



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO
INSTITUTO DE LINGUAGENS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DE LINGUAGEM**

FERNANDO ANTÔNIO VELASCO

***BOE EIEDODU* E A ONOMÁSTICA BORORO – UM ESTUDO PRELIMINAR
DOS NOMES PESSOAIS**

**CUIABÁ-MT
2018**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO
INSTITUTO DE LINGUAGENS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DE LINGUAGEM**

FERNANDO ANTÔNIO VELASCO

***BOE EIEDODU* E A ONOMÁSTICA BORORO – UM ESTUDO PRELIMINAR
DOS NOMES PESSOAIS**

**CUIABÁ-MT
2018**

FERNANDO ANTÔNIO VELASCO

***BOE EIEDODU* E A ONOMÁSTICA BORORO – UM ESTUDO PRELIMINAR
DOS NOMES PESSOAIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagem da Universidade Federal de Mato Grosso como requisito para a obtenção do título de mestre em Estudos de Linguagem na Área de Concentração de Estudos Linguísticos.

Orientadora: Professora Dr^a Áurea Cavalcante Santana

**CUIABÁ-MT
2018**

Dados Internacionais de Catalogação na Fonte.

V433b VELASCO, Fernando Antônio.
BOE EIEDODU E A ONOMÁSTICA BORORO – UM
ESTUDO PRELIMINAR DOS NOMES PESSOAIS / Fernando
Antônio VELASCO. -- 2018
133 f. : il. color. ; 30 cm.

Orientador: Áurea Cavalcante Santana.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Mato
Grosso, Instituto de Linguagens, Programa de Pós-Graduação em
Estudos de Linguagens, Cuiabá, 2018.
Inclui bibliografia.

1. Onomástica/Antroponímia Bororo. 2. Língua Bororo. 3.
Aldeia Tadarimana. 4. Boe Eiedodu. I. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Permitida a reprodução parcial ou total, desde que citada a fonte.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DE LINGUAGEM
Avenida Fernando Corrêa da Costa, 2367, - Boa Esperança - CEP: 78060900 - CUIABÁ/MT.
Tel.: (65) 3615-8418 - Email: secretariappgelufmt@gmail.com

FOLHA DE APROVAÇÃO

TÍTULO: “Boe Eiedodu e a onomástica bororo – Um estudo preliminar dos nomes pessoais”.

AUTOR: Fernando Antônio Velasco

Dissertação defendida e aprovada em 03 de julho de 2018.

Santana
Presidente da Banca / Orientadora: Doutora Áurea Cavalcante Santana
Instituição: Universidade Federal de Mato Grosso

Flávia Girardo Botelho Borges
Examinadora Interna: Doutora Flávia Girardo Botelho Borges
Instituição: Universidade Federal de Mato Grosso

Miranda
Examinador Externo: Doutor Maxwell Gomes Miranda
Instituição: Universidade Federal de Mato Grosso

Examinador Suplente: Doutor Antonio Carlos Santana de Souza
Instituição: Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul

CUIABÁ, 03 de julho de 2018.

Dedico este trabalho aos Bororo da Aldeia Tadarimana,
pois foram eles que possibilitaram a concretização do
mesmo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por sempre segurar a minha mão e me conduzir pelo caminho que deveria ser seguido. Especialmente pelos mais sinceros planos que Ele tem para mim, planos de bem e não de sofrimento (Jeremias 29:11). Sou grato por Sua sempiterna presença, Pai!

À professora Áurea Cavalcante Santana, por aceitar-me como seu orientando e pela gentileza de me dar a oportunidade de aprender com o seu conhecimento e sabedoria de vida.

Aos professores Manoel Mourivaldo, Rhina Landos, Maria de Jesus Patatas, Marly Augusta Magalhães, Maria Inês Cox, Sílvia Lopes, Rosemary Affi, Irene Cajal, Mário Cezar, Roberto Boaventura, Elias Alves, Ester Trew, Delcinha Saquetti, Marta Covezzi, Eliane Neves, Ulisdete Rodrigues, Hudson Coelho, Soraia Arabi, Mariluce Badre (*in memoriam*), Denize Dall’Bello, Cláudia Graziano, Simone Padilha, Sérgio Almeida, Franceli Mello, Célia Maria, Ana Antônia, Eladyr Norberto, Márcia de Moura, dentre alguns mais, pelos sinceros incentivos e voto de confiança a mim destinados.

Aos professores Maxwell Gomes Miranda e Flávia Girardo Botelho Borges, por aceitarem participar da análise desse trabalho e por suas valiosas contribuições.

Ao professor Félix Rondon Adugoenau, Bororo amigo e colaborador nessa pesquisa, por suas importantes contribuições quanto aos saberes e fazeres bororo.

À Leila Aparecida de Souza, amiga e irmã em Cristo. Sua generosidade foi muito importante na consumação desse trabalho!

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo incentivo financeiro.

À equipe de professores da extinta Coordenação de Pós-Graduação e, agora, atual Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagem, com quem convivi desde 1999 até 2006, atuando intensamente como o primeiro secretário. Os meus sinceros agradecimentos por terem me incluído nos anais de fundação desse programa!

Aos amigos e parceiros adquiridos nos Institutos de Linguagem, Educação, História e Direito, da Universidade Federal de Mato Grosso, campus Cuiabá, e da Faculdade Letras, da Universidade de Mato Grosso, campus Cáceres. Valeu, amigos!

Aos amigos e pioneiros do Grupo de Estudos, Descrição e Documentação de Línguas Indígenas (GEDELLI/UFMT), Alex, Carla, Fábio, Fabiana e Jaime.

Aos amigos e parceiros, de tempos áureos da Universidade Federal de Mato Grosso, campus Cuiabá, Sílvia Pigueira, Élcio Andrade, Camila Lemos, Rita Maria, Edil, Arnaldo, Sebastiana Maciel, Roberto, Glacir Sonda, Glaucia Facundo, Seu Ângelo, dentre outros que “abraçavam” o Instituto de Linguagem com dedicação.

Aos colegas de graduação Dinaura Batista, Ana Paula Souza, Lucy Miranda, Danilo Garcia, Jaqueline Brunet, atuais professores do Instituto de Linguagem/UFMT. Exemplos que pretendo seguir rumo ao magistério superior.

Aos amigos e irmãos adventistas do sétimo dia e demais congregações religiosas que oram e continuarão a orar por minha caminhada cristã, pessoal e profissional.

Aos colegas das escolas Souza Bandeira, Ulisses Cuiabano, Ferreira Mendes, São Sebastião, São Miguel, Estevão Alves, Mário de Castro, Adventista Centro América, Adventista Várzea Grande, Bonifácio Sachetti, Albino Dantas, Irmã Elza Geovanella, Edivaldo Zuliane e Aparecida Vetorazzo.

Aos meus gestores, colegas professores e atuais alunos da escola Bonifácio Sachetti que entenderam as minhas ausências durante o curso da pesquisa.

Aos meus pais, irmãos, irmãs e sobrinhos. Sem o apoio, carinho e compreensão de vocês eu não seria nada e nem mesmo chegaria aonde cheguei. Meus sinceros agradecimentos!

À Eunice, minha amada esposa, pela sua companhia e auxílios constantes, mesmo numa situação adversa da vida. Eu só tenho a dizer: Eu te amo, na riqueza ou na pobreza, na saúde ou na doença, até Jesus Cristo voltar!

Finalmente, aos aqui não nomeados, mas que contribuíram, de alguma maneira, para a construção deste trabalho.

Todos os Nomes

Além do seu nome próprio de José, o Sr. José também tem apelidos, dos mais correntes, sem extravagâncias onomásticas, um do lado do pai, outro do lado da mãe, segundo o normal, legitimamente transmitidos, como poderíamos comprovar no registo de nascimento existente na Conservatória se a substância do caso justificasse o interesse e se o resultado da averiguação pagasse o trabalho de confirmar o que já se sabe. No entanto, por algum desconhecido motivo, se é que não decorre simplesmente da insignificância da personagem, quando ao Sr. José se lhe pergunta como se chama, ou quando as circunstâncias lhe exigem que se apresente, Sou Fulano de Tal, nunca lhe serviu de nada pronunciar o nome completo, uma vez que os interlocutores só retêm na memória a primeira palavra dele, José, a que depois virão a acrescentar, ou não, dependendo do grau de confiança ou de cerimónia, a cortesia ou a familiaridade do tratamento.

José Saramago

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapa dos Antigos Territórios Bororo no Brasil.....	29
Figura 2: Mapa das Atuais Terras Indígenas dos Povos Bororo.....	30
Figura 3: Imagem de Satélite da T.I. Tadarimana.....	46
Figura 4: Croqui da Aldeia Tadarimana e seus Núcleos Sociais.....	50
Figura 5: Modelo Clássico das Aldeias Bororo e Respectiveiros Nomes dos Clãs e Sub-clãs.....	63
Figura 6: Modelo da Organização Social Bororo.....	65
Figura 7: Representação Atual da Aldeia Tadarimana.....	67

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: População da Terra Indígena Tadarimana.....	47
Tabela 2: Levantamento Populacional dos Bororo desde Século XX.....	48
Tabela 3: Perfil dos Entrevistados Sobre os Nomes Pessoais.....	56
Tabela 4: Nomes Pessoais de Ordem Clânica.....	87
Tabela 5: Nomes Pessoais de Ordem Tecnômica.....	89
Tabela 6: Nomes Pessoais de Ordem Cosmológica.....	90
Tabela 7: Nomes Pessoais da Ordem dos Elementos Inanimados.....	91
Tabela 8: Nomes Pessoais da Ordem dos Seres Animados.....	91

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1: Número de Habitante por Faixa Etária.....	48
Gráfico 2: Estatística Populacional dos Bororo desde Século XX.....	49
Gráfico 3: Proporção de Nomes Pessoais Não Indígenas na Aldeia Tadarimana.....	98

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Língua Bororo, da Família Bororo (Tronco Macro-Jê).....	35
Quadro 2: Nomes Pessoais Masculino (<i>Imedu Ie</i>).....	83
Quadro 3: Nome Pessoais Feminino (<i>Aredu Ie</i>).....	84

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo discorrer preliminarmente acerca da onomástica bororo, a partir do nome pessoal, levando em consideração sua epistemologia e cosmologia acerca da origem dos Bororo, dos clãs e subclãs. A pesquisa abouou narrativas em torno de nomes pessoais obtidos em entrevistas realizadas na Aldeia Tadarimana, da etnia Bororo, na cidade de Rondonópolis, Mato Grosso, bem como de dados do último censo demográfico, realizado em 2017. O estudo em questão levou em consideração os nomes pessoais clânicos e seus significados, bem como sua história, presente nas narrativas concedidas pelos colaboradores tanto formal como informalmente. Os nomes foram analisados à luz da ciência linguística onomástica, pelo viés da antroponímia, ciência desenvolvida pelo filólogo José Leite de Vasconcellos, em 1887. Trata-se de um ramo da linguística que visa buscar explicações para os nomes pessoais a fim de acompanhar o movimento das línguas vernáculas através dos tempos. Apresentamos inicialmente breves considerações em torno das histórias e trajetórias construídas sobre e pelos Bororo desde que foram contatados, ainda no século XVII. Discorremos sobre as características físicas e espaciais atuais da Terra Indígena Tadarimana, bem como da Aldeia Tadarimana. Discutimos brevemente em torno do patrimônio epistemológico e da identidade cultural bororo e como ambos estão interligados à formação social bororo. Finalmente, conjecturamos o processo de nomeação que os Bororo utilizam na doação do nome à pessoa. Procuramos estabelecer uma relação direta entre esse ato com o ritual *Boe Eiedodu*, entendido como ritual de imposição de nome (CRUZ, 1939) ou simplesmente nomeação (VIERTLER, 1978). O estudo culminou num inventário preliminar sobre a classificação antroponímica de nomes pessoais na tradição bororo.

Palavras-chave: Onomástica/Antroponímia Bororo, Língua Bororo, Aldeia Tadarimana, *Boe Eiedodu*.

ABSTRACT

This dissertation aims to preliminarily discuss the Bororo onomastic, from the personal name, by considering its epistemology and cosmology on the origin of Bororo, clans and sub-clans. The research included narratives based on personal names as obtained in interviews conducted at the Tadarimana Village, Bororo, in the city of Rondonópolis, Mato Grosso, as well as data from the last demographic census conducted in 2017. The study in question took into consideration the personal clan names and their meanings, as well as their history, present in the narratives given by participants, both formally and informally. The names were analyzed in the light of onomastic linguistic science, by the bias of anthroponymy, a science developed by the philologist Jose Leite de Vasconcellos in 1887. It is a branch of linguistics that attempts to seek explanations for personal names to accompany the movement of vernacular languages throughout the ages. We present, at first, brief considerations on the histories and trajectories built on and by the Bororo since they were contacted, as back as the seventeenth century. We discuss the current physical and spatial characteristics of the Tadarimana Indigenous Land, as well as the Tadarimana Village. We briefly discuss the epistemological heritage and Bororo cultural identity and how both are intertwined with Bororo social formation. Finally, we conjecture the process of nomination that the Bororo use in the name giving act to the person. We sought to establish a direct relationship between this act and the Boe Eiedodu ritual, understood as a ritual of naming (CRUZ, 1939) or simply nomination (VIERTLER, 1978). The study culminated in a preliminary inventory on the anthroponymy classification of personal names in the Bororo tradition.

