever o modo como as diferentes etapas da vida e o elementos que a circundam são vivenciados dentro de movimentos religiosos, sociedades indígenas, grupos urbanos, entre outros.

³ *Bokoro Ecerae* clã designados também por chefes, mas pertencentes a um status inferior aos *Baadojeba*. A palavra *Bakoro* também corresponde a abreviação de *Bakororo*, que significa também beleza, grandeza, força, pintura listrada. (OCHOA CAMARGO, 2005)



Da Matta (1997) afirma, que a tomada do fato social como um fenômeno não explicável nem pela psicologia, nem pela geografia ou biologia, nasce na tradição francesa de Auguste Comte, e, sobretudo de Émile Durkheim. Nela, já não se trata mais de estudar o social subdividindo-o, fazendo dele um fenômeno individualizado e redutível a uma de suas partes, mas estabelece a busca da totalidade nos estudos sobre a sociedade. Assim, o social, “não se reduz a nenhum fenômeno individual, mas adota sempre a perspectiva da totalidade onde vários elementos podem tornar-se ou não socialmente significativos”. (1997, p. 12)

Nesse contexto, é na França, atrelado a estudos ligados à religião, que o debate sobre a noção de pessoa enquanto realidade social e não mais como substrato de um princípio ecológico ou biológico será iniciado. Destacam-se, inicialmente, Durkheim e Marcel Mauss, este escrevendo sobre reciprocidade, magia e sacrifício, aquele, sobre magia e religião, com o foco para as formas mais elementares da vida religiosa.

Em sua obra *Os Rituais de Passagem*, Arnold Van Gennep realiza uma análise das cerimônias que marcam os ciclos da vida humana em sociedade, visando uma reflexão sobre o universo das relações formalizadas entre os agentes, os espaços, os grupos e as posições sociais, que para além de tornar a rotina diária algo suportável, traz para a prática cotidiana maior enigma, dignidade e beleza.

“As cerimônias, como muito bem percebeu Van Gennep, são como as etapas de um ciclo que se deseja marcar e revelar, uma espécie de moldura especial, mesmo quando o quadro que ela determina é banal ou mesmo cruel” (DA MATTA, 1977, p. 9). E de fato, os ritos apresentam facetas que muitas vezes se revestem de afirmação e negação, ora marcando aquilo que se pretende ver exaltado, ora purificando aquilo do qual se tem horror.

Essa é a dialética que Van Gennep se propôs, uma análise da vida social a partir de binômios como: rotinas e cerimônias; profano e sagrado; religião e magia; homens e mulheres; vivos e mortos; etc., na qual a lógica se fundamenta na própria decisão coletiva, destacando a força e o protagonismo do grupo diante de ações isoladas e individuais. Deste modo, o autor apresenta aquilo que se tornou a porta de entrada para a discussão moderna sobre esse assunto dentro dos estudos críticos da vida social humana⁴.

⁴ A pretensão deste trabalho não se detém em uma descrição histórico bibliográfica sobre os Rituais, mas sim em apresentar o papel da coletividade no estudo dos ritos, elemento fundamental para se compreender a construção da pessoa na perspectiva dos estudos das sociedades indígenas brasileiras. Contudo para mais informações sobre



É nesse sentido, que, o trabalho se propõe fazer uma análise do papel da coletividade e dos rituais no processo de construção da pessoa, a partir do estudo das sociedades indígenas brasileiras, no qual o corpo constitui o elemento fundamental para essas práticas, nas quais se veem submetidos a inúmeros processos de estetização, conservação e destruição, particularmente para os Bororo.

3. CORPO E SOCIEDADE: A CONSTRUÇÃO DA PESSOA E O PROCESSO DE ESTETIZAÇÃO DO CORPO NOS GRUPOS INDÍGENAS BRASILEIROS

No ano de 1978 ocorreu no Museu Nacional do Rio de Janeiro, o Simpósio *A Pesquisa Etnológica no Brasil*, uma iniciativa do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ), com o patrocínio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e com o apoio da Academia Brasileira de Ciência, e tinha por finalidade reunir especialistas para discutirem temas e linhas de pesquisas relevantes para maior diálogo entre aqueles que trabalhavam na área da etnologia brasileira.

