REVISTA DO MUSEU PAULISTA

NOVA SÉRIE — VOLUME XXXII
SÃO PAULO
1987

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org

FRAGMENTOS DE COSMOLOGIA BORORO: XAMÃS, ORÁCULOS E CERIMÔNIAS DE CURA

Renate Brigitte Viertler (*)

INTRODUÇÃO

No mundo sobrenatural dos Bororo de Mato Grosso, podemos constatar a atuação de três tipos diversos de forças: os *Bope*, espíritos da natureza, associados com determinadas plantas e animais, habitantes de rochas, montanhas, árvores e campos; os *Aroe*, espíritos predominantemente aquáticos e almas de mortos; e, os *Erubo-mage*, forças mágicas associadas a certos vegetais do campo e da floresta, empregados como remédios ou venenos.

A cosmologia Bororo tem sido concebida em termos de um dualismo entre os *Bope* e os *Aroe*, por vezes interpretado à base de uma eventual fusão, no passado, de uma antiga população de lavradores, com outra, mais recente, de guerreiros caçadores. Outros autores, contudo, realçam a importância de aspectos comuns entre estas duas modalidades de forças sobrenaturais. Evidentemente, podemos constatar que resumir o mundo sobrenatural Bororo apenas em termos de *Bope* e *Aroe* constitui uma simplificação, que não poderia esgotar os problemas etnológicos ligados ao domínio da religião e ao universo da magia Bororo.

Associados aos *Bope* e aos *Aroe*, encontramos os xamãs Bororo designados de *Baire* (*Bari*, no singular) e de *Aroe Etawara Arege* (*Aroe Etawara Are*, no singular) respectivamente.

I — CHEFES E CURADORES: OS RESPONSÁVEIS PELA INTEGRIDADE DA COMUNIDADE

Segundo os Bororo e também os autores, ser *Bari* ou *Aroe Etawara Are* é assunto de "ofício" e não de clã ou nascimento. Em outras palavras, os dois cargos não são atribuídos em função da descendência matrilinear, tal como é o caso dos cargos de chefia clânica, os *Boe Eimejerage* "puros", que também contrastam com os *Boe Eimejerage* "impuros", substitutos dos primeiros. Os *Baire* e os *Aroe Etawara Arege* obtêm os seus poderes a partir do contato individual extraordinário com o sobrenatural (beijar o monstro Aije, no caso do segundo; encontrar o Bope sob a forma de animal,

(*) Professor Adjunto do Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

no caso do primeiro). Já a investidura de um *Boe Eimejerage* advém do consenso da comunidade com relação às suas qualidades de chefe entre as quais figura a descendência pura, além da generosidade, habilidade no trato de seus súditos, modéstia, boa oratória, conhecimentos das tradições.

A dicotomia ofício/clã expressa-se também ao nível dos padrões de atuação cerimonial. Assim, grosso modo, os *Baadojebage,* chefes máximos dentre os *Boe Eimejerage,* têm como obrigação a representação cerimonial dos grandes heróis *Bakororo-doge.* Ao fazê-lo, aparecem em duplas de atores, cuja atuação sempre envolve a cooperação entre os membros de metades diversas já que os atores devem ser pintados e enfeitados por homens cunhados, pais ou filhos entre si. As duplas ocorrem também durante outras representações funerárias *(Meri-doge Aroe, Kurugugoe Aroe, Aroe Eceba-doge Aroe)* podendo por vezes apresentar-se em grupos mais numerosos *(Adugo-doge Aroe)* mas nunca sozinhos.

Já o *Bari* e o *Aroe Etawara Are* atuam individualmente.

A atuação cerimonial do *Aroe Etawara Are,* que inicia os cantos necessários à investidura dos *Aroe Maiwuge* (representantes dos finados falecidos recentemente), é individual embora inserida na complexa rede de prestações de serviços cerimoniais entre os parentes afins sempre deliberada e proclamada pelos Baadojebage, cuja voz representa a voz do conselho dos chefes da aldeia.

A atuação do *Bari* também é individual, embora possa ser secundado, para dialogar com o Bope, por outro homem ou sua esposa.

A atuação cerimonial do *Bari* e do *Aroe Etawara Are* é sempre de natureza pública. Assim, a cura de doenças, ruidosa, por parte do Bari, silenciosa quando realizada pelo Aroe Etawara Are, nunca é feita pela *ingestão* de remédios, mas sim, pela *extração,* por meio de sucções, de corpos estranhos que causaram a doença. Contudo, tais extrações são possibilitadas pela *ingestão de fumaça* dos charutos sempre ofertados aos curadores associados a fortes salivações (cf. Albisetti e Venturelli 1962: 115, 239).

Em contraste com estes curadores, a atuação do *Erubudodu Epa,* o "senhor dos remédios", é sigilosa, associada à *ingestão,* por parte do doente ou da aproximação do corpo deste com alguma substância de origem vegetal (remédios usados sob a forma de pinturas do corpo, banhos etc.). Em suma, os benefícios ou malefícios trazidos pelo *Erubudodu Epa* baseiam-se num movimento de aproximação física ou simbólica entre uma substância de origem vegetal e o corpo do indivíduo, baseado em idéias de contágio à distância, processo anônimo e incontrolável.