Key words: Onomastics/Bororo anthroponymy, Bororo language, Tadarimana Village, Boe Eiedodu.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
I – OS BORORO: HISTÓRIAS E TRAJETÓRIAS.....	21
1.1. Os Bororo – Muitos Nomes Recebidos.....	21
1.2. O Índio Bororo desde o século XVII.....	22
1.3. Os Bororo Ocidentais e os Bororo Orientais.....	24
1.4. Os Bororo Orientais – os Atuais Bororo.....	31
1.5. Aspectos Linguísticos e Sociolinguísticos da Língua Bororo.....	34
1.5.1. A língua bororo e o tronco Macro-Jê.....	34
1.5.2. Situação sociolinguística em Tadarimana – o fenômeno diglósico.....	37
II – A PESQUISA NA ALDEIA TADARIMANA.....	44
2.1. A Terra Indígena Tadarimana.....	44
2.1.1. O topônimo Tadarimana.....	44
2.1.2. Dados geográficos.....	45
2.1.3. Dados demográficos.....	47
2.1.4. Aspectos físicos e espacial da área.....	49
2.2. Os Porquês da Pesquisa em Tadarimana.....	53
2.3. Percurso e Dificuldades no Transcorrer da Pesquisa de Campo.....	54
2.4. O Acesso aos Nomes Pessoais.....	56
III – PATRIMÔNIO EPISTEMOLÓGICO E IDENTIDADE CULTURAL BORORO.....	58
3.1. Patrimônio, Epistemologia e Identidade.....	58
3.2. Identidade <i>Boe</i> – Patrimônio Cultural e Epistemológico a Serviço de uma Concepção Identitária.....	60
3.3. Bororo – Uma Sociedade Matrilinear Exogâmica.....	63
3.4. Transformações na Organização Social Bororo e nos Processos de Nomação.....	66
IV – A ONOMÁSTICA BORORO – O NOME PRÓPRIO DA PESSOA E DA GENTE <i>BOE</i>.....	71
4.1. Conversando Sobre Onomástica.....	71
4.2. Atribuir Nomes – Um Ato Necessário.....	72
4.3. O <i>Boe Eiedodu</i> – O Ritual de Nomação e sua Importância.....	75
4.3.1. Impressões sobre o <i>Boe Eiedodu</i> , o ritual de nomação do povo Bororo.....	78
4.3.2. A figura dos anciãos e sua importância no <i>Boe Eiedodu</i>	81
4.4. Distribuição dos Nomes Pessoais Bororo.....	82
4.5. Possíveis Classificações Para os Nomes Pessoais Bororo.....	85
4.5.1. Nomes pessoais clânicos.....	86
4.5.1.1. Doação e empréstimos de nomes clânicos.....	87
4.5.2. Nomes pessoais tecnômicos.....	88
4.5.3. Nomes pessoais <i>versus</i> elementos animados e inanimados da natureza.....	89
4.6. Estrutura Linguística e a Semântica dos Nomes Pessoais Bororo.....	92

4.6.1. Nomes pessoais femininos com marcador <i>-do</i>	96
4.7. Nomes Pessoais e Empréstimos da Língua/Cultura Brasileira.....	97
4.8. Os Nomes Pessoais <i>Versus</i> Histórias Esquecidas.....	100
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	102
REFERÊNCIAS.....	105
ANEXO I.....	110
ANEXO II.....	114
ANEXO III.....	124
ANEXO IV.....	127

INTRODUÇÃO

Apresentamos, na forma desta dissertação, o resultado de um estudo sobre o processo de nomeação da pessoa Bororo, da etnia bororo¹, numa cerimônia denominada *Boe Eiedodu*. Trata-se de uma prática ancestral que visa tornar incluso, na sociedade bororo, o mais novo membro de uma família clânica. O processo de dar nome se assemelha ao rito de passagem em que um ser transita de um estágio físico para outro, no caso do *Boe Eiedodu* a criança nominada transita do estado anônimo social para o estado de pertencimento social. A criança, quando pertencida à comunidade social bororo, passa a exercer sua função social no “círculo da reciprocidade entre clãs e subclãs” (ADUGOENAU, 2015).

Os Bororo foram apresentados ao mundo como uma sociedade indígena pautada na organização social e na riqueza de suas práticas culturais (LÉVI-STRAUSS, 1995) e o sistema da reciprocidade é uma atividade que torna a organização social dos clãs e subclãs bororo complexa e ativa. O referido sistema consiste na partilha dos bens conquistados, bem como nos cuidados que cada clã tem de prestar ao clã do mesmo lado ou do lado oposto (uma aldeia bororo tem sua forma física circular e é dividida em dois lados por uma linha imaginária, sendo cada lado ocupado por quatro grandes clãs e seus subclãs correspondentes – ver Figura 5, p. 63). Para que haja manutenção nesse sistema de reciprocidade, cada Bororo, representante do seu lado no círculo é portador de um nome pessoal clânico, participa de todas as atividades que mantêm a sociocosmologia presente nesse sistema.

Uma das atividades que tem essa função mantenedora é o *Boe Eiedodu*, pois a sua importância ritualística de “transportar” uma pessoa de um estágio para outro garantirá a perpetuação de bens culturais como arcabouço de nomes, cantos, pinturas, adornos, enfeites e seres da natureza que cada clã detém (ADUGOENAU, 2018). A importância que um nome clânico tem para um Bororo é muito mais do que apenas identificá-lo socialmente, serve também como fator de manutenção socioclânica, ou seja:

[...] cada clã existe e assume sua função na organização social bororo quando há seu representante nominado (o seu nome vincula-se a um

¹ No desenvolvimento deste trabalho, utilizaremos o nome Bororo, forma simples e com inicial maiúscula, para se referir à pessoa, povo e comunidade. Em relação ao nome bororo, simples e com inicial minúscula, para se referir a tudo aquilo que não é pessoa, como cultura, língua etc.

herói cultural bororo que, em tempos míticos, estabeleceu os fundamentos da vida social, a qual deve ser continuada por todos) caso não exista uma pessoa ligada ao clã no círculo o povo todo perece, pois vai faltar alguém para continuar o sistema da reciprocidade (ADUGOENAU, 2018, p. 05).

A partir dessa imensa riqueza de informações em torno da cultura bororo e da importância que o nome pessoal tem na manutenção dela é que decidimos elaborar um estudo em torno dos nomes pessoais bororo. Estudo praticamente novo acerca de uma seara tão promissora e que em muito pode vir a contribuir junto aos estudos de natureza etnográfica e linguística da cultura e língua bororo.

Os Bororo são índios mato-grossense, residentes em cinco Terras Indígenas, situadas nas regiões sul e sudeste do estado, falantes da língua bororo, pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê. Têm uma vida cerimonial intensa, ao mesmo tempo que mantêm uma vida social equilibrada, procurando paz com a natureza e com o mundo dos antepassados. São exímios artistas e poetas, cuja arte nasce de um profundo amor e conhecimento da natureza, o que se reflete nos adornos, pela presença das vivas cores das penas araras, gaviões, corujas, etc. É um grupo indígena que tem sido estudado por pesquisadores de várias áreas do conhecimento e lugares do Brasil e do mundo, e ainda assim é fonte inesgotável de conhecimento. Nessa pesquisa, escolhemos a Aldeia Tadarimana, uma das maiores comunidades que compreende a Terra Indígena Tadarimana².

O interesse de realizar pesquisa com povos indígenas surgiu como um desafio ainda no ano de 2010, nessa época estudante de Engenharia de Alimentos na Universidade Federal de Mato Grosso, campus Instituto Universitário do Araguaia/IUniAraguaia, em Barra do Garças. Inicialmente, o primeiro contato com povos indígenas se deu com os índios Xavante da comunidade indígena de Sangradouro, a partir da pesquisa sobre os efeitos negativos que *fast-foods* causavam à saúde dos estudantes indígenas que transitavam pela zona urbana da cidade de Barra do Garças. O referido estudo rendeu um único trabalho e teve de ser suspenso, assim como o referido curso superior, por motivos de força maior, mas deixou a vontade de continuar estudando povos indígenas, o que veio a ser repensado no primeiro semestre de 2015, durante as aulas de Diversidade e Políticas Linguísticas, ministradas pela

² Salientamos que a Terra Indígena Tadarimana tem, em sua extensão territorial, cinco aldeias indígenas, dentre elas a Aldeia Tadarimana, maior em extensão e número populacional.

professora Áurea Cavalcante Santana, no Programa de Pós-Graduação Mestrado em Estudos de Linguagem. Os constantes apelos feitos pela professora Áurea e dirigidos a nós, discentes da disciplina, acerca da preservação das línguas minoritárias do Brasil e do mundo, em especial as línguas indígenas, despertou em mim o desejo de transitar nesse campo, até então desconhecido. Uma vez aceitado o desafio de estudar línguas indígenas, decidi pela eleição do grupo indígena a que iria me auxiliar nessa empreita. Tendo por base a história de Cuiabá, território ancestral dos índios Bororo, a escolha deste grupo foi essencial e seria relevante para a comunidade acadêmica e indígena.

Outro motivador de se estudar a língua bororo surgiu da possibilidade de contribuir aos estudos em torno da provável relação entre esta língua com o falar cuiabano. Segundo estudiosos, dentre os quais se destacam Maria Inês Pagliarini Cox (Universidade Federal de Mato Grosso/UFMT), Raquel do Vale Detoni (Universidade de Brasília/UnB), Manoel Mourivaldo Santiago Almeida (Universidade de São Paulo/USP), traços muito fortes da língua bororo de natureza fonético-fonológica e morfológica são fatores distintivos na língua portuguesa falada em Cuiabá, Mato Grosso. A premissa levantada pelos pesquisadores ganha força quando se está em uma comunidade Bororo, pois grande parte dos fonemas pronunciados ou ausentes na fala deles está presente na fala do cuiabano de “chapa e cruz”³, como as africadas [tʃ] e [dʒ] e o rotacismo, que consiste na troca do [l] por [r], por exemplo.

Entretanto, o *boom* motivacional para a realização deste estudo partiu da necessidade de se fortalecer o uso da língua materna bororo entre os mais jovens, grande maioria nas aldeias indígenas bororo. Em visita a aldeia Tadarimana, em conversa com anciãos da comunidade, “a língua bororo estava ficando fraca porque os mais jovens falavam mais o português e menos o bororo”. Questionados sobre o tipo de trabalho que poderíamos desenvolver na comunidade, visando o fortalecimento da língua e da cultura bororo, lideranças e professores da aldeia sugeriram um estudo com eles e para eles sobre os nomes pessoais e seus significados. Durante conversas com nossos primeiros colaboradores, ouvimos as histórias em torno dos seus nomes pessoais e alguns prováveis significados, e chegamos à conclusão de que se tratava de uma demanda relevante para o povo Bororo, bem como para a Linguística. Um estudo sobre a antroponímia, “braço” da linguística que se importa com a origem dos nomes, a

³ Expressão utilizada pelos moradores genuinamente cuiabanos, que, a grosso modo, quer dizer: “de nascer e ser sepultado em Cuiabá”.

evolução e a variação que os mesmos recebem em função das diferentes localidades e épocas e dos diversos costumes.

Nesse sentido, propomo-nos a discutir acerca de um dos fenômenos da linguagem que pode vir a ser um arcabouço de significações de ordem extralinguísticas, a saber, a onomástica. A partir dessa ideia, decidimos, a partir das primeiras conversas com representantes de Tadarimana, pensar nos passos que poderíamos dar à realização de uma pesquisa que elegeria alguns antropônimos bororo, isto é, os nomes pessoais bororo, e como essa pesquisa contribuiria com os estudos linguísticos da língua bororo. Elucidamos algumas perguntas e, a partir delas, traçamos alguns objetivos, dos quais elegemos aqueles que melhor caberiam no projeto e que culminariam em resultados preliminarmente satisfatórios.

Como objetivo geral desta dissertação, pretendemos observar os critérios culturais e linguísticos que os Bororo consideram na criação e/ou escolha do nome pessoal/próprio na tradição bororo.

Como objetivos específicos, levantaremos os nomes pessoais bororo de alguns moradores de Tadarimana, a fim de inferir os critérios linguísticos e semânticos empregados na sua criação e/ou escolha; acompanhar um *Boe Eiedodu* (ritual de nomeação), a fim de compreender a sua ligação e relevância no ato de nomear a pessoa Bororo; contribuir para a revitalização e valorização da língua bororo entre as gerações bororo.

A fim de construirmos um texto preliminar acerca da temática antroponímia bororo, impomo-nos a beber de fontes teóricas antropológicas e etnográficas, na medida em que compreendo a orientação socioantropológica que se estabelece às nossas pretensões, não evitando, portanto, certas repetições. Vimos, assim, motivados a lançar mão de uma literatura com um forte peso no campo da antropologia, sociologia e etnografia, além de pesquisas em torno da cultura do povo Bororo.

Acerca da temática antroponímia ou mesmo onomástica do povo bororo, é importante frisarmos que conseguimos levantar poucos materiais bibliográficos que subsidiariam nossa pesquisa, mas, em sua maioria, obras que abordam a temática pelo viés da antropologia. Sobre onomástica bororo, como ciência social que compreende o estudo dos nomes, tivemos acesso a apenas um artigo da antropóloga Renate Brigitte Viertler, sob o título de “O estudo de parentesco e as práticas de nomeação entre os índios Borôro: os nomes de caça pela morte de um Borôro (*Iebio-mage*)”, publicado em

1978, na Revista Antropologia, pela Universidade de São Paulo. Nessa obra, Viertler discute sobre o parentesco e as práticas de nominação entre os Bororo, pelo viés dos nomes de caça pela morte de um Bororo, entretanto sem aprofundamento nos critérios por eles adotado na criação do nome.

Daí exaltarmos a importância que as narrativas orais obtidas terão nesta pesquisa, visto que ajudarão a compreender de que forma foram conduzidas tais nomeações, bem como quais motivações um *uiedaga* (pai do nome) adotou até a escolha do nome. Apesar de algumas narrativas refletirem pouca consistência em torno da origem do nome, pois estarem cerceadas do fator esquecimento, ainda assim, advogam em prol do conceito de linguagem e narrativa como atualizadora (materializadoras) do mundo, sendo, portanto, fator fundamental de uma realidade implícita, conforme conceitua Ricoeur (1997).

A presente dissertação será apresentada em quatro capítulos, sendo o Capítulo 1 destinado aos aspectos sócio-históricos do povo Bororo, obtidos por meio das leituras de referências bibliográficas desenvolvidas por pesquisadores das áreas de etnografia, antropologia e sociologia. No corpo desse capítulo, discorreremos acerca dos contatos entre índios e não índios, ainda no século XVII; os muitos nomes recebidos durante esses encontros e os constantes conflitos enfrentados, até a sua divisão cultural em dois grupos, o que resultou no desaparecimento de uma das partes; e os percursos percorridos até se tornarem os Bororo da atualidade. Aproveitamos esse capítulo, para apresentar alguns aspectos da sua atual situação sociolinguística e como isso tem refletido na manutenção da língua bororo.