No ano seguinte, o nº 32 do Boletim do Museu Nacional, organizado por Yonne de Freitas Leite, trazia como título *A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas* e reunia os trabalhos apresentados no primeiro dia do simpósio descrito acima. Esse material, tornou-se um dos carros chefe das pesquisas que apareceriam no cenário nacional sobre Identidade e alteridade indígena, atrelados ao estudo da corporalidade.

No artigo inicial, assinado por Anthony Seeger, Roberto da Matta e Eduardo Viveiros de Castro e que dá título ao Boletim, os autores afirmam que cada região etnográfica do mundo teve o seu momento na história da teoria antropológica, podendo, assim, imprimir em cada época e escola o seu selo característico e que só muito recentemente as sociedades indígenas da América do Sul puderam contribuir para a renovação da teoria antropológica.

Creditam a Robert Lowie e Lévi-Strauss a apresentação do pensamento indígena sul-americano entre os ciclos da disciplina antropológica. Mas, em termos de etnografia é apenas após a Segunda Guerra Mundial que começam a surgir estudos descritivos mais



detalhados dos grupos indígenas no Brasil e ainda, graças aos contínuos esforços de elaboração teórica desses materiais que a etnologia brasileira alcançou certa maturidade no desenvolvimento de teorias e problemáticas originais, podendo dialogar em nível mais abstrato com as questões introduzidas na Antropologia africana, polinésia e australiana.

Nesse sentido, o objetivo proposto pelos autores consiste em mostrar como os trabalhos da etnologia brasileiras têm contribuído para a Antropologia como um todo e, de modo particular, focando a atenção a uma tese, a saber, “que a originalidade das sociedades tribais brasileiras, (de modo mais amplo, sul-americanas) reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal” (SEEGER, DA MATTA e VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 3).

Para além de considerarem a noção de pessoa como categoria, inicialmente, já desenvolvida nas teorias sobre a personalidade social de Malinowski, na qual a pessoa era entendida como um agregado de papéis sociais, pautada nos aspectos formalista da concepção de direitos e deveres e que, posteriormente, com Mauss e Geertz, que se inclinaram a ideia de experiência social, onde a pessoa é tomada como instrumento na construção de significado para aquilo que é vivido no coletivo, os autores sugerem que noção de pessoa e a “consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social destas sociedades”. (*Ibidem*).

Demonstram ainda que as etnografias dos grupos indígenas brasileiros (sejam Jê, Tukano, Xinguano, Tupi) se preocupam com os aspectos nativos que dizem respeito à corporalidade, destacando-se teorias sobre a concepção, doença, fluidos corporais, restrições alimentares e ornamentação. Isso indicou para os autores, que a grande maioria dos grupos privilegia uma reflexão sobre o corpo na elaboração de suas cosmologias, necessitando recorrer a estes elementos da corporalidade para dar conta dos princípios da estrutura social destes grupos, estabelecendo que,

“... na verdade, este privilégio da corporalidade se dá dentro de uma preocupação mais ampla: a definição e construção da pessoa pela sociedade. 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 único objeto (e instrumento) de incidência da sociedade sobre os indivíduos: os complexos de nomenclatura, 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 perfurado, 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 e VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 4).

A corporalidade aqui é vista como um elemento intra-sociológico, um instrumento que articula significações sociais e que necessita ser submetido a processos intencionais e constantes de fabricação. Tal construção é concebida como um conjunto de intervenções que se aplicam sobre a substância corporada do indivíduo e as mudanças, assim produzidas, são marcas simbólicas de pertença ao grupo, na qual a transformação do corpo acompanha a mudança de posição social da pessoa dentro do imaginário coletivo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Tal papel da corporalidade como matriz de significações aparece em algumas obras de antropólogos contemporâneos que, embora estabeleçam diferenças nas suas abordagens, concebem-no como um elemento que articula princípios cosmológicos e sociais. Essa matriz ocupa posição central na maioria das sociedades indígenas brasileiras, para as quais o tema da fabricação, decoração, conservação e transformação do corpo perpassam pela vida cerimonial, social e mítica. (SEEGER, DA MATTA e VIVEIROS DE CASTRO, 1979).

Como explica Mauss (2003) o corpo constitui o primeiro e mais importante instrumento do homem, que se serve dele para criar formas expressivas de significação, a partir de um ato tradicional eficaz que ele chama de técnica. “Ele precisa ser tradicional e eficaz. Não há técnica nem transmissão se não houver tradição. Eis em que o homem se distingue antes de tudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas” (MAUSS, 2003, p. 407).