O contágio maléfico pode ocorrer dentro da própria comunidade, e, mesmo dentro da própria choupana da vítima pois o *Erubo* (veneno, feitiço) pode ser colocado sob a esteira em que dorme a vítima, junto ao caminho por ela utilizado (daí o hábito de usar-se sandálias, mesmo no passado), o que só poderia ser feito por alguém que observa e conhece os hábitos da

vítima dada a sua proximidade espacial (cf. Albisetti e Venturelli 1962: 572, 529).

Sem nos determos aqui no problema de eventuais limites entre o sagrado e o profano no mundo das representações mágico-religiosas dos Bororo, podemos observar as diferenças que existem entre os diversos curadores e chefes no tocante à parafernália material e imaterial que empregam. Enquanto os *Bakororo-doge* (chefes da aldeia) curam pela dança em coreografias características, pintados e enfeitados, tocando os seus instrumentos musicais de sopro, o *Bari,* sem pinturas nem adornos, oficia sentado, segurando o seu cigarro, esfregando-se o corpo e o cabelo com saliva e fumaça, gritando ao imitar o Bope frente aos pedaços de carne de algum animal de caça já esquartejado ou um doente. Entre estes dois extremos, encontramos o *Aroe Etawara Are,* que fuma como o *Bari,* coisa não feita pelos *Bakororo-doge,* mas também toca um instrumento musical além de ingerir água lamacenta tal como o fazem o *Aroe Maiwu* e os cantadores. Contudo, o instrumento tocado pelo *Aroe Etawara Are* é o chocalho, instrumento de percussão, em contraste com os de sopro, usados pelos *Bakororo-doge.* Os chocalhos são usados para acompanhar os cantos em complexas estruturas rítmicas associadas a certos movimentos de corpo e pernas. Os *Bakororo-doge* não bebem nem fumam quando são associados às cerimônias dos *Ipare* (jovens, imaturos) que, para serem perfurados e amarrados os estojos pubianos, não se associam ao tabaco nem à água lamacenta, expressão conspícua do mundo dos mortos — *Aroe* — que recebem as dádivas dos sobreviventes da aldeia. Também o *Erubudodu Epa* não precisa do tabaco, bastando-lhe colocar o veneno (um raminho de vegetal do cerrado) no lugar adequado e enunciar uma fórmula mágica juntamente com o nome da vítima (cf. Albisetti e Venturelli 1962: 578). Em suas fórmulas, invocam a atuação espiritual de seres vegetais representados predominantemente por arbustos do cerrado. Estes "espíritos de plantas selvagens", instigados pelo *Erubudodu Epa,* vão, como se fossem animais carnívoros, devorar o coração, os olhos e a língua de algum inimigo animal ou humano, o que é corroborado por Hartmann quando conclui pela influência da caça sobre o modo pelo qual os Bororo classificam os seres vegetais (cf. Hartmann 1967: 71). Esta opinião é endossada por Zerries que aponta que, para determinados xamãs, os espíritos vegetais se comportam como se fossem animais (cf. Zerries 1952: 177).

A hierarquia do poder entre os chefes e curadores da aldeia

Os *Baire* possuem maiores poderes do que os *Aroe Etawara Arege* já que estes últimos não podem lançar a morte na aldeia. Ambos representam formas de controle baseadas em ameaças sobrenaturais, o que os distingue dos *Baadojebage* ou chefes da aldeia, que, escolhendo o lugar da aldeia, de cada choupana, auspiciam as cerimônias ligadas ao ciclo de vida dos *Ipare* (jovens) e aos *Aroe* (mortos), decidem sobre caçadas, pescarias e guerras, possuindo uma autoridade puramente moral sobre os seus subor-

dinados, fundamentada no uso da palavra. Conquistam assim grande ascendência sobre os companheiros por intermédio da solução de conflitos, objetivo último dos seus discursos noturnos.

Os *Baadojebage,* cuja investidura depende do fato do nascimento (em termos ideais, deve ser o primogênito dos irmãos *Bakorokudu* ou dos *Akario Bokodori,* sujeito a longo treinamento que nada tem de sobrenatural) pode ser deposto quando não corresponder às expectativas da comunidade, em nítido contraste com os *Baire* e *Aroe Etawara Arege,* cujas atribuições se prendem diretamente ao sobrenatural e cujas investiduras são feitas por espíritos *(Bope* ou *Aroe)* e que não podem ser depostos pelos homens (cf. Mussolini 1945: 93-95).

Se os representantes do mundo sobrenatural correspondem, segundo o preconiza Radin, a especialistas ou filósofos da sociedade tribal, os *Erubudodu Epa* ou "senhores dos venenos" correspondem a indivíduos de visão mais pragmática já que, sem levar em conta privilégios ou primazias de natureza social ou sobrenatural, manipulam as ameaças ao seu bel prazer permanecendo no total anonimato.

Em suma, os *Baadojebage,* representantes da cúpula dos *Boe Eimejerage* (chefes Bororo), dividem o seu poder com outros homens que, embora não pertencendo a clãs ou metades específicas, possuem qualidades pessoais que os diferenciam dos homens comuns.