No Capítulo 2, dedicamo-nos a falar sobre a pesquisa em Tadarimana, enquanto Terra indígena e Aldeia, apresentando seus aspectos geográficos e demográficos, além dos físicos e espacial da área. Justificamo-nos acerca dos porquês de termos escolhido Tadarimana como *locus* para esse trabalho investigativo, o como chegamos até ela e quais foram nossas impressões. Trataremos também da metodologia que aplicamos desde a escolha dos participantes e a maneira como obtivemos o *corpus* de nomes pessoais. Ademais, discorreremos um pouco sobre as idas e vindas que tivemos desde a preparação do projeto, levando em consideração as exigências do Conselho de Ética à Pesquisa da Universidade Federal de Mato Grosso (CEP/UFMT) e da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa do Ministério da Saúde (CONEP/CNS), até a sua

aprovação e, por conseguinte, nossa autorização, para realizar a investigação na aldeia, pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Ao Capítulo 3, dedicamo-nos a apresentar um pouco da complexidade patrimonial, epistemológica e identitária dos Bororo, com vistas a conferir mais rigor à gênese, formação e manutenção social desse grupo indígena. Nele, ainda, trazemos a cosmologia bororo acerca da formação dos clãs e subclãs, sua organização social e espacial da aldeia.

No Capítulo 4, falaremos um pouco sobre a importância do ato de nomear as coisas e os seres desde os tempos antigos até a atualidade, em um esboço bem leve e didático acerca do tema. Apresentamos, ainda, na forma de relatos, a grande preocupação dos Bororo em torno de uma possível perda da história e significados dos nomes pessoais. Discorreremos, ainda, sobre o ritual *Boe Eiedodu* que marca a vida do Bororo, pois é através dele que a pessoa alcança o *status* de *boe* ao receber um *ie*, isto é, seu nome pessoal clânico.

Finalizamos o trabalho com as Considerações Finais levantadas durante o estudo dos nomes pessoais e que resultados preliminares alcançamos, pois quando se trata de saberes e práticas culturais indígenas tudo o que se escreve ainda é pouco se comparado com aquilo que eles detêm e que ainda se encontram no plano não revelado.

Esperamos que, com essa pesquisa, o nosso leitor tenha a seu alcance um recurso que o conduz a uma conscientização em torno da valorização e fortalecimento de uma língua étnica como a bororo. Igualmente, contribuir no aprofundamento dos estudos linguísticos das línguas indígenas, especialmente a bororo, contribuindo, portanto, no fortalecimento da cultura e identidade dos Bororo.

I – OS BORORO: HISTÓRIA E TRAJETÓRIAS

Bororo é gente igual a gente branca.
O mesmo fluido que corre na minha veia corre na veia do não índio.
Por que então somos tratados com diferença?
Eduardo Koge (2016)⁴

Neste capítulo, apresentaremos informações que consideramos relevantes sobre o povo Bororo, desde o século XVII, sua provável ancestralidade com os povos primitivos do continente asiático, sua divisão em dois grandes grupos (os Bororo Orientais e os Bororo Ocidentais), sua atual constituição social, cultural e linguística. Para isso, utilizaremos os importantes estudos de Steinen (1915), Enawurú (1985) e Camargo (2014), dentre outros.

1.1. Os Bororo – Muitos Nomes Recebidos

Os Bororo podem ter sido um dos povos indígenas que mais receberam nomes e apelidos por aqueles que os “encontravam”. De acordo com Mário Bordignon Enawurú (1985) inúmeras denominações dadas aos índios Bororo, desde o seu remoto contato, foram catalogadas, as quais apresentamos a seguir: Araés, Aracys, Ararirá, Aravirá, Araripoconé, Biriouné, Biriwoné, Boróro da Campanha, Boróro Cabaçal, Bóe, Boróro Oriental, Boróro Ocidental, Coxiponé, Koxiponé, Coroados, Porrudos, Oráripoconé, Orari Mógo-dogé, Oraril, Purianas e Pararionés. Destes nomes designativos, até então, alguns passaram a designar lugares, ou seja, topônimos, por serem carregados de significados, outros para diferenciar os próprios Bororo, após divisão em dois grandes grupos, conforme descreveremos mais adiante.

De tais denominações, a que se consolidou nos anais históricos e que tem sido empregada até mesmo pelos próprios índios é a “Bororo”, que, na língua bororo, designa o lugar ou o espaço circundante da casa dos homens (*baito*), onde, em geral, ocorrem grande parte das celebrações e cerimônias bororo, das quais se destacam: o funeral (*Boe Emaragodugodu*), a nominação (*Boe Eiedodu*), a preparação para as

⁴ Todas as contribuições do senhor Eduardo Koge neste trabalho são oriundas do Relatório de Visita à Aldeia Tadarimana em Rondonópolis – em 07 de abril de 2016.

caçadas (*Barege Eparu*) e para a pesca (*Kare Eparu*), a festa do couro da onça, entre outras etc.

Acerca da palavra Bororo, segundo Adugoenau (2018, p. 01) uma corruptela da expressão *Boe Aroe Ero*, esta também pode ser empregada para se referir aos *Boe*, pois a sua morfologia é epistemologicamente definida como

Boe = Gente, Pessoa;
Aroe = almas dos Boe falecidos;
Ero = Deles ação de fazer; (Fazeres das pessoas e almas boe). Boe é gente, pessoa que veio da água e por isso boe volta para a água. Isso acontece quando a urna funerária é levada para uma lagoa após o término do funeral.

No constructo desse trabalho, priorizamos a forma nominal Bororo e, às vezes, a forma Boe, ambas com iniciais em letra maiúsculas, por serem elas frequentemente empregada na fala dos representantes de Tadarimana para referirem-se a si mesmos. Tais empregos seguem as manifestações dos adultos no processo denominado por eles de “incorporação da identidade *Boe*” ou de “autoafirmação”.

1.2. O Índio Bororo Desde o Século XVII

Os primeiros indícios sobre o povo Bororo, em registros históricos, os quais prefiguram como certificação dos primeiros contatos interétnicos entre índios e não índios, surgem, segundo Enawuréu (1985) e Aguilera (2001), em relatos missionários, do início do século XVII, quando esse grupo indígena foi “encontrado” pelos primeiros jesuítas que aqui chegaram, oriundos da Espanha, num período em que o Centro-Oeste brasileiro era território pertencente à coroa espanhola, portanto do lado esquerdo do Tratado de Tordesilhas. Nesses documentos, os índios eram apresentados como hostis ao contato com os jesuítas, bastante numerosos, valentes e que merecidamente lhes cabiam a alcunha de “guerreiros” (ENAWURÉU, 1985).

É no século seguinte, a partir de relatos descritos em manuscritos setecentistas (século XVIII), que os contatos interétnicos entre índios e não índios vêm a ser mais evidenciados, pois esses documentos comprobatórios, espécie de “certidão de achamento”, trazem algumas descrições dos índios Bororo, como, por exemplo, apresentando-lhes os “gentios das terras centrais” ou “nativos borroros”. Um desses manuscritos foi redigido pelo escrivão João Gomes Pereira a pedido do capitão Antônio

de Pinho de Azevedo, no ano de 1737, quando este veio à “Capitania de *Cuyabá*” para dar início às obras de abertura da estrada que interligaria esta Capitania à de “*Goyas*”, a fim de facilitar o acesso entre às duas importantes zonas mineradoras da época (SIQUEIRA, 1982). No referido documento, pode-se aferir uma descrição até significativa desses índios, a qual apresentamos no parágrafo a seguir.

Inicialmente, os Bororo são descritos sob o nome de “borroros” e que, em geral, andavam em bando e eram quase incontáveis. Eram homens de estatura bem acima da média até mesmo se comparado aos não índios; sua pele tinha um tom bastante avermelhado; andavam praticamente nus, tendo apenas as suas genitálias cobertas por uma espécie de “capa de palha de palmeira”. Portavam alguns objetos, espécies de “armas de guerra” com muitos adornos de plumas e enfeites. Eram vistos sempre andando a pé, carregando artefatos de palha ou algum animal abatido sobre o dorso. Mostravam-se bem mais amistosos que seus vizinhos os *Cayapó* e os *Paiaguá*⁵, outros grupos indígenas contatados (SIQUEIRA, 1982; FERREIRA, 2004).

Segundo Enawurú (1985), nesse período em que se iniciaram as obras de construção da estrada que ligaria as Capitânicas de *Cuyabá* e de *Goyas*⁶, já havia alguns índios Bororo presentes à comitiva de Antônio de Pinho de Azevedo, um total de trinta homens, que guiavam as comitivas durante as intensivas viagens pelo centro-oeste brasileiro. Tal evidência vem fortalecer a ideia de que esses índios já haviam sido contatados bem antes do século XVIII, corroborando, portanto, com o que evidenciou Pedro *et al* (2005).

Ainda Enawurú (1985), o contato com os Bororo pode ter se intensificado em 1675, quando Manuel de Campos Bicudo, representante de uma das bandeiras de apresamento, havia chegado às margens do rio Coxipó⁷, avistando ali uma grande aldeia bororo. Nessa ocasião, muitos índios haviam sido levados, a contra gosto, para a capitania de São Paulo, a fim de serem empregados na colheita de cana-de-açúcar, nas lavouras de subsistências, na derrubada da árvore pau-brasil, nos trabalhos domésticos e até mesmo no apoio às milícias da capitania paulista, ou seja, “na expansão da fronteira

⁵ Grupos indígenas que habitavam as terras do Centro-Oeste brasileiro. Eram bastante temidos pelos bandeirantes e por outros povos indígenas, pois eram considerados índios violentos e agressivos, poderosos na arte de guerrear (FERREIRA, 2004).

⁶ Grafia do século XVIII nos manuscritos da época correlatas aos nomes das cidades da época Cuiabá e Goiás (FERREIRA, 2004).

⁷ Importante afluente do rio Cuiabá, que corta a cidade e capital do estado de Mato Grosso, muito importante para os Bororo. O nome desse rio é o mesmo que nomeia o bairro Coxipó da Ponte, importante bairro da cidade Cuiabá (FERREIRA, 2004).

econômica e geopolítica (...) força de trabalho motriz da bandeira, empresa mercantil”, conforme evidenciou Siqueira (1982, p. 26).

Foi a partir desses primeiros e traumáticos contatos interétnicos que os Bororo viram a necessidade de se dividir em dois grupos/povos, um chamado Bororo Ocidentais e o outro, Bororo Orientais. Sobre essa divisão e sobre o que aconteceu com os Bororo de lá para cá é que construímos o item seguinte.

1.3. Os Bororo Ocidentais e os Bororo Orientais

O século XVIII foi um período demasiado impactante para o Brasil, para as suas capitanias e, especialmente, para os povos indígenas que viviam em seus territórios tradicionais. Para o país e para as capitanias, o impacto é descrito como positivo, pois caracterizou-se na expansão de fronteiras não apenas geopolíticas, como também econômicas (SIQUEIRA, 1982).

Com o avanço das bandeiras de apresamento, que buscavam mão-de-obra índia, e das bandeiras de mineração, que buscavam pedras e metais preciosos, a linha que limitava os domínios portugueses e espanhóis, isto é, o Tratado de Tordesilhas, passou a ser não mais impeditiva ao avanço e domínio por parte da coroa portuguesa (SIQUEIRA, 1982). Nesse mesmo século, iniciam-se as intensas expansões pecuaristas e as atividades monçoeriras e mineradoras, o que proporcionou o surgimento dos povoados norte e centro-oeste-brasileiros, denominado por Siqueira (1982) como um movimento análogo ao do “novo Eldorado”.

Para o avanço dessas frentes de atividades extrativistas – bandeiras, pecuária e monçoeriras –, foi necessário apresar os índios e torná-los mão-de-obra escrava. Conforme descreveu Siqueira (1982, p. 29), “na medida em que aumentava numericamente o processo de colonização, o braço indígena era cada vez mais desejado”. Ainda a autora, outros motivos fizeram com que os índios se tornassem desejo de consumo dos portugueses: 1) “elemento norteador e guia das monções por terra e, principalmente, por água”; 2) “exímios farejadores dos locais onde havia ouro”; e 3) “embuste para apresamento de outras tribos” (SIQUEIRA, 1982, p. 30).

Apesar de os Bororo serem considerados índios “mansos” e fáceis de serem incorporados às atividades serviçais da coroa portuguesa, eles não admitiam viver em condições análogas à escrava, diante disso eles se viram obrigados a se dispersar pelo

seu território ancestral, dividindo-se em dois grupos, a saber: os “Bororos Ocidentais” e os “Bororos Orientais”. Sobre esse fenômeno, a partir do comentário de Barradas (2005, p. 57), tal divisão se deu “a partir da descoberta de ouro em Cuiabá, em que um grupo de índios, composto por aproximados 10.000 indivíduos, ao ser encontrado pela bandeira de Antônio Pires de Campos, foi repartido nos antigos Boróro Oriental e Ocidental”. Este último, por sua vez, dividido nos antigos Bororo da Campanha ou da Planície e Bororo Cabaçais ou do rio Cabaçal (STEINEN, 1915).

Segundo Ferreira (2004), sobre os Bororo Cabaçais, estes viviam à margem direita do rio Cabaçal, tributário do rio Paraguai, até fins do século XIX, vindo a desaparecer após constantes conflitos com os exploradores dos veios auríferos e por fazendeiros. Essa região, segundo relatos históricos de viajantes⁸, foi, por cem anos, um lugar onde os antigos Bororo viveram em completa paz. Esse local, atualmente se assenta o município de Reserva do Cabaçal e é um campo ainda pouco pesquisado, representando um rico e vasto campo arqueológico dos Bororo Cabaçais.

Quanto aos Bororo da Campanha, estes se espalharam pela Província de Mato Grosso, hoje a atual cidade de Vila Bela da Santíssima Trindade, e pela Província de Villa-Maria, atual cidade de Cáceres, sofrendo, contudo, constantes ataques dos colonizadores e pecuaristas que invadiram tais regiões, entre os séculos XIX e XX, em busca de minerais e terras para agropecuária (BARRADAS, 2005).

Acerca de um desses episódios, além de uma rica e vasta fonte etnográfica sobre os Bororo, o relato do etnógrafo austríaco Karl von den Steinen⁹, que por aqui passou, em 1884, traz nos alguns detalhes. Segundo Steinen (1915, p. 392), nesse período, um total de 450 (quatrocentos e cinquenta) índios Bororo sofreram uma terrível emboscada, ocasionando o óbito de quatrocentos homens, restando apenas 50 (cinquenta), os quais foram encaminhados ao latifúndio denominado Fazenda Jacobina¹⁰, no município de

⁸ Os Bororo Cabaçais aparecem em relatos de importantes expedições, segundo Ferreira (2004), tais como do naturalista alemão Georg H. von Langsdorff, em 1827; do cientista austríaco Johan Natterer, em 1827; do zoólogo francês Francis de la Porte Castelnau, entre os anos de 1844 a 1846; do engenheiro Rodolfo Waehneltdt, em 1863; e do colecionador alemão Ricardo Rohde, entre os anos de 1883 e 1884.