Viveiros de Castro (2002) fala da necessidade de fabricação do corpo, que, segundo ele, passa por constantes processos de mudanças e se conecta ao mundo a partir de um conjunto de substâncias e elementos pré-concebidos como fluídos vitais, alimentos, eméticos, tabaco, óleos e tinturas vegetais.

As mudanças corporais não podem ser tomadas apenas como signos das mudanças de identidade social, mas como seus correlatos necessários, e mesmo mais: elas são ao mesmo tempo a causa e o instrumento de transformação das relações sociais. Isso significa que não é possível fazer uma distinção entre processos fisiológicos e processos sociológicos;



transformações do corpo, das relações sociais e dos estatutos que as condensam são uma coisa só. Assim, a natureza humana é literalmente fabricada ou configurada pela cultura. O corpo é imaginado, em todos os sentidos possíveis da palavra, pela sociedade (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 72)

Tal ênfase dada a corporalidade se constitui num elemento comum, que serve de base para compreensão dos grupos indígenas brasileiros no que diz respeito à relação dos fluídos corporais como sangue, sêmen, suor, entre outros, no processo de comunicação do corpo com o mundo sensível e espiritual de tais grupos.

A lógica estrutural do grupo Jê do Brasil Central, composto em sua maioria por um dualismo que separa aquilo que é concebido como periferia da aldeia ou também chamado de esfera doméstica, entre o centro da aldeia, local das cerimônias públicas, reflete da mesma forma no corpo humano, compreendido a partir de aspectos internos, ligados ao sangue e ao sêmen e aspectos externos, ligados aos nomes, as cerimônias, fonte de ação do meio social, muito expresso nas pinturas e na ornamentação corporal. (*Ibidem*).

A particularidade da ação nominativa desse grupo, que estabelece uma dialética entre nome e corpo, parece indicar que a pessoa se define em uma “pluralidade de níveis, estruturados internamente” (*Ibidem*, p.13), associados muitas vezes aos aspectos que os constituem enquanto homem ou mulher, criança ou adulto, vivos ou mortos, etc., a raiz fundamental dessa polaridade se concentra na oposição entre individual e coletivo, no qual o corpo é o ponto de convergência desta oposição.

Para os grupos do Alto Xingu, que embora não possuam uma estrutura tão elaborada de nomenclatura como os Jê, a noção de pessoa atinge um rendimento elevado dentro do sistema cerimonial. Destaca-se neste sistema o período de reclusão pubertária dos adolescentes, no qual o indivíduo fica recluso, sujeito a restrições alimentares e sexuais.

O complexo da reclusão é, em suma, um dispositivo de construção da pessoa. O fato de que o propósito da reclusão seja expresso sobretudo no idioma da corporalidade indica, assim, o papel central que a imagem do corpo desempenha na concepção xinguana da pessoa. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.76)

Esse período não envolve apenas a transmissão de conhecimentos correspondentes aos cuidados com o corpo, mas também alude a formação da personalidade



ideal desejada pela comunidade. Viertler (2000) afirma que, esse tempo de reclusão implica um processo de crescimento e amadurecimento de cada indivíduo, onde não somente importa a beleza física e exterior, mas visa saúde, conduta social correta e generosa. Ser belo, bom e íntegro, significa possuir controle das emoções, qualidade muito valorizada, resultado de um longo processo de educação.

Por sua vez, os Tukano, utilizam-se de uma linguagem simbólica corpórea-sexual para entender e pensar o mundo e a sociedade, o corpo é o meio pelo qual se pode transmitir substâncias físicas e espirituais, garantir a perpetuidade da linhagem (sêmen) e o controle de áreas e espaços por meio dos laços familiares.

Corpo e pessoa são, portanto, fruto da ação coletiva, não entendidos mediante uma lógica de desenvolvimento genético e biológico, mas construídos e moldados pela sociedade, assumindo as características associativas de pertencimento que o meio lhe exigem. Assim, a análise nos rituais se constitui um elemento importante para se pensar tal ênfase à corporalidade e sua subsequente construção, uma vez que ela ocupa lugar central em tais celebrações.