Seeger sugere para as tribos Gê, de modo especial, para os Suyá, um dualismo entre os chefes políticos, ao mesmo tempo representantes do homem ideal e imprevisivelmente belicosos, dotados de cheiro forte "como um jaguar", enquanto os líderes cerimoniais seriam tidos como pessoas um tanto incompletas "já que seus espíritos estão vivendo permanentemente com animais e nunca poderão tê-los de volta" (Seeger 1980: 116). O autor associa a dualidade na liderança a uma ideologia de concepção em que o feto é formado a partir do sêmen e do sangue (bilateral), à descendência matrilinear, e a um faccionalismo pouco desenvolvido eventualmente passível de ser considerado como sendo o resultado da complementaridade e controle mútuo entre os dois tipos de líderes (idem p. 123).

O caso Bororo poderia ser visto como semelhante aos Apinayé e Kaiapó, sociedades em que ocorre a ênfase da transmissão do status de chefes entre o irmão da mãe e o filho da irmã, a ideologia da concepção é bilateral e em que ocorre a divisão entre *Baire* — homens especiais consagrados a servir ao *Bope* que gosta de "cheiros fortes" e que lhes apareceu sob a forma de um animal falante, a quem entregaram as suas almas por intermédio do seu arco e flecha (cf. Colbacchini e Albisetti 1942: 111). Os *Baire* passam a ter o poder de benzer alimento e curar doentes mas não podem praticar a poligamia, privilégio dos *Baadojebage,* que possuem o *Bope* como espécie clânica. Instaura-se assim um delicado equilíbrio de forças entre os chefes da aldeia, expressão do parentesco humano, e representantes dos espíritos e almas do mundo sobrenatural.

II — PRAGAS, ORÁCULOS E PRESSÁGIOS DE MORTE

Pragas

Os poderes do Homem transcendem ao seu aparecimento e desaparecimento na face da terra. Antes de subir ao céu, *Meri* [1] era um velho que, de tanta fraqueza, acabou quebrando uma enorme panela, o que enfureceu muito aos seus filhos que cometeram o grande erro de expulsá-lo para o céu em troca de pesadíssimos tributos alimentares oferecidos aos Baire A origem da Morte explica-se pois pela fúria irrefletida dos mais jovens contra os mais velhos que, fracos, aleijados e doentes, conseguem dominar os mais jovens rogando-lhes pragas pelo mau comportamento. Também *Čiriwore,* o espírito do jatobá, rogou pragas aos filhos da mulher Araruga Paru que haviam desrespeitado a sua propriedade e que acabaram morrendo pela infração (cf. Albisetti e Venturelli 1969: 1139, 865).

Oráculos nefastos do Bari e das mulheres grávidas

Se as causas das doenças representadas pelos *Bope, Aroe,* e diversos espíritos ligados às árvores, palmeiras e arbustos do cerrado explicam o "por quê" da morte de um Bororo — geralmente desencadeada por alguma infração (desrespeito aos afins, adultério, consumo de um alimento proibido, agressividade, avareza, gula, cólera etc.), resta explicar o "quando" a punição será consumada.

A morte do Bororo é determinada pelo *Bari* que, em nome das forças maléficas mais poderosas, os *Bope,* associados a epidemias, ataques de inimigos e civilizados, mortes violentas causadas por feras ou cobras (ciclo de *Meri* e *Ari,* cf. Albisetti e Venturelli, 1969) além de ocasiões insólitas tais como a queda de bólides, eclipses ou nascimentos, tem o direito de "lançar a morte" apontando a vítima e proclamando o número de dias que ainda lhe restam.

Os *Baire* entendem as vozes dos animais e passarinhos, alguns dos quais entram no seu corpo para conversar com ele.

O ventriloquismo e os sonhos associados a diálogos com o *Bope* ocorrem também para as mulheres grávidas que podem sonhar estarem conversando com os seus "filhos/fetos", que lhes prenunciam alguma calamidade para a aldeia, que, associada ao bebê, exige que este seja sacrificado. Deixá-lo com vida seria expor-se ao oráculo nefasto a concretizar-se no futuro. *Baire* e mulheres grávidas diferenciam-se dos homens e mulheres comuns, que não entendem a linguagem dos *Bope* nem possuem as sensações (principalmente associadas à maior sensibilidade olfativa) das mulhe-

(1) *Meri,* Sol, irmão mais velho de *Ari,* Lua, é um herói mítico "trickster".

res grávidas, razão pela qual têm medo dos sonhos maus tidos pelos primeiros, apaziguando-os com charutos e alimentos adequados.

Presságios ou "Avisos" (Boe etaradae)

Existem semelhanças entre os Bororo e os Apinayé não só no que concerne ao "culto dos mortos", tal como o propõe Zerries (cf. Zerries 1953), mas também com relação aos presságios, tal como foram analisados por Da Matta (cf. Da Matta 1970).

Diferentemente de explicar o "por quê" da morte de um Bororo em termos de causas sociais ou morais, os presságios tentam ordenar os acontecimentos imprevistos, anormais e insólitos em cadeias de seqüências necessárias pois, como os Apinayé, os Bororo não acreditam no acaso (cf. Da Matta 1970: 78-79).

Os presságios não requerem especialistas e constituem afirmações de caráter vago relativos à ocorrência de coisas más porque as boas prescindem de avisos. Associam-se à morte de "parentes", e, no caso dos Bororo, do próprio indivíduo que tem o aviso. O termo "parente" é usado de modo vago que pode envolver grande número de pessoas co-residentes, parentes mais afastados ou mesmo conhecidos de alguma aldeia distante (idem p. 80-81).