⁹ Karl von den Steinen nasceu em 1855, em Mülheim na der Ruhr, Alemanha. Foi médico, explorador, etnólogo e antropólogo. Foi um importante explorador alemão que, no fim do século XIX, em 1884, acompanhado de alguns auxiliares, resolveu decifrar então enigma da origem da nascente do rio Xingu. Passou por Mato Grosso, nessa época, estabelecendo-se provisoriamente em Cuiabá, onde obteve as primeiras informações sobre os Bororo. Resolveu, nesse tempo, acompanhar os índios que foram levados para colônia Teresa Cristina. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aaschen-1956-steinen/Schaden_1956_Steinen.pdf. Acesso em 03 maio 2018.

¹⁰ Localizada aos pés da Serra das Araras, no município de Cáceres, a fazenda Jacobina é uma das mais antigas propriedades rurais do estado de Mato Grosso, tendo sido fundada em 1772 pelo militar português

Cáceres, onde permaneceram sob um jugo análogo à escravidão por anos. Tal barbárie foi comandada pelo coronel João Pereira Leite, com autorização do então rei de Portugal, Dom João VI.

Desde esse fatídico episódio, não se teve mais notícias dos Bororo da Campanha, exceto dos prisioneiros que ficaram na Fazenda Jacobina, mas que, em pouco tempo, desapareceram ou se misturaram entre outros grupos indígenas da região, pois temiam ser dizimados como seus conterrâneos (ENAWURÉU, 1985).

Em meados do século XIX, até houve uma tentativa de cessação às perseguições aos Bororo do território mato-grossense. Isso ocorreu em 05 de novembro de 1885, quando o então presidente da Província de Mato Grosso, Joaquim Galdino Pimentel decidiu pelo cessar fogo contra os Bororo, um período denominado “tempo de paz” (FERREIRA, 2004). Para que a meta fosse alcançada, o presidente Galdino Pimentel elaborou uma estratégia que, além do interromper os conflitos, render-lhe-ia créditos, igualmente o progresso econômico da Província de Mato Grosso. Tal estratégia consistia na “saída/retirada voluntária” dos Bororo de Mato Grosso, para as colônias militares ou aldeamentos, por meio de intensivos e pacíficos diálogos com os não índios.

Inicialmente, Joaquim Galdino Pimentel criou um grupo civil que tomaria a frente das negociações junto aos Bororo, composto de índios outrora pacificados dentre os quais se destacava *Cibae Motojebado*¹¹, que seria, então, a mediadora nos diálogos com os índios que insistiam em lutar pelo seu território e pela sua liberdade. Após sete longos e árduos meses de diálogo os Bororo cederam aos apelos de *Cibae*, e no dia 16 de junho 1886 entregaram suas armas à milícia e marcharam sentido à capital Cuiabá. Na capital mato-grossense, os índios foram batizados e constituídos cristãos novos, e,

Leonardo Soares de Souza. Após sua morte, século XIX, o seu genro, João Pereira Leite, faz da fazenda um autêntico império, o que lhe rendeu o título de “maior estabelecimento agropastoril da Província de Mato Grosso” (FERREIRA, 2004, p. 192).

¹¹ *Cibae Motojebado*, popularmente conhecida como Rosa Bororo, era índia Bororo, nascida no vale do São Lourenço, no século XIX. Foi capturada e afastada do núcleo familiar pela bandeira punitiva e entregue a família cuiabana do major Antônio Thomaz de Miranda, onde foi educada por sua esposa, dona Clara, aos moldes cristãos e em escola. *Cibae* foi mãe de duas crianças, sendo a primeira uma menina, mas que morrera ainda durante as investidas de pacificação com os Bororo. O segundo, um menino, nasceu após a pacificação entre índios e não índios, permanecendo ao lado da mãe até que esta vem a morrer, em 28 de julho de 1912, junto às margens do rio Paranatinga. Rosa Bororo, como passou a ficar conhecida, foi homenageada em Cuiabá, após conseguir a pacificação junto aos Bororo, entretanto esquecida rapidamente (FERREIRA, 2004). Atualmente, o nome de Rosa Bororo está perpetuado como nome do Museu Rosa Bororo, fundado em 25/04/1988, pelo então prefeito municipal de Rondonópolis na época, Fausto Farias.

mais tarde, encaminhados às colônias militares Teresa Cristina e Isabel¹², criadas especialmente para os receberem.

Segundo Steinen (1915), esse grupo que foi levado para Teresa Cristina contabilizava aproximadamente dez mil índios, entre homens adultos e crianças. E foi com esse grupo que o etnógrafo conviveu, entre os anos de 1893 e 1894, cujo convívio lhe rendeu uma rica e densa etnografia intitulada “Entre os Borôros”. De seus relatos, obtivemos uma rica descrição acerca do episódio em que índios Bororo foram “batizados” por religiosos. O episódio, para os índios, foi intensamente traumático e bastante emblemático para a etnografia indígena, pois consistia na imposição de um novo nome ao índio, o que significava uma espécie de fragmentação da identidade índia.

Os nomes dados aos índios, por exemplo, se restringiam aos de apadrinhadores ou dos próprios missionários e freiras religiosos, a saber: Athualpa, Montesuna, José Domingos, Maria, Ana, Isabel, Teresa. Inclusive, o próprio cacique *Moguiocúre* teve seu nome bororo trocado pelo nome Álvaro, uma forma de homenagear o doutor Álvaro Marcondes, um tipo apadrinhador dos índios de Teresa Cristina (STEINEN, 1915). O etnógrafo descreveu ainda que, após a imposição do nome cristão, os índios eram submetidos a ter que ficar com uma placa identificadora, com o nome de batismo escrito, pendurada no pescoço, além de ter que trajar pesadas e desconfortáveis vestimentas europeias, descaracterizando-o, portanto, por completo (STEINEN, 1915).

Sobre essa prática de nomeação não índia e seus efeitos na cultura e antropônimo bororo, Adugoenau (2018, p. 03) comenta que a

(...) utilização de nomes não bororo, que remonta desde o início da colonização europeia portuguesa, teve por objetivo, e ainda tem, tornar o indígena um “brasileiro”, deixando este de ser indígena sem a lembrança de vivência na condição de povo etnicamente. Tal situação oficializou-se com a política da época de integração e homogeneização de todos os indígenas brasileiros com a criação da SPILT – Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais.

Steinen (1915) chegou a conduzir um comentário sobre os riscos que os Bororo corriam ao serem levados à Aldeia Teresa Cristina e que coaduna com o apresentado por Adugoenau. Segundo Steinen (1915), nessa colônia, especialmente, os índios eram

¹² Colônia Teresa Cristina ou Teresa-Christina foi instalada originariamente na confluência do rio Prata com o rio São Lourenço. Colônia Isabel, nome da esposa do conde d’Eu, estava instalada na foz do rio Piquiri com o São Lourenço.

aglomerados junto a outros grupos indígenas e sofriam com os constantes assédios empreendidos pelos soldados que eram encarregados de proteger os índios. Dois desses assédios tinham a ver com a inserção de cachaça na colônia, o que abundou no excesso de índios viciados em álcool, e frequentes episódios de estupros às mulheres. Tais atos foram tratados de maneira branda pela justiça da época, pois, segundo nos informou Adugoenau (2018, p. 03), os casos de violência à mulher índia eram resolvidos com a união matrimonial com o não índio

Uma prática muito forte para isso e que perdura até os dias atuais é casar com mulheres indígenas. Assim terminaria um ciclo quando filhos mestiços estivessem vivendo junto dos colonizadores em suposta harmonia e filhos destes se distanciassem ainda mais da memória de um povo étnico.

Esse grupo de índios, que foi levado à colônia Teresa Cristina, é o ancestral dos atuais Bororo Orientais, dos quais são ricas e vastas as obras a seu respeito. As obras que mais se destacam são as elaboradas pelos salesianos, a partir da sua inserção entre os índios, ainda no fim do século XIX.

A primeira dessas obras é a de autoria do missionário italiano Antônio Colbacchini, intitulada “I Bororos Orientali – *Orarimugudoge* – dell Matto Grosso (Brasile)¹³, publicada em 1925, no idioma italiano, e dezessete anos mais tarde, em 1942, traduzida para o português com o seguinte título: “Os Bororos Orientais Orari Mogodoge do Planalto Oriental de Mato Grosso”, sob autoria do missionário Antônio Colbacchini em parceria com o padre César Albisetti.

Com requinte de detalhes, os autores apresentam as impressões obtidas pelos primeiros missionários da ordem salesiana, quando estes iniciaram o contato com os índios no ano de 1894.

Segundo Albisetti e Ravagnani (1992), os Bororos Orientais se estabeleceram desde a região central até sudeste do estado de Mato Grosso, fazendo divisa com Goiás (Figura 1), porém impelidos drasticamente a concentrarem-se na região sudeste. Tal fenômeno se deu especialmente por conta dos avanços urbanísticos da cidade de Cuiabá e do aumento populacional desgovernado, em decorrência da descoberta das lavras auríferas do Sutil, tanto que a mesma, por anos, foi considerada tão importante quanto à Capitania de São Paulo (SIQUEIRA, 1982).

¹³ Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:colbacchini-1925>

1.4. Os Bororo Orientais – Os Atuais Bororo

Os contatos entre os não índios com os Bororo não foram nem um pouco amistosos, o que convencionou em traumas que ainda hoje são evidenciados nas falas dos índios mais idosos e, dessa maneira, vêm sendo transmitidos aos mais jovens, de geração a geração. Um dos episódios mais traumáticos, conforme relatou-nos uma das lideranças da T.I. Tadarimana, em entrevista informal, foi o que culminou na divisão do povo Bororo ancestral em Bororo Orientais e Bororo Ocidentais, conforme descrito no item 1.3.

Dessa divisão, a partir de relatos informais obtidos, só resta o grupo dos Bororo Orientais que, hoje, ocupa pequenas e fragmentadas extensões de terra, formadoras das comunidades, que compreendem desde a região sul do estado de Mato Grosso, estendendo-se desde parte do Pantanal Mato-Grossense, subindo por Santo Antônio de Leverger, passando pelo município de Rondonópolis, às margens do rio Vermelho, até chegar à General Carneiro, já no sudeste do estado.

Com o advento do século XX, a situação social dos Bororo Orientais em nada mudou com relação ao que vinha ocorrendo no século anterior, pois os conflitos, outrora iniciados com as bandeiras portuguesas, com posseiros e fazendeiros, passam agora a ocorrer com os nordestinos, retirantes da seca que assolava intensamente o nordeste do país, e, principalmente, movidos pela febre do diamante nos garimpos do sudeste mato-grossense, igualmente com os fazendeiros goianos, estabelecendo nas proximidades das linhas telegráficas os seus enormes latifúndios. Com a chegada desses novos moradores ao cerrado mato-grossense, muitas cidades e vilarejos foram formados dentro das terras dos Bororo, obrigando-os à segregação como também à redução maciça de seu território (ENAWURÉU, 1985).

Os primeiros missionários, de origem italiana, inicialmente se estabeleceram no sudeste do estado mato-grossense, na antiga localidade denominada de Tachos, onde, por longos meses, estabeleceram contatos com os índios que ali residiam. Foram inúmeras tentativas de aproximação implementadas pelos salesianos até que, em agosto de 1902, se concluiu a tão almejada aceitação por parte dos índios. Com isso, deu-se

início à colônia Sagrado Coração de Jesus, cuja representatividade da missão era presidida pelo padre Bálzola¹⁴ (ENAWURÉU, 1985).

Anos mais tarde, em 1905, graças ao sucesso da Colônia Tachos¹⁵, os salesianos instituíram outra aldeia e a denominaram Sangradouro, onde se intensificou a presença missionária e sua incumbência no estreitamento dos laços com os indígenas, objetivando pacificá-los, evangelizá-los e instruí-los aos ofícios do lar, da lavoura e da agropecuária, como também, ensinando-os na língua nacional, perdurando até os dias atuais.

Em conversa informal com um dos anciãos, sobre essas incumbências implementadas pela missão salesiana, fui informado que tais ações refletiam dois lados, sendo um positivo e o outro negativo. O positivo, segundo o ancião, foi que eles puderam aprender a lidar melhor com a terra, tirando dela seu sustento, o cuidado e manejo de animais e aves de pequeno porte, como: gado, porco e galinha. Aprenderam a manipular maquinários e ferramentas de roça, como enxadas, machados, facão etc, e a dirigir trator e a manejá-lo na preparação da terra. Entretanto, segundo o informante, o que eles mais valorizavam como atividade laborativa e prazerosa era mesmo a caça e a pesca, o que entre outros fatores se explica pelo *ethos* de bom caçador e coletor de sua cultura, mas que só vêm diminuindo, com a intensificação do uso de tecnologia não tradicional e a imposição de padrões de trabalho braçal que visava o capital.

Já, sobre o lado negativo, segundo ancião, os salesianos eram muito exigentes no ensino da cultura e da “língua deles”, se referindo a língua nacional, inclusive obrigando os índios a não mais praticarem a sua cultura e a sua própria língua, pois quem infringisse a tal regra era reprimido e até castigado fisicamente.

Sobre esse tipo de tratamento dado aos índios brasileiros do centro-oeste, não está distante do praticado aos índios do restante do Brasil, segundo Rizzini (2006, p. 166), o tipo de educação desenvolvido pelos missionários, no início do século XX, tinha como principal objetivo “educar os índios preparando-os profissionalmente, sob a égide da igreja católica, impedindo-os de prosseguir com suas práticas culturais tradicionais”. Para a autora, era também objetivo desse tipo de educação afastar, especialmente os mais novos, “do convívio com os seus e com a própria língua, a fim de dificultar a

¹⁴ Primeiro missionário salesiano que conseguiu estabelecer um vínculo duradouro com os Bororo no início do século XX.

¹⁵ Importante colônia militar do início do século XX que foi transferida aos cuidados dos salesianos no mesmo século, passando a se chamar Colônia Sagrado Coração.

construção da identidade tribal na criança, impingindo a si uma nova identidade, a de cidadão cristão e trabalhador moralizado” (RIZZINI, 2006, p. 166).

A respeito da presença de religiosos nas comunidades indígenas do Mato Grosso, ao que se refere à escolarização dos índios, Secchi (2016) discorre detidamente acerca disso quando nos traz a informação de que a mesma iniciou a partir do início do século XVIII, entre os grupos Bororo. O mesmo processo se estendeu a outros grupos indígenas, desta vez implementada por grupos militares, em sua maioria chefiados pelo tenente-coronel Cândido Mariano Rondon, em parceria com o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) (Machado, 1996, *apud* SECCHI, 2016).