4. CORPO E RITUAIS BORORO

Para a descrição dos rituais serão utilizados outros materiais desenvolvidos a partir de etnografias anteriores. Destacam-se, os trabalhos realizados por antropólogos e missionários, entre eles a Enciclopédia Bororo, as obras de Renate Brigitte Viertler e Sylvia Caiuby Novaes, as descrições dos rituais coletadas pela padre Ochoa Camargo, sob a mediação do seu grande interlocutor Frederico Coqueiro, e os escritos do missionário e historiador Mário Bordignon, que também contou com o auxílio de um ancião bororo, Antônio Kanajó Brame.

4.1 RITUAL DE NOMINAÇÃO

A preparação do ritual de nomeação constitui um momento importante para a comunidade, pois além de ser um elemento concreto que sustenta e vivifica a organização



social Bororo em metades e clãs, determina papéis específicos que deverão ser executados por tais metades exogâmicas na construção e formação do novo indivíduo social.

Papeis e funções essas muito anteriormente observadas durante todo o período compreendido desde a gestação até ao nascimento, mediante os cuidados com os pais da criança, as restrições alimentares da mãe, as abstinências sexuais, a execução de cantos cerimoniais, a preparação de remédios, etc., que fazem do ritual de nomeação um momento culminante de todo esse período de espera e preparação.

Na manhã da data marcada para o ritual de nomeação, que deve ser logo nos primeiros dias depois do nascimento (BORDIGNON, 2001), o pai da criança, ou na sua falta um parente do pai, fabrica o *kiogoaro* (buquê de penas coloridas de diferentes tamanhos, sempre com distintivos clânicos, que será pendurado na cabeça da criança, caindo pelas costas) e as mulheres parentes do pai da criança fabricam o *boe etao bu* (conjunto de enfeites de cabeça feito de pequenas penas coloridas), todos esses enfeites devem ostentar o mesmo desenho clânico, correspondente ao clã do pai da criança.

Juntamente com os enfeites, são preparados o *nonogo* (urucum) e outros elementos de pintura, que serão utilizados para aplicar a pintura facial correspondente ao clã da mãe, bem como o *kidoguru*, uma resina que amolecida com óleo e espalhada pelo corpo da criança, servindo para fixar as penugem brancas que cobriram todo o seu corpo.

Durante a tarde do mesmo dia, a mãe segurando a criança no colo, percorre a aldeia convidando os homens para se reunirem em frente da sua casa, afim de escolherem um nome para seu filho. No final da tarde, os homens parentes da mãe, ou seja, da mesma metade e preferencialmente do mesmo clã, atendendo ao seu pedido, reúnem-se para apreciarem os enfeites confeccionas e escolher um ou mais nomes para a criança.⁵

Tanto Ochoa Camargo (2001) quanto Bordignon (2001) afirmam que é comum a criança receber vários nome no ritual de nomeação. O processo de particularização e adoção de um nome se dará durante o seu crescimento, frente a relativa aproximação com alguma característica pessoal do indivíduo com o dono e proprietário do nome em si, pois os nomes sempre remetem a algum animal, vegetal, mineral ou herói mítico. Nesse sentido, a escolha

⁵ Em nota Ochoa Camargo (2001), afirma que cada clã Bororo possui uma lista abundante de nomes, entre os quais é escolhido o nome ou os nomes que a criança recebe no dia da sua nomeação, respeitando sempre o aspecto matrilinear, ou seja, os filhos devem pertencer ao clã da mãe, logo receberam nomes que fazem parte do clã dela.



do nome se constitui um demonstrativo de que a pessoa precisará passar por um período de construção até ter a sua identidade completamente configurada.

Após a escolha do nome e enquanto se entoa um canto ritual, o grupo se dirige para o *Bororo* (pátio central, situado ao ocidente da casa ritual, no meio da aldeia), as mulheres parentes da mãe vão se intercalando de modo que cada uma possa carregar um pouco a criança. É interessante perceber como tal procissão marca o elo existente entre a periferia da aldeia, onde se constituem os grupos domésticos, e o centro da aldeia, uma característica já apontada anteriormente e muito presente nos grupos indígenas Jê localizados no planalto central brasileiro.

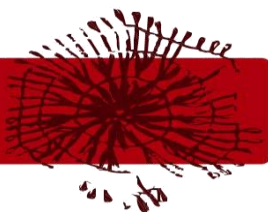
Chegando ao pátio, o pai da criança toma o padrinho pelo braço e o conduz até o centro do *Bororo*, onde lhe entrega o *Pariko* (diadema de penas coloridas usados nos rituais mais solenes) e o instrumento musical, que difere segundo a metade que a criança pertencer⁶. O padrinho segue dançando e tocando em direção da criança, chegando ao seu encontro lhe sopra o rosto. Terminando assim a primeira parte da cerimônia.