Tal como no caso dos Apinayé, os avisos podem ser divididos em: acontecimentos extraordinários ligados a animais; funcionamento anormal de certas partes do corpo; funcionamento anormal de certos objetos ou interrupção de certas atividades. No caso Bororo, além dos sonhos, existem ainda os acontecimentos anormais ligados à visão de pessoas, visão de bichos d'água e audição de fenômenos sonoros extraordinários.

1) Acontecimentos insólitos ligados a animais:

"flecha anta que depois começa gritar como gente, é aviso; o encontro de cobras (bakoreu, pogodo etc.) é aviso; acha o tatu-canastra de dia, é sinal de mau agouro" (são avisos porque bicho não grita igual a gente, cobra foge do Bororo, e o tatu só anda de noite) (J. Otojiwu, 1970 C. Grande).

2) Acontecimentos anormais ligados a partes do corpo:

"quando tem alguém doente na casa e a cabeça começa a mexer parecendo que vai arrancar o cabelo; quando sente mexer nas carnes parecendo que vai tirar do osso" (são avisos ligados às práticas funerárias quando as enlutadas devem arrancar o cabelo e a carne do morto deve ser lavada dos ossos) (Jerigi Otojiwu, 1970 C. Grande).

3) Acontecimentos insólitos ligados a objetos:

"quando faz um ruído do chocalho sem ninguém mexer nele, é sinal que ele vai ter que ser tocado pelo funeral de algum parente; quando cerca peixe, são bastante, vê que eles entra na rede assim, só fecha rede, quando tira, na rede só fica um ou dois (peixes) é sinal; quando limpa arroz, deixa aí no batiqué, depois o arroz some sem deixar qualquer rastro", é aviso que vai morrer o Bororo ou parente dele (J. Otojiwu; 1970 C. Grande).

4) Acontecimentos extraordinários ligados à visão das pessoas:

"quando vê uma pessoa na roça que depois fala não ter ido é sinal que Bope anda por lá" (J. Otojiwu, 1970 C. Grande).

5) Acontecimentos anormais ligados à água:

"quando a água levanta sózinha e dá para afogar a pessoa, é *aije* que está por perto; quando vê o *jakomea,* um bicho d'água grande, igual gente, parecendo *aije,* é sinal que vai morrer alguém" (durante os funerais existe a cerimônia dos *Aije-doge Aroe)* (J. Otojiwu, 1970 C. Grande).

6) Acontecimentos insólitos ligados a fenômenos sonoros:

"quando escuta uma conversa e não acha ninguém; quando escuta um grito bem gritado AH! e a pessoa que escutou vai lá, respondendo e acaba não vendo nada; quando escuta um assobio FIUUU!, vai ver quem é e não tem ninguém, é sinal de Bope que está por aí" (os gritos são emitidos, logo após o desenlace de um Bororo, pelas enlutadas; os assobios associam-se aos caçadores, em especial a Juko, o macaco, associado à lama e aos assobios durante o Aije-doge Aroe) (J. Otojiwu, 1970, C. Grande).

"quando *Kugu xoreu* (corujão preto Ciccaba huhula), que mora no mato, em árvore fechada, canta: Hu . . . Hu . . . Hu . . . em vez de Hu, hu, hu, no rumo da casa de alguém, é aviso de morte; quando *makao* (macauã Herpethotheres cachinans gueribundus) canta comprido, alguma cobra, onça vai pegar índio, machuca, adoece; também quando canta o *tagogo* (corujinha Lophostrix cristata cristata), o *jivijivi* (pequena ave?), o *ori* (anu preto Crotophaga ani) também é sinal de morte quando canta atrás da casa; quando os *tiwuto rogo* (passarinho de bico vermelho?), preto, que moram no mato, cantam e gritam passando em cima da aldeia; quando os *kidoe* (periquitos Pyrrua vittata) que vivem no mato cantam de noite em cima da aldeia; quando os *kuritaga* (papagaio corneteiro Amazona amazonica) que moram nos lugares de muitas palmeiras, no oco dos paus, cantam à noite que Barae vai matar, onça vai morder Boe" (porque o grito feito por cima

e atrás das casas da aldeia associam-na com as regiões fora da aldeia, freqüentadas por aves e animais que sempre são manifestações de almas humanas transformadas após a morte) (Canajó, 1977 Tadarimana).

"quando canto o *kuo* (jaó Attalea aucalis) Bororo sabe que a onça tá andando por ali" (Jerigi Otojiwu 1970 C. Grande: Mito de Adugo e Buke cf. Albisetti e Venturelli 1969: 665).

7) Acontecimentos extraordinários ligados ao sono:

"quando dorme e acorda gritando é sinal que o Bope está na pessoa; quando vê cobra em toda parte, na panela, na mãe, é de mau agouro pois o Bope está querendo pegar a pessoa; quando vê bugio em baixo da cama, é aviso de mau agouro; quando bari acorda com grito da arara para certa direção, é sempre coisa ruim" (Muccillo 1977 Tadarimana).