Com a intensificação das atividades de escolarização entre os Bororo, o *modus vivendi* bororo em muito se moldou à dos salesianos, bem como à das populações que circundam tais comunidades. É o que ocorreu com a Terra Indígena Meruri¹⁶, por exemplo, onde a atuação dos salesianos ainda hoje é bastante notória no que tangencia à vida social e cultural da comunidade (ADUGOENAU, 2015). Segundo Adugoenu (2015), por causa dessa intensa presença a comunidade de Meruri vem deixando de praticar sua cultura e língua ancestral, e até a sua arquitetura original e formato circular não são mais os mesmos, mas refletem as características de uma típica “neo-aldeia”.

Na Aldeia Tadarimana, *locus* dessa pesquisa, a presença e influência dos religiosos não foram tão intensas, todavia tem despertada a preocupação dos anciãos Bororo, uma vez que grande parte dos moradores dali são jovens frequentemente bombardeados por suscetíveis e fortes influências externas. Acerca disso, dedicamos parte do capítulo 2 à apresentação de algumas impressões obtidas em visitas realizadas em dois momentos (a primeira, quando apresentamos o projeto de pesquisa à comunidade, e, a segunda, quando fomos convidados para assistir a um ritual *Boe Eiedodu*).

¹⁶ A Terra Indígena Meruri está situada a sudeste do estado de Mato Grosso, entre os municípios de Barra do Garças e General Carneiro, entrecortada pela BR 070. É considerada a maior T.I. em extensão por conter 82.301 ha, e também em número de habitantes, com um total de 657 pessoas, segundo fonte de BRASIL (2010). Atualmente é assistida pelas missões católicas Filhas de Maria Auxiliadora, São Francisco de Sales e Dom Bosco. Nesta T.I. estão localizadas as aldeias Meruri, Garças e Nabureau, sendo Meruri a maior delas em extensão e número de habitantes.

1.5. Aspectos Linguísticos e Sociolinguísticos da Língua Bororo

1.5.1. A língua bororo e o tronco Macro-Jê

A língua falada pelos Bororo originalmente é a bororo, da família Bororo, pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê, cuja categorização foi proposta pelo linguista Aryon D. Rodrigues, a partir dos estudos iniciados pelo médico, botânico e antropólogo alemão Carl Friedrich Philipp von Martius, no século XIX, entre os anos de 1863 a 1867, enquanto estudava o Brasil, sua fauna e flora, bem como seu povo.

Nos seus estudos, Martius (1863 *apud* RODRIGUES, 2002) propôs uma classificação para as línguas indígenas faladas no território brasileiro a partir das sílabas finais recorrentes em diversos nomes de povos Jê, como Apinagez e Crengez ou Aponagicrans e Capiecrans. Mais tarde, vinte anos depois, Steinen (1886, *apud* RODRIGUES, 2002) avançou com os estudos em torno da família Jê subdividindo-a em (a) Jê do norte e do oeste, (b) Jê central e (c) Jê oriental, incluindo outros povos indígenas contatados durante sua expedição junto ao rio Xingu.

Outro importante pesquisador aos estudos da família Jê foi Paul Ehrenreich (1891 *apud* RODRIGUES, 2002) que estendeu ainda mais as subdivisões estabelecidas por Steiner às línguas conhecidas atualmente. Das suas contribuições derivaram os Jê primitivos, com as subdivisões ramificadas setentrional e meridional, e Jê derivados, dos quais elencou os ramos Akroá, Kayapó e Akuén. As contribuições de Ehrenreich são as que mais coadunam com o conceito atual da família linguística Jê.

Iniciado o século XX, importantes estudos em torno da classificação das muitas línguas indígenas do Brasil e sua possível similaridade com a família Jê ainda continuaram a ser desenvolvidos. Em 1939, o professor Rosário Farani Mansur Guérios divulgou suas contribuições, intituladas “O nexa linguístico Boróro-Merrime-Caiapó”, em que supunha ser a língua bororo relacionada com a família Jê (RODRIGUES, 2002).

Vinte anos mais tarde, Maurício Swadesh elaborou uma classificação para as línguas americanas distribuídas em grandes zonas geográficas, a saber: a zona sueste, na qual encontram-se dentre várias línguas indígenas as línguas bororo e chiquito; a zona sul; e a zona sudoeste (RODRIGUES, 2002).

Em 1968, Irvine Davis apresentou os resultados da comparação linguística entre as línguas karajá e maxakalí da qual rendeu 112 elementos lexicais para o Proto-Jê, os quais foram utilizados como referência à classificação de outras línguas indígenas à

família Jê. Mas foi a partir dos estudos de Arion D. Rodrigues, a partir de 1970, tendo por base os demais estudos realizados em torno da família Jê, que se definiram doze famílias linguísticas que viriam a integrar o tronco Macro-Jê, a saber: Jê, Kamakã, Maxakali, Krenák, Purí, Kariri, Yatê, Karajá, Ofayé, Boróro, Guató e Rikbáktsa. Apesar de ainda estarem no campo das hipóteses, são tais contribuições que têm permitido reconhecer algumas semelhanças tipológicas destas famílias, assim como a oferta de 39 comparações lexicais que mostram a regularidade nas correspondências fonológicas através das doze famílias e assim apontam para a probabilidade de um efetivo relacionamento genético entre todas as famílias (RODRIGUES, 2002).

No Brasil, atualmente, reconhecem-se 42 famílias linguísticas genéticas, dez das quais constituem o tronco Tupi, doze integram o tronco Macro-Jê e outras 20 famílias que não apresentam graus de semelhanças (ou estudos linguísticos) suficientes para que possam ser agrupadas em troncos. Rodrigues (2013) justifica que, para se chegar a esses números, as línguas indígenas tiveram que ser classificadas a partir de estudos metodológicos linguísticos, tendo por base critérios genéticos, ou seja, as línguas devem se situar em uma mesma família, após constatada evidência científica que derivam, por evolução a longo tempo, de uma mesma língua no passado mais ou menos remoto, mantendo um determinado nível de afinidade em sua gramática e em seu léxico.

Por fim, as línguas que compõem a família bororo, com as possíveis afinidades com a língua bororo, passíveis de incluí-la no tronco Macro-Jê, conforme pudemos esquematizar, em quadro, da seguinte maneira (Tabela 1):

Quadro 1: Língua Bororo, da Família Bororo (Tronco Macro-Jê)

Família linguística	Povo	Língua	Localização	Situação
Família Jê	Bororo Ocidental (grupo Bororo oriundo da divisão ocorrida no século XVIII)	Extinta (sem falante)	Oeste de Mato Grosso-BR	Extinta (sem representante)
	Bororo Oriental (grupo Bororo oriundo da divisão ocorrida no século XVIII)	Ativa	Sul e Sudeste de Mato Grosso-BR	Ativa (com 1.035 representantes)
	Umutina	Em processo de resgate.	Oeste de Mato Grosso-BR	Em processo de resgate (com 447 representantes)
	Otúke	Extinta	Leste da Bolívia-BO	Extinta (sem representante)

Fonte: Rodrigues (2013); BRASIL (2010), com adaptações.

Conforme levantamento bibliográfico feito por nós, de estudos em torno da língua bororo, especialmente os de natureza linguística, e sua filiação com o tronco Macro-Jê, vêm sendo desenvolvidos desde fim do século passado. A exemplo disso levantou-se a tese intitulada “A grammar of Bororo”, de Thomas Crowell (1979), em parceria com a *Summer Institute of Linguistics*, que é um referencial bibliográfico bastante completo da língua bororo, pois oferece uma descrição da fonética, da morfologia e da sintaxe bororo. Esta obra deu origem à “Gramática pedagógica da língua bororo”, de autoria de Janet Crowell, publicada em 1983, preparada exclusivamente para leigos que desejam aprender e/ou se aprofundarem na gramática bororo.

Um trabalho bastante valioso acerca da língua bororo foi iniciado por Adriana Maria Soares Viana (2003), mas que, infelizmente, não chegou a ser aprofundado por conta de sua morte. Dele, todavia, resultou os capítulos “Morfofossintaxe da língua Boróro”, “Tempo, aspecto e modo em Boróro” e “Dissimilação de sonoridade em Boróro: uma abordagem com base no princípio do contorno obrigatório”.

É de Rafael Bezerra Nonato a dissertação intitulada “*Ainore Boe Eгоре*: um estudo descritivo da língua bororo e consequências para a teoria de caso e concordância”, defendida em 2008, na UNICAMP. Um ano antes, em 2007, Rafael Nonato, em parceria com Maria Filomena Sândalo, sua orientadora, escreve o texto “Uma comparação gramatical, fonológica e lexical entre as famílias Guaikurú, Mataco e Bororo: um caso de difusão areal”.

Os trabalhos de Lidiane S. Camargos intitulados “Relações gramaticais, aspecto, modo e modalidade em Boróro” e “Consolidando uma proposta de família linguística Boróro. Contribuições aos estudos histórico-comparativos do Tronco Macro-Jê”, sendo a primeira obra sua dissertação de mestrado, defendida em 2010, e a segunda, sua tese de doutoramento, defendida em 2013.

Por fim, os trabalhos de Aryon D. Rodrigues, “Uma hipótese sobre a flexão de pessoa em Boróro”, de 1993, “Flexão relacional no tronco linguístico Macro-Jê”, de 1999, e “O parentesco genético das línguas Umutina e Boróro”, de 1962.

Não menos importante, citamos os seguintes trabalhos, os quais tivemos conhecimento nas pesquisas de Camargos (2010 e 2013): de Basílio de Magalhães, “Vocabulário da língua dos Borôros Coroados do Estado de Mato Grosso”, divulgado em 1918; de Cândido Mariano da Silva Rondon e João Barbosa de Faria, “Esboço

gramatical e vocabulário da língua dos índios Borôro – algumas lendas e notas etnográficas da mesma tribo”, divulgado em 1948; de Carlos Drumond, “As contribuições do Bororo à toponímia brasileira”, divulgado em 1965; de Thekla Hartmann, “A nomenclatura botânica dos Borôros – materiais para um ensaio etnobotânico”, divulgado em 1967; além dos já citados trabalhos dos religiosos salesianos Cesar Albisetti e Ângelo Jayme Venturelli “A Enciclopédia Boróro”, volume 1 (1962), volume 2 (1969) e volume 3 (1976); Gonçalo Ochoa “O pequeno dicionário Boróro-Português – a serviço da escola”, de 1997 e 2005.

E, mais recentemente, a obra de Gonçalo Ochoa Camargo, intitulada “*Boewadaru: a língua Bororo: breve histórico e elementos de gramática*”, publicada em 2014.

1.5.2. Situação sociolinguística em Tadarimana – o fenômeno diglótico

A atual situação sociolinguística em aldeias bororo em muito se contrasta com a vigente noutras comunidades indígenas do Brasil. Trata-se do fenômeno diglótico¹⁷ corrente entre as línguas indígenas e a portuguesa, sendo esta a mais falada também em aldeias bororo. Para entendermos um pouco sobre a diglossia entre os povos bororo, é necessário explicarmos como ela ganha espaço no cenário brasileiro, desde o século XVI, com o processo catequético jesuítico.

No início da colonização do Brasil, falar quaisquer das línguas indígenas era demasiado arriscado, com isso muitos povos indígenas, por mais de três séculos, foram forçados a utilizar a língua portuguesa nas suas interações comunicativas. Os índios que se opunham a tal obrigatoriedade eram severamente castigados e, em muitos casos, até mortos. Como resultado desse fatídico episódio, centenas de grupos indígenas foram completamente extintos desde o litoral brasileiro até quase todo o território nacional.

Os índios que cediam ao regime linguístico do colonizador eram aprisionados e mantidos em aldeamentos heterogêneos, onde eram misturados com índios de várias outras etnias ao ponto de terem suas identidades influenciadas por outras culturas. Entre

¹⁷ O termo diglossia surge na Grécia moderna, quando esta, após ter se tornado independente de Império Otomano, a partir de meados do século XV, encontrava-se na dúvida entre qual língua oficial seria a do novo estado, o grego vernáculo ou a língua popular. Ambas as línguas fundiram-se dando origem a uma nova variante da língua grega, a chamada “língua purificada”, que na prática eram “duas línguas da mesma língua”, em que seus falantes empregavam-nas nos âmbitos formais e informais do cotidiano (LINHARES; ALENCAR, 2016).

as características identitárias indígenas mais influenciadas, a língua, sem dúvida, foi a que mais sofreu influência.

Corroborando com a homogeneização cultural, especialmente no que tange à cultura linguística de cada povo, a escola pode ter sido uma ferramenta bastante eficaz nessa empreitada. Administrada, inicialmente, pelos jesuítas as escolas visavam, dentre muitos encargos, ensinar a língua geral dominante, a fim de facilitar a comunicação entre colonizador e colonizado e vice versa. Acerca desse assunto, Freire (2004, *apud* HENRIQUES, R. *et al*, 2007) aponta que as escolas religiosas podem ter sido o instrumento mais poderoso de execução cultural que contribuiu para a extinção de mais de mil línguas indígenas existentes no território brasileiro, no século XVI.

Desde o século passado, com a promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil, em 05 de outubro de 1988, o discurso integracionista de homogeneização cultural e étnica “desaparece”, dando lugar a um novo paradigma baseado na possibilidade de pluralismo. Acerca desse assunto, Silva (2000) diz que o direito à diferença fica assegurado e garantido aos povos indígenas, bem como as suas especificidades étnico-culturais, cabendo à União e ao estado protegê-los.

O ensino diferenciado e intercultural aos povos indígenas também fica resguardado e legitimado pela Constituição da República, e, mais tarde, em 1996, estabelecidas as suas características como: “comunitária, intercultural, bilíngue/multilíngue, específica e diferenciada”, com a implantação da nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB, nº 9.394). Estabelecidas as leis de amparo à educação escolar indígena, surgem os desafios na concretização de uma “nova escola” destinada ao índio. Um desses desafios, senão o maior, está no ensino da língua indígena para uma população índia¹⁸ que, em sua maioria, é falante da língua dominante, o português.