Durante a noite a comunidade se reveza no *Baito* (casa central) para assistir e acompanhar a execução dos cantos clânicos. Deste modo, todos os clãs se veem contemplados e participam do ritual de nomeação por meio de seus cantos. Ao nascer do sol todos se reúnem novamente no pátio para a parte final do ritual.

A criança é trazida e entregue as tias paterna, que estendem esteiras no chão para a cerimônia de enfeite. Cobrem-na toda a pele com o *kidoguru* e em seguida fixam as penugens brancas por cima da resina, na cabeça colocam o *boe etao bu* e penduram o *kiogoaro* na costas, enquanto o chefe de canto executa o *Kidoguro Para* (canto para a unção com resina). Tal unção assume um significado protetivo e fortificante, o *kidoguro*, resina que é utilizada na maioria dos rituais bororo, é um remédio que serve para resguardar o corpo da criança afim de torná-lo mais forte e imune aos perigos que cercam os recém nascidos.

Em seguida a mãe, em pé sobre a esteira, pega a criança nos braços, enquanto o pai novamente conduz o padrinho até o centro do *bororo*, entregando-lhe o *pariko* e o instrumento de sopro correspondente a metade a qual pertence a criança. O padrinho avança

⁶ *Ika*, grande flauta de madeira, usada pelo herói mítico *Bakororo*, usada caso a criança for da metade *Ecerae*. *Pana*, instrumento de sopro formado por várias cabacinhas emendadas, usada pelo herói mítico *Itubore* e utilizada quando a criança for da metade *Tugarege*.



rumo a criança dançando e tocando o instrumento, ao se aproximar, pede ajuda a um parente, para que possa perfurar o lábio da criança e colocar um pequeno labrete⁷.

Bordignon (2001) afirma que em Meruri, quando a perfuração do lábio é feita junto com o ritual de nomeação, é a madrinha que no lugar do labrete enfia por meio de uma agulha um cordão untado de urucum, que ajuda a manter o buraco aberto até a cicatrização. Destaca ainda que isso talvez se deve à dificuldade cada vez maior de conseguir ossos de onça, matéria prima fundamental para a confecção do labrete.

Em seguida o padrinho sopra sobre a criança, pegando-a por baixo dos braços e erguendo-a afim de que seu rosto seja iluminado pelo sol recém-nascido. O padrinho então proclama, em bom tom para que todos o escutem, o nome ou os nomes escolhidos para a criança, seguidos do nome dos pais. Por fim a criança retoma aos braços da mãe, que fica sobre a esteira enquanto o chefe de canto entoia um último canto, encerrando assim o primeiro ritual de uma série pela qual passará durante toda a sua vida.

4.2 O FUNERAL

Entre todos os rituais que marcam o ciclo da vida para o Bororo, o funeral é sem dúvida, o mais importante. Constitui-se de inúmeros ritos que podem levar meses, período no qual são evocadas as almas dos antepassados e dos heróis míticos. Momento também de extrema pertinência para transmissão dos saberes tradicionais, pois é durante o funeral que os jovens são iniciados a vida adulta, sendo informados dos valores e regras que regem o grupo.

Novaes (2006) afirma que nessa sociedade não existe vida sem morte. Nela, a morte é entendida como uma ruptura brusca, exigindo de todos um grande esforço para se restabelecer o equilíbrio. O funeral assim, possui inúmeras implicações culturais, associativas, políticas, econômicas e estéticas que evidenciam as regras de reciprocidade dessa sociedade dual, seja por meio dos cantos, das danças ou da confecção de ornamentos, como também através das atividades de caça e pesca coletiva.

⁷ Tanto na Enciclopédia, quanto na descrição do ritual feita por Coqueiro ao padre Gonçalo Ochoa (2001), estão descrito junto ao ritual de nomeação o momento de perfuração dos lábios das crianças. Contudo em nota, Ochoa explica que mais atualmente a perfuração dos lábios tem sido feita mais tarde, juntamente com o ritual de perfuração das orelhas para os meninos.



A primeira etapa do funeral só acontece no momento que o agonizante deixa de respirar. Se o início da vida está associada ao sopro ritual que o xamã faz no rosto da criança no dia da sua nomeação, o final da mesma também está ligado a esse sopro, que se esvaece do corpo.