"quando a pessoa sonha com Bope e tem medo de dormir sózinha no catre; quando a pessoa vê o Bope mexendo as paredes internas da choupana em que dorme a pessoa" (porque a choupana é destruída após a morte de um dos seus moradores) (Viertler 1977 Tadarimana).

8) Sonhos insólitos:

"quando sonha com pulga ou com fumaça durante a gravidez, é sinal de mau agouro" (a fumaça associa-se à queima dos objetos do morto após o Aijedoge Aroe que sempre precede a lavagem dos ossos; desconhecemos as associações místicas ligadas às pulgas) (Muccillo 1977 Tadarimana).

Como no caso dos Apinayé, os avisos de animais representam situações anormais. No caso dos avisos de aves, existem algumas especificidades: estas vêm cantar por cima ou atrás da casa da pessoa que irá morrer, vindo cantar na aldeia, em vez de cantar no mato, e cantando à noite, em vez de cantar durante o dia, e, cantando devagar em vez de cantar depressa. Como no caso Apinayé, o canto do *jivijivi*, por exemplo, associa-se a choros e lamentações humanas, tal como o grito da anta quando é flechada, expressando-se como se fosse um humano agonizante.

Segundo Da Matta, os presságios ou "avisos" podem ser vistos como correspondendo a uma confusão de planos e categorias de classificação gerando a anormalidade do fenômeno. A confusão gera a humanização de animais e a naturalização de seres socias. Assim, o grito de um pássaro é interpretado como o choro de um humano, e o movimento autônomo de um músculo ou objeto, como uma desordem ou anomalia dos controles do corpo ou da ordem social. Diferentemente das explicações ligadas às causas das mortes que sempre remontam ao passado, os presságios lidam com a ordenação do futuro, principalmente com relação a acontecimentos infaustos que sempre geram a ruptura ou a descontinuidade. Em suma, os "avisos" correspondem a modos de integrar o presente com o futuro, o insólito

com o rotineiro, o contingente com o necessário. Tais sistemas constituem modos de lidar com o desconhecido baseados na idéia de que as forças sobrenaturais nada mais representam do que expressão dos poderes sobrenaturais que emanam da própria humanidade (cf. Da Matta 1970: 94-95, 95 Nota 10).

III — CURAS E CERIMÔNIAS

As forças sobrenaturais (espíritos da natureza e almas dos mortos) constituem ao mesmo tempo causas de malefícios e benefícios humanos. As mesmas forças causadoras das doenças e da morte são manipuladas ritual ou cerimonialmente pelos curadores a fim de reestabelecer o equilíbrio cósmico.

Existem diversas modalidades de práticas profiláticas, curas ou exorcismos que podem ser subdivididas da seguinte forma:

1) práticas profiláticas associadas ao sobreparto;

2) práticas do tratamento de doenças:

a) o benzimento dos alimentos do Bope (tratamento profilático);

b) a cura dos doentes;

3) práticas de tratamento dos feridos;

4) práticas de tratamento dos mortos.

1) *Práticas profiláticas associadas ao sobreparto*

Devem ser realizadas pelos pais do recém-nascido. A mãe permanece inativa durante o tempo das sangrias e o pai é impedido de participar das caçadas e pescarias de animais cujos espíritos pudessem ser maléficos para o consumo da criança amamentada pela mãe. Mãe e filho utilizam remédios de arbustos do cerrado para fins dos mais diversos: para partos rápidos *(mea-doge erubo)* (cf. Souza 1941: 356), para o crescimento rápido e fortalecimento dos bebês *(aije iorubo, okíwoe erubo, jugo-doge etore erubo, tubore erubo)* para evitar a morte dos bebês *(atubo erubo)* (cf. Albisetti e Venturelli 1962: 576), aplicados sob a forma de pinturas faciais e corporais. Note-se que o efeito dos *erubo-mage* fundamenta-se em raciocínios por analogia, pois as plantas freqüentadas por determinados animais transferem sob a forma de pinturas, as qualidades destes para os recém-nascidos. Trata-se portanto de influências benéficas associadas a animais (*jugo* = porco do mato, *okiwa* = capivara, *atubo* = veado galheiro) grandes e fortes cuja carne é muito perigosa.

O tratamento dos bebês não envolve o uso do tabaco e está associado a sangrias gástricas e pulmonares do pai, feitas por intermédio de raízes muito finas do *beo uke jorubo* e *pari uke jorubo*, utilizados também por meio de pinturas para fomentar a resistência dos jovens nas corridas (cf. Albisetti e Venturelli 1962: 576).

O período *post-partum* constitui ocasião em que as forças sobrenaturais devem chegar ao corpo da criança sob a sua forma menos agressiva, propiciando-lhe o fortalecimento e um rápido crescimento. Os animais consumidos nesta fase não devem pertencer ao *Bope*.

2) *Práticas de tratamento de doenças:*

Estas associam-se ao uso do tabaco e da saliva para neutralizar a agressividade das forças sobrenaturais em alimentos perigosos e pessoas enfraquecidas pela introdução, nos seus corpos de seres maléficos, causadores das doenças.

a) o benzimento dos alimentos do *Bope* (tratamento profilático):

O exorcismo do *Bope* visando a liberação dos alimentos para o consumo dos Bororo consiste em medida profilática contra a agressividade do espírito do animal que, tal como um ser humano, pensa em vingança. Isto porque as idéias ligadas ao mundo post-mortem correspondem à transformação das almas dos mortos em uma série de animais configurando um sistema difuso de metempsicose, ressurreicionismo ou reencarnacionismo (cf. Cook 1908; cf. Lévi-Strauss 1936, 1955) a tal ponto que se borram os limites entre animais e almas dos mortos.