Nas comunidades bororo, onde a presença religiosa não foi tão intensa, a língua materna bororo ainda é, com frequência, utilizada em algumas situações comunicativas, entretanto isso não é fator de segurança na manutenção da mesma, pois, conforme

¹⁸ Estima-se que em Mato Grosso há aproximadamente 40.000 indígenas – um pouco mais de 1.4% da população do estado – distribuídos entre 38 grupos étnicos, falando 34 línguas distintas (BRASIL, 2010). Se existem 38 povos indígenas e 34 línguas diferentes, portanto há uma carência de 34 tipos de programas para atender a cada especificidade linguística existente. Com isso, o estado terá que investir muito para atender a cada grupo, o que não está sendo possível nem na educação não indígena, diante do atual quadro econômico.

apontam alguns moradores de Tadarimana, a língua bororo vem sendo crescentemente preterida pela classe mais jovem nas mais diferentes situações sociocomunicativas dentro e fora das aldeias.

Em visita a Tadarimana, presenciamos as situações de uso da língua materna bororo em oito diferentes situações sociocomunicativas, a partir das quais pudemos obter o seguinte esboço da atual situação diglósica com a língua portuguesa.

- situação 1 (transação comercial entre índio e não índio): os Bororo empregam a língua portuguesa a todo o momento, com morosa presença de um ou outro vocábulo bororo, e que se tornou fenômeno comum para o não índio;
- situação 2 (escolar, em nível de ensino básico): os docentes empregam a língua portuguesa com mais frequência, principalmente quando se objetiva ensinar os demais componentes curriculares que não são possíveis ensinar utilizando a língua materna bororo;
- situação 3 (doméstica): percebe-se que a manutenção da língua materna bororo vem sendo mantida, porém sua utilização sofre forte influência da língua portuguesa;
- situação 4 (lazer): a exemplo das partidas de futebol, percebemos que a dinâmica da língua bororo está em baixa se comparada à língua portuguesa, especialmente na fala dos espectadores das partidas, que na sua grande maioria são jovens e adolescentes. A narração do jogo é executada de forma mista, com predomínio da língua portuguesa para que índios e não índios acompanhem as partidas. Quando o lazer se dá à beira do rio ou nas brincadeiras de rua, a língua bororo se destaca.
- situação 5 (reuniões na paliçada¹⁹): as reuniões, em geral para tratar de assuntos comunitários, ocorrem em língua bororo e portuguesa porque há participação de pessoas não índias que são casadas com Bororo;
- situação 6 (rituais fúnebres, nomeação, preparação para pesca e caça etc): a língua bororo predomina nessas ocasiões, especialmente nos cantos e orações entoados em grupo;

¹⁹ Local designado pelos Bororo para as reuniões comunitárias. Esse lugar é semelhante a um centro-comunitário, em formato retangular, com cobertura de palha de babaçu e abertos nas laterais.

- situação 7 (festividades como São João, Dia do Índio, procissão religiosa etc): o predomínio da língua portuguesa é maior, pois geralmente há presença de convidados não índios;
- situação 8 (reunião no *baíto* (casa dos homens)): segundo ancião, as conversas são todas em língua bororo;

Acerca do fenômeno diglossia, Charles A. Ferguson, renomado linguista norte americano, explica que trata-se de

(...) uma situação linguística relativamente estável, em que, além dos dialetos primários da língua (que podem incluir um padrão ou padrões regionais), há uma variedade sobreposta, muito divergente, altamente codificada (amiúde gramaticalmente mais complexa), veículo de uma grande e respeitada parcela da literatura escrita, quer de um período anterior quer de outra comunidade de fala. E que é aprendida essencialmente pela educação formal e usada para a maioria dos propósitos formais, mas não é usada por nenhum segmento da comunidade para a conversação ordinária (FERGUSON, 1972, *apud* LINHARES; ALENCAR, 2016)

Segundo Ferguson (1972 *apud* LINHARES; ALENCAR, 2016), o atual estado de variação sociolinguística, vigente na maioria das comunidades de fala, tem possibilitado o emprego de um determinado código linguístico em seus mais variados espaços sociocomunicativos. Isso ocorre quando o grupo de falantes vê a sua língua materna (incluídos os padrões regionais) como um tipo de “variedade baixa” se comparada com a língua emergente (gramaticalmente mais complexa), considerada “variedade alta”.

O linguista salienta que a diglossia além de ocorrer em várias esferas de interação comunicativa, pode, igualmente, ocorrer em um único espaço ora em âmbito informal ora formal, privilegiando a língua que mais possibilita prestígio social (FERGUSON, 1972, *apud* LINHARES; ALENCAR, 2016). São nove os aspectos sociolinguísticos que distinguem a diglossia em um único espaço, a saber: 1- função social, 2- prestígio social, 3- produção literária, 4- tradição escolar, 5- normatização estrutural da língua, 6- estabilização linguística, 7- gramática, 8- léxico, 9- fonologia.

Conforme descrito anteriormente por nós, o fenômeno da diglossia vem ocorrendo em oito situações comunicativas em Tadarimana, de modo que discerne nos nove aspectos que a distinguem, conforme evidenciou Ferguson (1972, *apud* LINHARES; ALENCAR, 2016). Na explicação que se segue, acerca do esboço

sociolinguístico, a “variedade alta” será atribuída à língua portuguesa e a “variedade baixa”, à língua bororo. Não se trata aqui de querer dizer que uma língua é melhor que a outra, mas de ilustrar como na aldeia Tadarimana as línguas se mesclam.

Ao analisarmos os aspectos 1 e 2, em que a “variedade alta” (língua portuguesa) é muito empregada em transações comerciais dentro e fora da aldeia, concluimos que as relações de negócio entre índio e não índio fortalecem as situações de uso da língua dominante instaurada desde tempos remotos, quando os Bororo eram capturados para servirem de mão-de-obra escrava nos grandes latifúndios. Outra situação de domínio da língua portuguesa também se dá fora da aldeia, como uma forma de reforçar o prestígio social que a língua portuguesa “atribui” ao falante.

No que se refere à “variedade baixa” (língua bororo), a mesma é mais utilizada em situação doméstica e de lazer, por conta de que as interações linguísticas ocorrem entre Bororo apenas. Em observação a alguns desses episódios, pudemos ouvir em suas falas palavras da língua portuguesa, especialmente as que se referem à tecnologia, internet e mídia.

Nos aspectos 3 e 4, produção literária e tradição escolar, ambas se destacam nos âmbitos escolar e festivos privilegiando a “variedade alta”, por conta da herança escolar não índia e tradição religioso-ocidental vigentes. Apesar de Tadarimana a predominância religiosa não ser tão intensa, muitos dos Bororo mais antigos foram escolarizados aos moldes religiosos. Ressaltamos, ainda, que a única escola da aldeia tem seu quadro docente composto exclusivamente por professores índios, mas que seguem os mesmos padrões de uma escola de currículo não indígena, exigidos pela Secretaria de Educação de Rondonópolis.

Nas situações em que se dão os rituais do *Boe Emaragodugodu* (funeral) e do *Boe Eiedodu* (nomação), a língua bororo se destaca porque tais rituais ainda são executados por pessoas adultas e/ou anciãs que têm conhecimento dos cantos, lamentações e discursos. Nestas situações, os âmbitos 5 e 6, normatização estrutural da língua e estabilização linguística, são evidenciados porque a língua bororo expressada nos cantos, lamentações e discursos será constantemente repetida por todos os participantes. No caso do *Boe Eiedodu*, ritual de nomação, os participantes ouvirão sucessivas frases que serão proferidas pelo nominador, o mestre de cerimônia, que dirá a história do nome da pessoa nominada e a que clã pertence. Tais frases são

estruturalmente esquematizadas na língua bororo, refletindo uma estabilização da língua e que tem sido passada de geração a geração.

Acerca dessas frases proferidas, podemos caracterizá-las como marca de atos da fala, teoria linguístico-filosófica idealizada por John Langshaw Austin (1911-1960) *apud* Miranda (2018), cuja ideia central tem a ver com a emissão de expressões que, *per si*, designam a realização de uma ação pelo falar, no caso do *Boe Eiedodu* “a ação de fazer um nome para ser dado”.

A exemplo disso, temos a frase que o nominador profere durante o *Boe Ekerioia* (canto próprio do clã do nominado) e, enquanto levanta ou os braços ou o próprio nominado, à vista de todos os convidados, finaliza a cerimônia, dizendo: “—Escutem cá, o nome do meu afilhado. Vocês vão chamar o meu afilhado de ***. Este é filho de vosso primo ou vosso pai ***. E filho de vossa prima ou vossa mãe ***. U! (prolongado)”. Segundo Miranda (2018), essa frase enunciativa proferida durante o encerramento da cerimônia pode ser identificada como um ato ilocucionário, a partir do qual o ato de fala de transmissão do nome pessoal é realizado.

Sobre o ato ilocucionário, segundo Armengaud (2006, *apud* MIRANDA, 2018), consiste no ato de fazer uma declaração, oferta, promessa etc, o qual reflete “a ação que se executa quando se fala”. No tocante ao ato de fala executado pelo nominador, no fim do ritual *Boe Eiedodu*, este declara a todos os presentes que o seu afilhado tem um nome e que, portanto, a partir daquele momento, até o fim de sua vida, ele passa a ter todos os direitos que um Bororo possa ter.

Finalmente, no momento das reuniões na paliçada, em que o emprego da “variedade alta” e da “variedade baixa” nos parece bem dividido, cerca de 50% para um e 50% para outro, tal condição reflete os aspectos sociolinguísticos 7, 8 e 9 (gramática, léxico e fonologia) de ambas as línguas em usos. Como as reuniões na paliçada são abertas a toda aldeia, em geral composta por Bororo e não índios, as reuniões precisam atender às particularidades da língua de cada segmento social ali presente, no que se refere à gramática, léxico e fonologia, a fim de haver entendimento entre as partes.

A partir dos levantamentos bibliográficos feitos por nós, constatamos que ainda é consideravelmente baixo os estudos que tratam exclusivamente da sociolinguística em comunidades bororo. Em geral, os trabalhos que elencamos são obras que descrevem os aspectos antropológicos, sociológicos, geográficos e educacionais presentes nessa comunidade.

Trabalhos que mencionaram alguns aspectos da sociolinguística, de que tivemos conhecimento, foram os desenvolvidos pelos salesianos César Albisetti e Ângelo Jayme Venturelli (1962), na forma de enciclopédias que visava apresentar com requinte e detalhes o povo Bororo e sua cultura. Na obra publicada em 1962, os autores até ensaiaram um esboço da antroponímia bororo, enfatizando que se tratava de uma seara pouco explorada.

Na área da educação, os trabalhos desenvolvidos pelos professores Paulo Augusto Mário Isaac (1997) e Antônio Hilário Aguilera (2001) ainda são bastante requisitados, pois têm por objetivo descrever as ações educacionais implementadas em aldeias bororo, visando o fortalecimento do ensino da língua bororo e a constituição de um currículo autônomo.

Nesse mesmo eixo, é salutar apresentar o trabalho mais recente de Félix Rondon Adugoenau (2015), fruto de sua dissertação de mestrado, que reafirma o desejo almejado pelos outros autores, além de consolidar os saberes e fazeres autóctones do povo Bororo, com vistas ao fortalecimento e reconhecimento de uma educação escolar intercultural indígena.

Também, nesse mesmo viés, citamos a pesquisadora Leila Aparecida de Souza (2014) que desenvolveu sua tese de doutorado sobre as narrativas e mitos bororo passíveis de serem considerados gêneros literários de grande importância à consolidação da língua, cultura e identidade bororo. Tais trabalhos destinaram parte dele à apresentação da atual situação comunicativa nas aldeias estudadas.

II - A PESQUISA NA ALDEIA TADARIMANA

Uma pesquisa que Tadarimana precisa é sobre o nome próprio porque a gente sempre quis pesquisar isso aqui... precisamos fortalecer a língua bororo
Eduardo Koge (2016)

Neste capítulo, apresentaremos algumas informações gerais sobre a Terra Indígena Tadarimana. Apresentaremos, também, os motivos que nos fizeram realizar a pesquisa na Aldeia Tadarimana. Descreveremos algumas informações sobre o *locus* escolhido, seus aspectos físico e populacional. Falaremos dos percalços que enfrentamos desde a apresentação do projeto ao Conselho de Ética da Universidade Federal de Mato Grosso e ao Conselho Nacional de Ética na Pesquisa, no Ministério da Saúde, e à Fundação Nacional do Índio, para obtenção do parecer favorável à realização da pesquisa. Dos atrasos burocráticos que tivemos de enfrentar, os quais mudaram os rumos dessa pesquisa, e qual a estratégia utilizamos para alcançar o produto final. Finalmente, apresentaremos o perfil dos participantes da pesquisa e como suas contribuições serão empregadas no trabalho.

2.1. A Terra Indígena Tadarimana

2.1.1. O topônimo²⁰ Tadarimana

Em conversa com o professor e mestre em educação, Félix Rondon Adugoenau, Bororo nascido na aldeia Meruri, em General Carneiro, o nome de origem da referida Terra Indígena é, em bororo, “Tadariumana, cuja corruptela é Tadarimana. Palavra composta pela junção de três elementos da gramática Bororo, sendo dois substantivos – *tadari* e *mana* –, que em português se traduzem: tadari: tubérculo, semelhante a uma batata, e mana: irmão maior. Há ainda o pronome pessoal da 3ª pessoa do singular, u, que traduzido é: ele. A palavra *tadariumana* fica, portanto, sendo entendida, na tradução livre, ‘(ele) o irmão maior do tubérculo’”.

Com a atual nomenclatura “Tadarimana”, segundo Camargo (2014, p. 81 e 93), esta significa: “**i mana** ou **i-mana** (meu irmão mais velho), escrevemos **imana... mana**:

²⁰ Topônimo é o nome que se dá a um determinado lugar, área geográfica etc a fim de torná-lo singular dos demais lugares.

maior, grande. Exemplo: **tadarimana**, espécie de tubérculo menor ou tubérculo que tem um irmão maior”. Neste trabalho, seguiremos empregando a grafia oficializada Tadarimana, utilizada na comunidade.

2.1.2. Dados geográficos

A Terra Indígena Tadarimana está localizada dentro dos limites dos municípios Pedra Preta e Rondonópolis, e às margens da rodovia BR 364 e das rodovias MT 270 e 459, região sul do estado de Mato Grosso.

O importante rio que abastece a cidade de Rondonópolis, o rio Vermelho (*Poguba*, em bororo) é o mesmo que margeia praticamente toda a T.I. Tadarimana, além do rio Tadarimana, que abastece diretamente a Comunidade de Tadarimana. Os Bororo têm uma relação muito intensa com esses rios, pois deles extraem praticamente a maior parte de sua dieta, os peixes, e a água para o consumo e banho.