Quando a pessoa se encontra muito doente, ou em um período longo de inatividade e dessa forma sobrecarregando aqueles que lhe estão mais próximos, o *Baire*, xamã sensível aos “avisos” que circundam a morte e responsável por fazer interpretação dos sonhos, juntamente com os familiares, estabelecem o limite de vida para o moribundo.

Viertler (1991) afirma que no período que se aproxima o dia marcado para a morte, o doente não recebe mais alimentos, sendo vigiado dia e noite para que permaneça imóvel e não desrespeite as normas de abstinência alimentar, afim de acelerar o processo da morte física. Já nos últimos dias, os parentes lhe cortam o cabelo, espalham resina pelo seu corpo, cobrindo-lhe com plumas e na cabeça colocam um capacete de penas, o mesmo utilizado no ritual de nomeação.

Segundo a mesma autora (*idem*), o desenlace pode se dar tanto de forma natural, consequência da abstinência alimentar e diminuição das forças vitais, ou de forma artificial. No segundo caso, o xamã, o pai ou mesmo uma tia paterna, por meio de uma técnica de sufocamento, podem acelerar a morte aplicando penugens nas narinas ou apertando uma bandeja trançada sobre o rosto do agonizante.

A morte é oficializada pelos gritos das parentes do falecido, que emitem um choro ritual altíssimo, que podem ser acompanhados da prática de escarificação, realização de pequenos cortes em várias partes do corpo como braços, pernas, peito, rosto, afim de que o sangue pingue sobre o cadáver. (VIERTLER, 1999).

Logo em seguida é escolhida a mãe ritual dentre as mulheres pertencentes a mesma metade e clã do finado, que arranca os seus cabelos por mechas, colocando-os sobre uma bandeja. Eles serão guardados, para serem transados futuramente pelo cunhado do substituto, que os amarrará nos braços como forma de proteção durante a caçada do animal de desagravo. (NOVAES, 1979)

O corpo do morto é então envolto em uma esteira de palha, e enterrado provisoriamente, em uma cova rasa⁸, no meio do pátio central (Bororo), iniciando um longo

⁸ Albisetti e Venturelli (1962) falam de aproximadamente quarenta centímetros.



processo de espera, que compreenderá o tempo necessário para a decomposição do carne. Os túmulos provisórios são feitos sempre seguindo o eixo leste/oeste, dispendo o cadáver de forma que fique com o rosto virado para o poente, com os pés voltados para o *Aije Muga* e a cabeça mais próxima da parede ocidental da choupana central. (VIERTLER, 1991)

Se a criança é gestada no corpo materno e tem suas carnes fortalecidas pela contínua presença de sêmen, por meio de relações sexuais freqüentes ao longo de toda a gestação, o corpo enterrado nessa cova preparada pelas mulheres passará gradativamente a se decompor por meio das regas freqüentes dos homens da metade oposta a sua. Se as crianças ao receberem o nome têm seu rosto voltado para o local onde o sol nasce, o morto é enterrado com a face virada para o poente. (NOVAES, 2006, p. 292)

Esse processo de gestação do qual fala Novaes (2006) evidencia o papel da morte como um princípio que desencadeia um ciclo de transformações na vida do Bororo, destruindo-se aquilo que é fonte de perigo e horror, para fazer renascer um elemento novo, propiciador de harmonia.

Essa dualidade entre vida e morte presente no funeral é constituída por diversos fatores, seja pelo encerramento de uma vida que a princípio gera um desequilíbrio e que por isso deverá ser vingada através da morte de um animal, ou ainda pela ausência da figura representativa, social e física, de um indivíduo, mas que será compensada na iniciação de novos jovens a vida adulta, como também pelo enfraquecimento do grupo doméstico, regenerado pelos novos graus de parentescos que se formam entre os pais e filhos rituais.

A eleição do substituto acontece dois ou três dias após o enterro provisório, por meio de um rito realizado à beira do pátio central, sendo-lhe entregue um cordel feito de cabelos humanos, tabaco, água doce e as armas do finado (ALBISETTI E VENTURELLI, 1962). Durante essa primeira fase do funeral “o substituto deve zelar pelo corpo de seu morto de modos bastante variáveis” (VIERTLER, 1991, p. 82).