Segundo Steinen,

"homens e animais não são mais do que diversas personagens. A morte de um dos seus é considerada como vingança do que foi morto. Um caçador adoece ou morre — quem é o culpado desse mal? Um animal-pessoa, que ele próprio matou e que então se vingou; como sempre existe a probabilidade dessa explicação, há de formar-se a crença geral de que o morto busca o vivo. Como é, que o animal morto faz isso? ora . . . um bari está encerrado nele . . . um que pode tudo, sem que a gente saiba como é que ele o faz" (Steinen 1940: 649).

E continua o mesmo autor:

"O benzimento era efetuado exatamente do mesmo modo por que se procura ressuscitar um morto. A lógica é muito simples: em primeiro lugar, os animais a benzer são exatamente os mesmos em que penetram os baris mortos, e, depois os baris transformam-se post-mortem nos animais, que são reputados como a melhor caça. Aqui é preciso persuadir-se de que o animal apanhado não pode mais ser ressuscitado, e nesta tentativa é que consiste o benzimento" (Steinen 1940: 626).

E, completando o raciocínio proposto pelo autor, diremos que a morte do animal deve ser compensada pelo direito à primeira mordida dos pedaços esquartejados do seu corpo, privilégio exclusivo do benzedor, que logra controlar os espíritos dos animais e das plantas oferecidas (vide Viertler, 1985).

b) a cura dos doentes:

Para eliminar as doenças, é preciso extraí-las por intermédio de baforadas de tabaco, o grande espírito auxiliar dos curadores *(Baire* e *Aroe Etawara Arege)* que subindo ao céu sob a forma de fumaça chama os seus espíritos auxiliares *(Waiguru* ou *Aroe),* que sempre aparecem em grupos, chefiados pelo espírito que fala pela boca do curador (cf. Albisetti e Venturelli 1962: 247, 116). Ao término dos trabalhos de cura (massagens, sucções, cuspidas e baforadas de fumo na parte afetada) são mostrados ou tornado "visíveis" os causadores da doença (restos de pintura, penugem, fragmentos de talos de caeté, pelo *Aroe Etawara Are;* fragmentos de pedras, carvão, besouros, pelo *Bari*).

A cura representa a dissociação entre o espírito causador do mal e o corpo do Bororo que, como no caso dos venenos, tentava devorá-lo por dentro. A extração do espírito causador do mal representa a sua derrota a ser compensada por generosa recompensa oferecida ao curador a ele associado.

3) *Práticas de tratamento dos feridos:*

Bloemer apresenta um sugestivo material na descrição da etiqueta relativa ao ferimento de um Bororo *(Boe Ekoridodu)* provocado por uma mordida de cobra. O tratamento envolve choros, comida e cortes do próprio corpo feitos pelas suas mães rituais, além de cantos *Marenaruie* feitos sobre o ferido pelos seus maridos, no meio da choupana central. Além disto, houve a oferta de uma cabeça de cobra ao ferido para compensá-lo dos danos sofridos retribuída pela outorgação de um nome de morte (*Aroe* — nome de tipo *Iebio* cf. Viertler 1976) e enfeites ao matador do animal. Já os choros, os alimentos e os cortes do corpo das mães rituais foram compensados por pinturas corporais e cortes de cabelos das mulheres envolvidas (cf. Bloemer 1980 Apêndice II p. 170-173).

Em suma, a etiqueta do tratamento dos feridos constitui uma réplica menos longa e mais simplificada do cerimonial funerário (vide adiante) igualmente baseado na realização de cantos e danças, na oferta de couros ou dentes dos inimigos responsáveis pela morte do Bororo e no pagamento dos serviços funerários por meio de enfeites, pinturas e nomes pessoais.

A profilaxia por intermédio de sangrias feitas com pequenas flechas bem como a aplicação do suco de jenipapo às feridas do corpo (cf. Albisetti e Venturelli 1962: 175) constituem também pequenas réplicas de práticas desenvolvidas durante os funerais, quando os enlutados são obrigados a cortar o próprio corpo, posteriormente untado com o suco dos frutos verdes do jenipapo, ficando assim totalmente enegrecidos (cf. Albisetti e Venturelli 1962: 274).

Jensen (1951) propõe a idéia de que as técnicas de pintura corporal, etiqueta, dieta e manufatura nada mais sejam do que pequenas réplicas rotinizadas (ou cultos individualizados) dos grandes momentos cerimoniais em que tais padrões aparecem aumentados ou intensificados. Tal hipótese é corroborada por Mussolini, que vê em todo o complexo cerimonial funerário um grande ritual de cura da comunidade enlutada visando exorcizar a maior de todas as moléstias humanas: a Morte. Esta ofensa, irreversível ao grupo dos parentes, envolve padrões de interação humana, que fundamentam as diversas formas de etiqueta ou respeito *(poguru)* por alguma lesão física menos grave e reversível do corpo, tal como uma doença ou um ferimento provocado por uma picada de cobra ou raia.