Das margens dos rios, os Bororo obtêm a matéria prima para a confecção de alguns artefatos de caça, destacando-se a taquara para as flechas. É das margens dos rios ou de alguns de seus afluentes que os Bororo colhem o *mano* (planta típica das margens pantanosas ou áreas alagadiças), importante matéria prima para a confecção do *marido* (cilindro de *mano* que será utilizado em rituais como o funeral, por exemplo).

A T.I. Tadarimana compreende uma extensão de 9.785,00² hectares e está circundada por inúmeras fazendas agropecuárias, o acesso a ela é praticamente feito por dentro das fazendas. A T.I. está muito próxima da cidade de Rondonópolis e, por isso, a sua extensão pode ser avistada já desde as imediações do perímetro urbano do município. Trata-se de uma faixa de área verde que se destaca em meio às fazendas de pecuária e plantações agrícolas.

A fim de ilustrar essas informações, apresentamos o mapa abaixo (Figura 3), em que uma seta indica a área pertencente aos Bororo. Sua cor verde-escuro, predominante, ou seja, área com pouco desmatamento, caracteriza sua situação atual de área de preservação permanente e demarcada pela FUNAI.

Figura 3: Imagem de Satélite da T.I. Tadarimana.



Fonte: Google Maps, obtida em 23 de abril de 2016.

A acessibilidade à T.I. Tadarimana é feita somente por estradas de terra que entrecortam grandes fazendas de criação de gado. Essa rota de acesso à comunidade é de difícil acesso entre os meses de novembro a abril, pois trata-se do período de maior precipitação de chuva, a chamada estação chuvosa. Nos outros meses, a dificuldade de acesso se vê notória, pois nesse período se dá a estação seca, em que as estradas são bastante arenosas

Quanto à área verde que circunda a comunidade, ainda é possível diagnosticá-la como natural de cerradão, ou seja, cerrado com floresta (BARROS & BORDIGNON, 2003), misturada com significativa reservas de mata, composta de árvores de porte que vão da pequena à média alta.

2.1.3. Dados demográficos

A partir do último censo nacional, apresentado pelo Instituto Brasileiro de Estatística e Geografia (IBGE), em 2010²¹, a sociedade indígena Bororo correspondia a 1035 (mil e trinta e cinco) pessoas, distribuídas por todo o estado mato-grossense, sendo que na Terra Indígena Tadarimana havia um total de 390 (trezentos e noventa). Ressaltamos que esse número, segundo o IBGE, foi contabilizado com base na autodeclaração dada pelas pessoas, tendo por base o quesito cor ou raça, estipulado pelo próprio instituto, bem como para os residentes em Terras Indígenas que se consideraram indígenas.

Segundo último levantamento populacional feito por agentes municipais de saúde da Aldeia Tadarimana, no ano de 2017²², há um total de 590 (quinhentos e noventa) Bororo, entre homens e mulheres, que estão espalhados por todas as comunidades/aldeias que compreendem a T.I. Tadarimana, a saber: Tadarimana, Pobore, Praião, Pobojarí e Jurigue. A população, em cada uma dessas comunidades, se distribui conforme apresentamos na tabela a seguir (Tabela 2):

Tabela 1: População da Terra Indígena Tadarimana

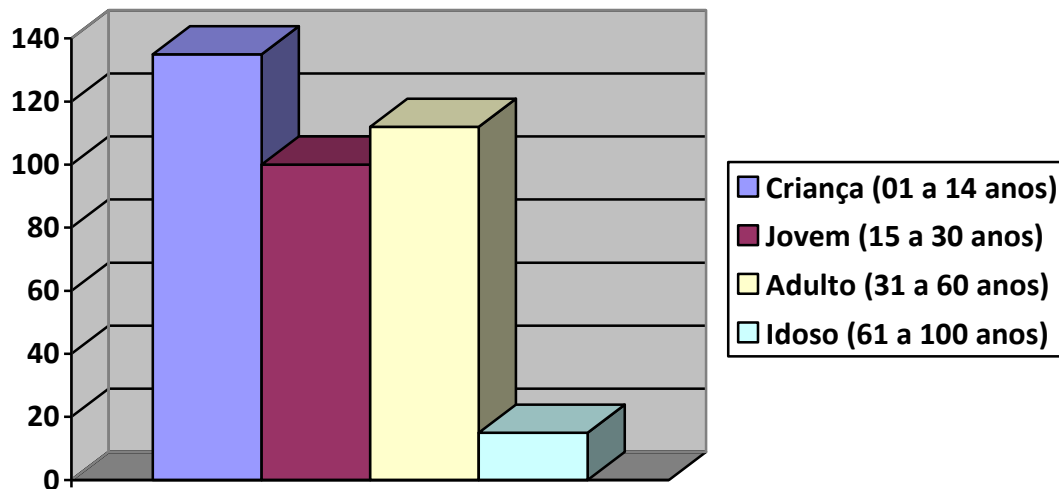
Aldeia	Número de habitantes	Números de famílias
Tadarimana	363	91
Pobore	113	31
Praião	48	11
Pobojarí	46	18
Jurigue	20	05
Total	590	156

É na Aldeia Tadarimana, portanto, onde se concentra a maior quantidade populacional, conforme pudemos ilustrar no esquema etário a seguir (Gráfico 2):

²¹ Disponível em http://www.ibge.gov.br/O_indigena_no_censo_demografico_2010/O_Brasil_indigena. Acesso em 26 mai. 2016.

²² Este levantamento é composto pelos nomes pessoais, data de nascimento e lugar de morada. Tivemos acesso a este documento manuscrito em 21/12/2017, na Casa de Apoio à Saúde Indígena (CASAI) de Rondonópolis-MT.

Gráfico 1: Número de Habitantes por Faixa Etária



A faixa etária populacional criança de 01 a 14 anos, conforme barra de cor azul, é predominante, totalizando 135 pessoas. Em seguida, a faixa etária adulta, entre 31 até 60, com um total de 112 pessoas. A faixa etária jovem, entre 15 até 30 anos, tem 100 pessoas. E, finalmente, a faixa etária idosa, entre 61 até 100 ou mais, com um total de 15 pessoas.

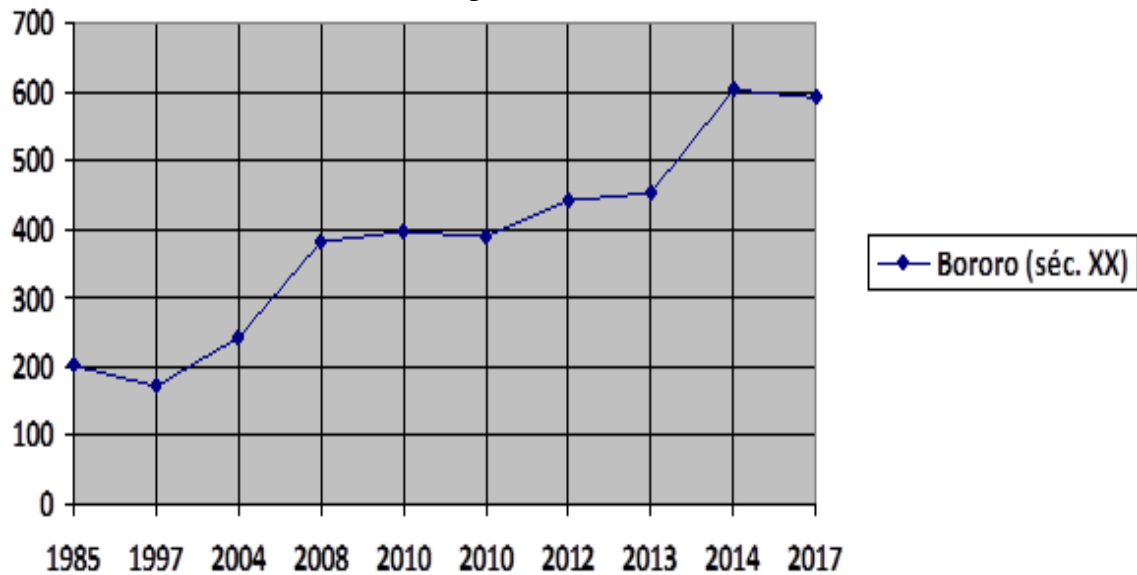
A fim de ilustrar esse o aumento populacional na T.I. Tadarimana, trazemos os seguintes números que já eram percebidos desde os primeiros levantamentos demográficos oficiais feitos, a partir do século XX, por Enawurú, em 1985, Souza, em 2012, IBGE, FUNAI e SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena) de Rondonópolis fins do século XX (Tabela 3)

Tabela 2: Levantamento Populacional desde o Século XX

Ano	População	Órgão
2017	590	SESAI
2014	604	SESAI
2013	452	SESAI
2012	442	SOUZA(2014)
2010	390	IBGE
2010	396	SESAI
2008	381	SESAI
2004	245	FUNAI
1997	173	FUNAI/Rondonópolis
1985	202	ENAWURÉU(1985)

Esses números demonstram que na Aldeia Tadarimana o contingente populacional está em constante crescimento populacional, conforme gráfico a seguir

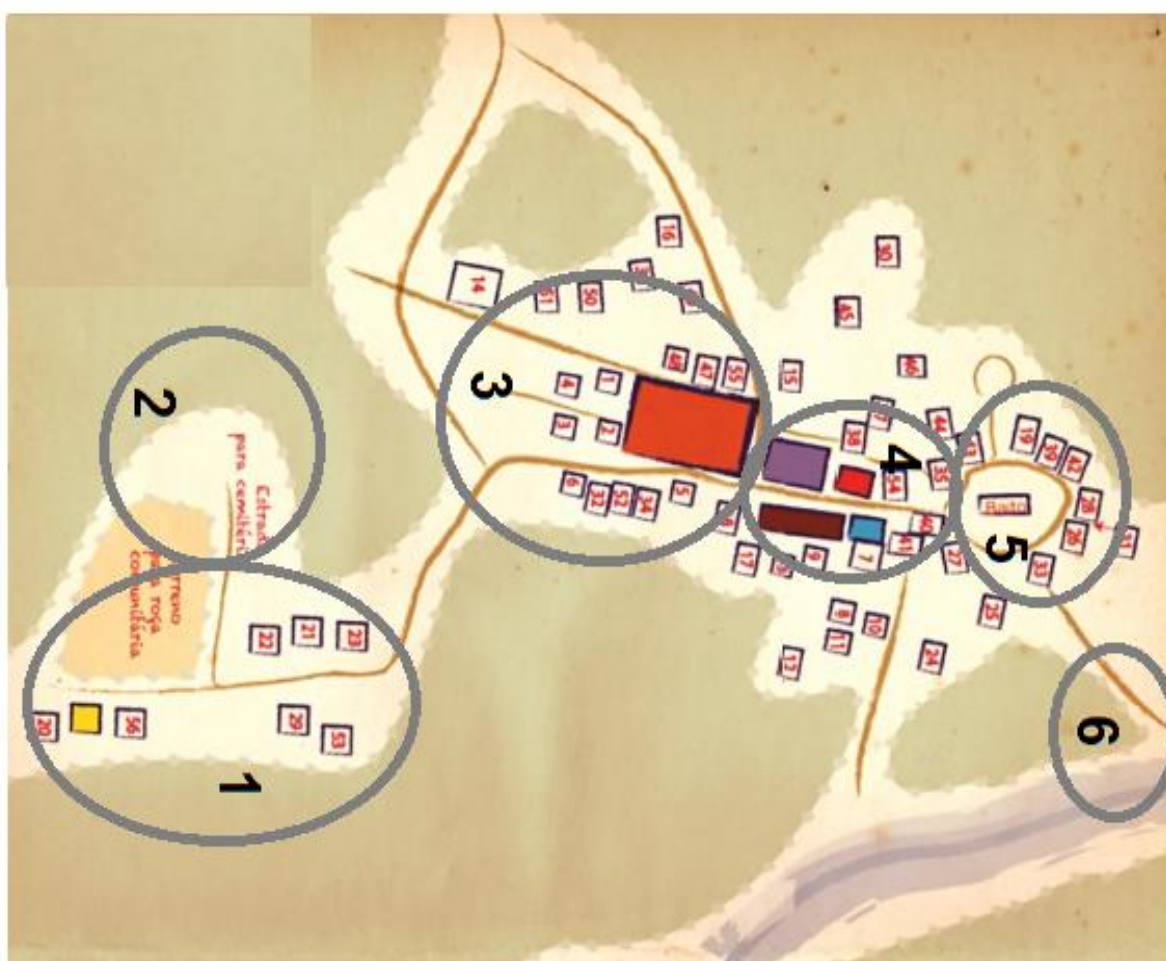
Gráfico 2: Estatística Populacional dos Bororo desde Século XX



2.1.4. Aspectos físico e espacial da área

A área onde se localiza a aldeia é bastante ampla e com seus espaços físicos distribuídos apenas no plano espacial. Para facilitarmos uma melhor compreensão do que estamos falando, apresentamos a seguir um esboço ou croqui da área (Figura 4)

Figura 4: Croqui da Aldeia Tadarimana e Núcleos Sociais



- Legenda**
- 1 - Antiga escola
 - 2 - Campo de futebol
 - 3 - Atual escola
 - 4 - Posto de saúde
 - 5 - Paliçada
 - 6 - Pastoral da criança
 - 7 - Casas enumeradas
- Núcleos sociais**
- 1 - Entrada da aldeia, roça, pasto etc.
 - 2 - Cemitério.
 - 3 - Área habitacional, campo de futebol.
 - 4 - Área habitacional e de serviços essenciais: escola, posto de saúde, paliçada.
 - 5 - Pátio central (bororo), local das moradias clânicas e baño.
 - 6 - Área de lazer.

Fonte: SOUZA, 2014, com adaptações.

Distribuímos pelo desenho alguns círculos e enumeramos cada um deles para representar o que designamos como núcleos sociais. O primeiro núcleo, situado na entrada da aldeia, é a parte destinada basicamente ao cultivo das roças comunitárias e de pasto para o gado. Nesta área é possível localizar algumas casas de palha, distantes uma das outras, e três prédios em alvenaria que, no passado, serviram para ocupar a escola, o posto do Serviço de Proteção ao Índio-SPI e o alojamento para funcionários do referido órgão.