Após o sepultamento e a escolha do representante, são organizadas diversas práticas rituais, que se constituem de danças, cantos e representações funerárias, enquanto se espera pela decomposição do cadáver. Ao longo desse período, que pode legar até três meses, o substituto deve, periodicamente, verificar o estado de putrefação do morto, para então determinar o dia para a lavagem dos ossos.



Nos dias que antecedem a lavagem do ossos são realizados o ritual do *Aroe Maiwu* (alma nova), momento no qual o substituto, totalmente paramentado e portando alguns objetos do finado, realiza uma dança ritual no pátio da aldeia. Novaes escreve que “a dança do *aroe maiwu* é a expressão ritual da mais importante transformação desencadeada pela morte: a presença (do finado) que se transforma em representação refigurada” (2006, p. 303).

Essa mudança de status do finado, que compreende a passagem de *boe* (gente) para *aroe* (alma), também é sentida pelos rapazes, que na tarde do mesmo dia são iniciados a vida adulta, sendo apresentados pela primeira vez aos *aroe*. Pela iniciação eles terão acesso ao segredos míticos, aperfeiçoarão as práticas de caça e pesca e poderão escolher uma mulher da metade oposta, casarem-se e terem filhos.

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)

Quando a corpo estiver totalmente decomposto e o odor relativo a putrefação minimizado, o substituto recolhe os ossos e os leva ao rio para serem lavados cuidadosamente. Uma vez limpos, os ossos são levados novamente para a aldeia dentro de um cesto, sendo recebidos pela mãe ritual que os conduz até a casa central. (ALBISETTI E VENTURELLI, 1962).

A decoração dos ossos é feita no interior da casa central, cabendo ao representante untá-los com urucum. O crânio recebe especial atenção, sendo não apenas tingido de urucum, mas ornamentado com um série de plumas brancas, e outras penas coloridas, seguindo uma lógica clânica na formação dos desenhos. A pintura dos ossos é acompanhada por cantos e pela escarificação das mulheres, que percorrem o interior do *baito* batendo palma e emitindo um choro ritual angustiante. Esse é, sem dúvida, o momento mais forte e impactante da ação fúnebre.

Terminada a ornamentação, o crânio é posto em uma bandeja de palha e envolto com uma pequena esteira, em seguida é entregue a mãe ritual, que o segura sobre o colo, como se fosse um bebê, fazendo escorrer sobre a esteira seu sangue, mediante a escarificação,



e suas lágrimas, fruto de um choro que parece inconsolável. Nesse momento, é preciso a ação e o cuidado de alguns homens para retirar de suas mãos os minúsculos, mas afiadíssimos objetos que utiliza para se cortar. Esses, juntamente com outros pequenos objetos feitos de plumas, são postos dentro do cesto funerário.

Viertler (1999) afirma que essa atuação da mãe ritual possui um íntima ligação com a tarefa da mãe biológica que também precisou escorrer seu sangue por consequência do nascimento de seu filho:

[...] a “mãe” ritual jorra o sangue, vertido por meio de cortes, na superfície do seu corpo sobre o “filho” (aqui o termo se refere aos ossos do finado que, depois de limpos, são cobertos para receberem o sangue e as lágrimas, vertidos pelos “pais” rituais), enquanto a mãe comum derrama o sangue natural do corpo, por ocasião dos partos. (VIERTLER, 1999, p.120)

Em seguida, todos os ossos são colocados dentro do cesto funerário, previamente preparado e decorado, seguindo uma lógica que procura reproduzir a ordem anatômica do corpo, enquanto o xamã entoia um canto evocando a alma do finado e convidando-a para ocupar a sua nova morada, o cesto funerário. São invocadas também outras almas para que possam ajudar o finado a encontrar o caminho para a aldeia dos mortos (NOVAES, 2006).

O cesto é então costurado na borda e envolto por uma *nugia*, uma espécie de faixa feita de entrecascas de árvore, também utilizada para carregar as crianças (OCHOA CAMARGO, 2005). Em seguida, é entregue para a mãe ritual que o carrega do *Baito* para a sua casa, percorrendo todo o ciclo de casas da aldeia. Esse trajeto deve ser feito ao final da tarde, seguindo a direção inversa àquela realizada pela mãe biológica no dia do rito de nomeação da criança.