4) *Práticas de tratamento dos mortos:*

A diferença entre o tratamento dos feridos e a dos mortos baseia-se na irreversibilidade da morte em contraste com a reversibilidade de condição dos feridos. O tratamento dos mortos distingue-se dos exorcismos do alimento pelo fato da morte estar do lado dos *Boe* (seres humanos) e não do lado dos *Barege* e *Kiege* (animais e aves). A morte humana representa o momento do preparo da grande vingança dos humanos contra os *Bope,* espíritos maléficos associados aos animais, aves e vegetais, razão pela qual os funerais se associam a intensas caçadas, pescarias, coletas e manufaturas envolvendo o contato necessário com os espíritos da natureza.

O funeral envolve também o tratamento do corpo do falecido, enterro primário, espera pela putrefação das carnes e enterro secundário ou definitivo. A morte implica no fenômeno visível da deteriorização do corpo e no fenômeno invisível do mau cheiro com ela associado. Esta intensidade ou agressividade olfativa do defunto é associada ao *Bope,* um espírito que procura os animais de carne com fortes cheiros. Daí a associação do morto com o *Bope,* razão da sua periculosidade. O morto também é perigoso porque trai os seus parentes para aderir às grandes forças maléficas que ameaçam aos sobreviventes.

Como a cura sempre se fundamenta nas mesmas forças que causaram o mal, a morte do Bororo é sanada pela ordenação espaço-temporal das mesmas forças responsáveis pela vida, saúde, abundância e fertilidade. Os *Aroe,* mortos já exorcizados pelos funerais, acabam sendo substituídos pelos seus representantes no mundo dos vivos, expressão viva do vigor físico,

beleza, virilidade e generosidade e demais qualidades mais caras à vida dos Bororo.

A deterioração do corpo, a grande doença ou Morte, é associada aos *Bope* subterrâneos, os *Ate,* que devoram o cadáver. Este constitui portanto a comida dos *Bope* esquartejada por estes como se fosse um animal de carne. Por outro lado, dada a necessidade de vingar-se dele, o *Aroe Maiwu* (a alma do morto falecido recentemente) transforma-se em um *Barogo Morice,* um animal de desagravo, cujas entranhas são cuidadosamente analisadas para averiguar a causa da morte (o alimento consumido pelo animal antes de ser abatido pelo caçador). Os restos do cadáver, visíveis após a decomposição das carnes, são associados às entranhas dos *Barege Morice,* que sempre possuem restos de comida (algum animal do *Bope* — veado, jacaré, anta etc.) indicadores da *causa mortis:* a infração pelo alimento do *Bope.* Esta associação é feita pelo Bororo Jerigi Otojiwu do seguinte modo:

> "Eles enterra o morto e deixa acabá tudo, fica limpo, limpo, limpo, então dá de a gente ver tudo. Mas aí tem uma coisa. Se morre um, um homem, tem serviço de Bope dentro. Se morreu por um *uwai* (jacaré) tem casco de um lá dentro pra ver. Se morreu por causa de um *ki* (anta), tem um pedaço de casco, fica sãozinho, parece que foi botado naquela hora. Se morreu por um *pari* (ema), *beo* (seriema), *pobogo* (veado), até canso de ver isso porque sou do aroe (encarregado de limpar os ossos) . . . esse negócio de casco é de a gente admirar que eu vi uma patinha de *pobogo* numa *aredo* (mulher). Era a patinha não da frente, um pedaço assim, alvinha (Risadas). Patinha do diabo. Pois a mulher tava só caveira, não tinha nada, nada, nada, que êles embrulha em esteira (antes de enterrar o cadáver). Que tinha só a caveira, lá tava patinha do diabo lá dentro . . . Tinha comido o veado sem benzer . . . A carne acaba por si mesma, bicho acaba com ele (Ate) . . . " (Jerigi Otojiwu 1970 C. Grande).

Por sua vez, a visão de ossos limpos, sem carne corresponde à própria visão que tem o *Bari* quando vai benzer o alimento do *Bope:*

> "(o Bari) acabou de cozinhá o *Ki* (anta), deixa tudo ali, e a mulher fica aí ao lado (para ajudar no diálogo com o Bope que vai falar pela boca do Bari). Aí ele chama o Bope . . . chama . . . a vista foge, trocando, foi trocando a vista que parecia que o mundo todo ficou vermelho . . . tá chamando o Bope, com pouco o Bope sai de lá (do céu). Quando tá prá vim, quando ele espiou pra carne, tava cheio daquele bichinho, tava forrado dele. Mas aí o Bope veio, chegou nele assim, espiou assim, mas tava assim de bicho, num tinha nada que tava limpo, tava tudo forrado desse Ate que tava tudo ali em cima. O Bope chegou com a mão assim, pegou nele assim, foi limpando, foi limpando, foi comendo, foi comendo, botando bôca lá dentro, mandando pra boca, no fim deixou só ossos, que não tinha carne no osso . . . aí depois o Bope acabou. Gosta de comê . . . Aí o Bope foi embora. Aí ele (o Bari) abriu os olhos assim (pois o Bari quando benze não fica de olho aberto), aí a montoeira da carne tava

lá ainda (Risadas). Aí não tinha bicho, não tinha nada, não tinha osso, era só montoeira de carne (Risadas). Tinha só aquela dentadazinha assim pequeno, pequeno assim na carne. Ah, isto que um Bari contou pra mim (Risadas)" (Jerigi Otojiwu 1970 C. Grande).