[...] se a jovem mãe apresenta o filho que acabou de receber o nome logo pela manhã, é quando o sol se põe que o morto é carregado por sua mãe ritual pela aldeia, que o apresenta às diferentes casas, agora já na forma de *aroé*” (NOVAES, 2006, p. 308 e 309)

O cesto deverá descansar na casa da mãe ritual por alguns dias, até que se estabeleça o dia do enterro definitivo, este deve ser feito fora da aldeia, podendo ser enterrado ou colocado no fundo de uma lagoa.



5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Voltando-se para o objetivo central do trabalho, o qual que se propôs fazer uma análise dos processos de estetização do corpo nas sociedades indígenas, mais especificamente mediante os rituais de iniciação Bororo, pode-se perceber que para tais sociedade o corpo é o instrumento por meio do qual o indivíduo se conecta ao mundo e a sociedade, estabelecendo certas relações de pertencimento.

Tal vínculo se evidencia por meio dos sinais que marcam a corporalidade, transmitidos durante os rituais através de complexas técnicas que envolvem uma profunda vivência da estrutura social, da cultura matéria e dos segredos mítico. Assim, o ritual se constituído um conjunto articulado de significados que legitima inúmeros padrões de comportamento e *status* social que de certa maneira são estabelecidos por meio de uma linguagem simbólica que se inscrevem nos corpos dos indivíduos.

O corpo é então literalmente produzidos por esse conhecimento que se afirma e se difunde de modo específico, pois permite que os sentidos do mundo perpassem pelos sentidos do corpo, construindo uma memória sensível, dotada de ações simbólicas que se conectam as percepções de beleza, ao prazer estético, aos aromas, as cores, a dor, a euforia, etc.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFIA

ALBISETTI, César; VENTURELLI, Angelo J. **Enciclopédia Bororo**. v. I. Campo Grande: Museu Regional Dom Bosco, 1962.

ALMEIDA, Arthur José Medeiros de. **Rituais Indígenas na Contemporaneidade Brasileira: A (re)significação de práticas corporais do povo Bororo**. Brasília: 2013. (UNB – Tese de dourado).

_____. **A ação ritual performática do casamente tradicional Bororo**. *In: As artes populares no Brasil Central: performance e patrimônio*. Brasília: Idade da Pedra, 2012, p.333-358.



BORDIGNON, Mário. **Os Bororos na história do centro-oeste brasileiro 1716-1986**. Campo Grande: Missão Salesiana, 1987.

_____. **Róia e baile: mudança cultural Bororo**. Campo Grande: UCDB, 2001.

COLBACCHINI, Antônio; ALBISETTI, Cesar. **Os Boróros Orientais: Orarimogodogue do Planalto Central de Mato Grosso**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1942.

NOVAES, Sylvia Caiuby. **Mulheres, Homens e Heróis. Dinâmica e Permanência através do cotidiano da vida Bororo**. São Paulo: 1979 (USP – Dissertação de Mestrado).

_____. **Funerais entre os Bororo – Imagens da refiguração do mundo**. In: Revista de Antropologia. São Paulo: USP, v. 49, nº 1, p. 283-315, 2006.

MAUSS, Marcel. **As Técnicas do corpo**. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 399-422.

OCHOA CAMARGO, Gonçalo. **O Processo Evolutivo da Pessoa Bororo**. Campo Grande: UCDB, 2001.

_____. **Pequeno Dicionário Bororo/Português**. Campo Grande: UCDB, 2005.

_____. **História mítica Bororo**. v. 2. Campo Grande: UCDB, 2010.

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização**. Petrópolis: Vozes, 1970.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A fabricação do corpo na sociedade Xinguana**. In: LEITE, Yonne de Freitas (Org.). *Boletim do Museu Nacional*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, nº 32, 1979, p. 40-49.



_____. **A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2002.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto A. e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras.** In: LEITE, Yonne de Freitas (Org.). *Boletim do Museu Nacional.* Rio de Janeiro: Museu Nacional, nº 32, p. 2-19, 1979.

VIERTLER, Renate Brigitte. **A Refeição das almas: uma interpretação etnológica do funeral dos índios Bororo – Mato Grosso.** São Paulo: Editora HUCITEC e Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

_____. **Implicações Adaptativas do Funeral ao Processo de Mudança Social entre os Bororo de Mato Grosso.** In: CARVALHO, Silvia Maria S (Org.). *Rituais Indígenas Brasileiros.* São Paulo: CPA, 1999, p. 118-126.

_____. **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, 2000, p. 155-181