Entre os bichinhos do *Bope* que vêm consumir a carne durante o benzimento dos *Baire* ressalta um, o *Marugodo,* muito perigoso porque vem devorar a carne do jacaré (Jerigi Otojiwu 1970 C. Grande). Os *Marugodo* vêm em número imenso e variam de cor: preto, azul, branco e pintados, razão pela qual a morte da mãe dos *Bakororo-doge,* a Grande Morte, talvez corresponda à infração de ter comido carne de jacaré, extremamente perigosa. Para poder ser consumida, a carne de jacaré deve ser fervida, por longo tempo, até que esbranqueça o olho do jacaré, sinal de que não está mais vivo. Também os agonizantes são observados pelos movimentos do seu abdome bem como pela expressão dos olhos, razão pela qual eles se tornam perigosos para as mulheres e imaturos, principalmente, por ocasião do desenlace, tampando-se-lhes o rosto.

Em suma, as representações mágico-religiosas associadas à morte evidenciam a importância do nexo entre o caçador e a caça. A vida de um importa na morte do outro, ciclo de alternância que se fundamenta no alimento representadas por espécies selvagens cujo abate, mais cedo ou mais tarde, acaba sendo vingado por algum "senhor dos animais", que, sob a forma do alimento não liberado pelo exorcismo feito em seu nome, acaba matando o Bororo por dentro, tal como o fez *Juko,* o macaco, que muito esperto, logrou matar *Adugo,* a onça, muito mais forte, pulando dentro do seu ventre, para depois matá-la por dentro, por meio de uma faca (cf. Albisetti e Venturelli 1969: 615).

BIBLIOGRAFIA

ALBISETTI, C.E. e VENTURELLI, A.J. *Enciclopédia Bororo.* Campo Grande, Museu Regional Dom Bosco, vol. 1, 1962.

———. *Enciclopédia Bororo.* Campo Grande, Museu Regional Dom Bosco, vol. 2, 1969.

BLOEMER, N.M. *Itaga. Alguns aspectos do funeral Bororo.* Tese de Mestrado (não publicada). Universidade de São Paulo. São Paulo, 1980.

COLBACCHINI, A. e ALBISETTI, C.E. *Os Bororos Orientais Orarimogo-doge do Planalto Oriental de Mato Grosso.* São Paulo, Cia. Editora Nacional, Brasiliana, Série Grande Formato IV, 1942.

COOK, W.A. "The Bororó Indians of Mato Grosso, Brazil". *Smithsonian Miscellaneous Collections,* 50:48-62, Washington, 1908.

DA MATTA, R. "Les Présages Apinayé". POUILLON, J. e MARANDA, P. (eds.) *Échanges et Communications.* Mélanges offerts à Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire : 77-99, Mouton, 1970.

HARTMANN, T. *A Nomenclatura Botânica dos Bororo*. São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros, 1967.

JENSEN, A.E. *Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen*. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1951.

LÉVI-STRAUSS, C. "Contribution à l'étude de l'organisation sociale des indiens Bororo". *Journal de la Société des Américanistes*, 28:269-304, Paris, 1936.

———. *Tristes Tropiques*. Paris, Plon, 1955.

MUSSOLINI, G. "Os meios de defesa contra a moléstia e a morte em duas tribos brasileiras: Kaingang de Duque de Caxias e Bororo Oriental". *Revista do Arquivo Municipal*, CX: 7-152, São Paulo, 1946.

SEEGER, A. *Os Índios e Nós. Estudos sobre Sociedades Tribais Brasileiras*. Rio de Janeiro, Editora Campus Ltda., 1986.

STEINEN, K.v.d. *Entre os Aborígenes do Brasil Central*. Separata da Revista do Arquivo Municipal, XXXIV a LVIII, São Paulo, Departamento de Cultura, 1940.

SOUZA, M. de. "Os bororós tori-tada-ugue, seus hábitos e suas doenças. A ginecologia e a obstetrícia dos bororós. O bári, o médico-feiticeiro dos "bororós". O aborto e a limitação da prole entre os bororó". *Actas Ciba, VIII*, 12:338-351, 364, Rio de Janeiro, 1941.

VIERTLER, R.B. As aldeias Bororo: alguns aspectos de sua organização social. *Coleção Museu Paulista, Série Etnologia, 2*. São Paulo, Fundo de Pesquisas do Museu Paulista, 1976.

———. "A comida dos espíritos *Bope* e o seu significado para a cosmologia dos Bororo Orientais." *Revista do Museu Paulista*, N.S., XXX: 193-233. São Paulo, 1985.

ZERRIES, O. "Krankheitsdämonen und Hilfsgeister des Medizinmannes in Südamerika". *Proceedings of the XXX International Congress of Americanists*, August 18-25, 28:162-178. Cambridge, 1952.

———. "The bull-roarer among South American Indians". *Revista do Museu Paulista*, N.S., VII: 275-310, São Paulo, 1953.

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org