No segundo núcleo, temos uma grande área foi destinada para servir de cemitério, onde se sepultam os restos mortais dos Bororo, após os rituais funerais. É importante ressaltar que a prática de sepultar pessoas em cemitério é algo novo, pois os Bororo são conhecidos pela riqueza dos símbolos nos funerais e por sepultar seus mortos em regiões alagadiças, lagoas ou baías (VIERTLER, 1991).

Mais adiante, temos o terceiro núcleo, onde está a maioria das moradias. Estas ocupam a extensa área ao redor do campo de futebol, espaço muito frequentado pelos moradores da aldeia. Ali, também, está instalado outro importante espaço, a paliçada, local onde ocorrem as reuniões coletivas dos moradores da aldeia.

Acerca das moradias, estas são, em sua maioria, confeccionadas com palha de babaçu (espécie de palmeira), algumas em madeira extraídas diretamente da mata próxima à aldeia ou compradas em Rondonópolis, que podem servir também de suporte para o telhado, paredes e móveis. O telhado é confeccionado de palha de babaçu, alguns protegidos por lona plástica ou telha de amianto. Há, no local, duas moradias de alvenaria, além dos prédios escolar, pastoral e posto de saúde. Todas as casas são atendidas com energia elétrica e algumas com água encanada diretamente do poço artesiano da aldeia.

Dentro das moradias há mais de uma família, dividindo o mesmo espaço. Às vezes, três a quatro famílias dividem uma única casa. Isso se dá pelo fato de os Bororo se organizarem socialmente num sistema matrilinear, em que as filhas, quando se casam, trazem para casa de seus genitores os maridos. Na cultura bororo, não é a mulher que deixa a casa de seus pais, mas o homem, passando este a habitar na casa da sogra em companhia dos demais membros da família da esposa. Entretanto, o homem não está proibido de continuar a frequentar a casa de seus pais, porém apenas na condição de parente.

Há, em muitas moradias, bens materiais como eletrodomésticos, móveis e outros equipamentos, entretanto ainda há residências em que os únicos móveis são as camas feitas de madeira bruta, bancos de toco de árvores, esteira de palha e redes. Entre os jovens, a sensação são os telefones celulares e *smartphones* que são utilizados para capturar suas *selfies*, comunicar via *whatsapp* com seus colegas e familiares ou para ouvir suas músicas preferidas. Os Bororo em geral gostam muito de ouvir músicas, principalmente se o aparelho de som tiver uma potência alta capaz de atrair a atenção de todos. Segundo relato de um dos anciãos, esse tem sido um dos sérios problemas na aldeia, pois esta prática se tornou incômoda principalmente nas primeiras horas da manhã e no fim da tarde.

No quarto núcleo, temos o que designamos como área de serviços essenciais, pois ali estão instalados a atual Escola Municipal Indígena Leosídio Fermau, o Posto de Saúde Otávio Kodo Kodo, ambos sob administração da Prefeitura de Rondonópolis, e a Pastoral da Criança, estes circundado por muitas moradias de palha e duas em alvenaria, sendo uma habitada pelo diretor da escola e a outra, pela professora de artesanato, índia da etnia Kariri-Xocó.

O próximo núcleo, o quinto, é onde está localizado o *bororo* (pátio central), é também onde estão distribuídas as moradias clônicas e seus subclãs, especialmente distribuídas em círculo ao redor do *baíto* (casa dos homens), que está estrategicamente ao centro do pátio. Este importante espaço é onde ocorrem a maioria das cerimônias e rituais ancestrais bororo, importantes à manutenção social do povo.

O sexto e último núcleo é onde está localizada a área de lazer para os Bororo. O local está bem próximo ao rio Tadarimana, cujas águas são bastante calmas e limpas, onde se pode tomar o banho, lavar as roupas e as louças, além das pequenas pescarias. É um local muito acessado pelos moradores da comunidade durante grande parte do ano, principalmente no período de intenso calor, entre abril a setembro, quando as temperaturas chegam a 35°.

As ruas da aldeia são de terra e com elevados declives, espécies de quebra-molas, com a justificativa, segundo cacique de aldeia, de se coibir as altas velocidades de veículos automotores, especialmente as motocicletas. Em Tadarimana há um fluxo significativo de motocicletas dirigidas por jovens, sem nenhum tipo de item de segurança, como o capacete, por exemplo. As quedas com motocicletas são frequentes

dentro da comunidade, felizmente sem vítimas fatais, segundo nos informou a agente de saúde local.

Quanto à presença de animais domésticos, a canina é a que mais se destaca, seguida das galinhas e aves como papagaio, arara e periquitos. Há também presença de porcos e cabras soltos pela aldeia. Não foi visto em nenhuma das casas um macaco ou outro animal selvagem, domesticado. Em relação à presença do cachorro, ele é tão querido que, com frequência, é visto residindo junto com seus proprietários dentro das residências. Esses animais são exímios companheiros em casa, para as mulheres, e durante as caças, para os homens.

2.2 Os Porquês da Pesquisa em Tadarimana

Antes de iniciarmos a pesquisa em Tadarimana, duas outras aldeias despertaram nosso interesse. A primeira delas foi a Tereza Cristina, localizada no município de Santo Antônio de Leverger-MT, por ser considerada uma comunidade resistente aos avanços da globalização, forte nas tradições ancestrais e que mais utiliza a língua bororo em suas interações comunicativas. Infelizmente, o que nos impossibilitou de adotar a Aldeia Tereza Cristina como *locus* da pesquisa a questão geográfica. Tereza Cristina é uma comunidade que está instalada no Pantanal mato-grossense, numa área de difícil acesso na maior parte do ano.

A segunda Aldeia era Pobore, também localizada na T.I. Tadarimana, distante 22km da aldeia Tadarimana. Infelizmente, o acesso a ela teria que ser sempre a barco, atravessando o rio Vermelho, o que não seria muito fácil, pois nem sempre teríamos um barco a nossa disposição. Pobore é a comunidade que mais está próxima do centro urbano de Rondonópolis, apenas 08km de distância.

Escolhemos a aldeia Tadarimana por quatro motivos: acesso terrestre (carro ou moto), recepção e acolhida por parte da liderança e moradores do lugar, aceitação voluntária na realização da pesquisa e por estar razoavelmente próxima do município Rondonópolis. A comunidade se considera a que mais preserva sua cultura social e linguística.

2.3. Percurso e Dificuldades no Transcorrer da Pesquisa de Campo

As atividades que decidimos desenvolver na Aldeia Tadarimana estavam inicialmente voltadas para a descrição morfológica dos nomes pessoais na cultura linguística bororo, o que demandaria um tempo significativo de imersão na cultura e cotidiano bororo. O nosso desejo era tão grande de passarmos tempo com os Bororo, a fim de mergulharmos na cultura do povo, e realizar uma pesquisa densa em etnografia, do tipo malinowskiana entre os Trobriandeses (MAUSS, 1993).

No primeiro encontro com os Bororo, ainda em abril 2016, após termos tido a conversa com a liderança de apresentação do projeto e a certeza da aceitação da mesma, tivemos a certeza de que um trabalho etnográfico poderia ser fomentado na aldeia Tadarimana. Para isso, adiantamos ao máximo os créditos do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagem, chegando a fazer disciplinas em programas de mestrado em Educação, Direito e Antropologia, inclusive na UNEMAT, Universidade de Mato Grosso, campus de Cáceres.

Enquanto realizamos os créditos, fomos alinhavando o projeto para apresentar às instâncias que nos dariam respaldo legal à realização da pesquisa com povos indígenas. Muitos ajustes foram feitos no trabalho até que ele se enquadrasse às exigências dos conselhos de ética da UFMT (CEP/UFMT)²³, do Ministério da Saúde (CONEP/CNS)²⁴. Percebemos que a realização de um trabalho etnográfico foi ficando cada vez mais distante, por isso a pesquisa necessitou tomar outro rumo tendo em vista alguns entraves de natureza burocrática.

Cumpridas tais exigências dos conselhos de ética, o próximo passo era encaminhar o projeto para análise da Fundação Nacional do Índio. A FUNAI também fez as exigências necessárias, porém o tempo para a concessão da autorização para a entrada em terra indígena demorou bastante, segundo justificativa do órgão era porque na T.I. Tadarimana havia conflito de terras e, por isso, a permanência de pesquisadores no local seria arriscada. Entendemos a resposta da FUNAI e concluímos que o melhor a se fazer seria realizar uma pesquisa bibliográfica *a priori* até que recebêssemos a devida autorização para entrar em comunidade indígena com segurança.

²³ Proposta nº: CAAE 59207416.6.0000.5690, sob parecer consubstanciado de aprovação número 1.865.145, em Cuiabá-MT, 14 de dezembro de 2016 (Anexo 1).

²⁴ Proposta nº: CAAE 59207416.6.0000.5690, sob parecer consubstanciado de aprovação número 1.936.235, em Brasília-DF, 22 de fevereiro de 2017 (Anexo 2).

Após o consentimento da FUNAI²⁵ à realização da pesquisa em Tadarimana, restou nos pouco mais de três meses até a conclusão dos vinte e quatro meses para o término do prazo para Conclusão do Mestrado. Tivemos que acelerar mais ainda os passos da pesquisa a fim de conseguir o máximo de dados que comprovassem nossas pesquisas bibliográficas e hipóteses até o momento levantadas. Nós tivemos que contatar novamente os colaboradores e, assim, formalizar a participação e fechar com as entrevistas. Todavia, houve alguns infortúnios, pois parte dos colaboradores desistiram ou estavam ausentes da aldeia. Como dependíamos da disponibilidade dos colaboradores, o número de sujeitos participantes ficou aquém do esperado, que era de pelo menos 10% do total de moradores da aldeia. Conseguimos um total de doze colaboradores, mas que foram entrevistados fora da aldeia.

Nesse estágio da pesquisa, conseguimos gravar algumas entrevistas com representantes dos clãs das metades *Tugarege* e *Ecerae*, e foram elas que nos ajudaram a construir o propósito desse trabalho. As narrativas em torno dos nomes, o seu significado e sua história foram coletados com o auxílio de um gravador Digital Recorder/MP3/STORAGE. As entrevistas aconteceram de maneira informal e espontânea, intercalando diálogos e narrativas de histórias pessoais, de maneira a deixar os nossos colaboradores bem tranquilos.

Nossos colaboradores foram abordados na UFMT, campus Rondonópolis, nas praças e nos supermercados e na CASAI de Rondonópolis, e desses encontros formamos um banco de conversas de 3h20min, além das anotações em caderno de registro.

Contribuições relevantes também vieram da parte da pesquisadora Leila Aparecida de Souza que, gentilmente, cedeu parte dos dados coletados por ela numa ocasião de imersão na cultura bororo, em que a mesma obteve ricos registros em áudio de conversas com representantes de alguns dos clãs da aldeia Tadarimana. Outra valiosa contribuição veio do pesquisador bororo, Félix Adugoenau, que dedicou parte de seu tempo na tradução livre de alguns nomes obtidos no último censo realizado na comunidade, em 2017, além de nos conceder uma importante entrevista de cerca de 2h45min sobre a cultura e língua bororo.

²⁵ Autorização de Ingresso em Terra Indígena nº 81/AAEP/PRES/2017, de 03 de outubro de 2017, sob processo nº 08620.142746/2015-99 (Anexo 3).

Houve uma ocasião em que fomos convidados por uma família da aldeia, com quem estreitamos os laços de amizade, para participarmos de um ritual *Boe Eiedodu*, em que sua afilhada receberia o nome clânico bororo. O convite foi feito a nós em maio de 2017, e a cerimônia ocorreu em julho do mesmo ano. A oportunidade foi muito bem-vinda, pois possibilitou-nos evidenciar um pouco daquilo que havíamos concebido nas fontes bibliográficas a que tivemos acesso. Os detalhes dessa nossa visita, apresentamos no capítulo 4, no item 4.2 e seus subitens.

Na tabela a seguir (Tabela 4), aproveitamos para apresentar o perfil dos nossos colaboradores, como sexo, a metade e o clã pertencente. Utilizamos, entre parênteses, as letras M e H para identificar mulher e homem, respectivamente, em seguida a sigla do clã e, por último, o número da pessoa participante da pesquisa. O emprego de siglas na identificação dos sujeitos da pesquisa facilitará na identificação dos fragmentos (falas e narrativas) que recebemos da pesquisadora Leila e das que coletamos durante as entrevistas informais realizadas quando em visita de apresentação do projeto à comunidade, das conversas informais que conseguimos registrar dos encontros com os Bororo na universidade federal, nas praças, nos supermercados e na CASAI de Rondonópolis.

Tabela 3: Perfil dos Entrevistados Sobre os Nomes Pessoais

Metade <i>Tugarege</i>	Metade <i>Ecerae</i>
<i>Aroroe</i> : Mulher (M. Ar)	Baado Jebage: Mulher (M. BJ) Homem (H. BJ)
<i>Iwagudu-doge coreuge</i> : Mulher (M. IC1), Mulher (M. IC2)	<i>Kie</i> : Mulher (M. K1), Mulher (M. KI2) Homem (H. K)
<i>Iwagudu-doge kujagureuge</i> : Mulher (M. IK 1), Mulher (M. IK 2), Mulher (M. IK 3), Mulher (M. IK 4)	<i>Bakoro Ecerae</i> : Mulher (M. BE1), Mulher (M. BE2) Homem (H. BE)
<i>Apiborege</i> : Homem (H. A)	<i>Arieda</i> : Mulher (M. A)
<i>Paiwoe</i> : Mulher (M. P1), Mulher (M. P2)	

2.4. O Acesso aos Nomes Pessoais

Os nomes pessoais bororo que tivemos acesso inicialmente foram coletados durante uma visita a CASAI/Rondonópolis. Era um caderno de registro manuscrito de

todos os nascidos na T.I. Tadarimana desde 1912 até 2016. Trata-se de um censo populacional que é realizado a cada fim de ano, para poder ser repassado aos órgãos da administração pública e da saúde. Neste documento, pudemos ter em mãos o registro dos nomes étnicos e não étnicos de todos os moradores nascidos desde em Tadarimana, totalizando 363 pessoas com domicílio fixo na aldeia. A despeito do tempo que nos faltava para finalizar a pesquisa, lançamos mão de alguns nomes desse livro de registro e comparamos com os relatos colhidos por meio das entrevistas, a fim de aferir o rigor dos registros ali expostos em redação manuscrita.

Quanto ao registro desses nomes e a sua apresentação manuscrita, Adugoenau (2018), nos fez uma importante advertência, apontando a falta de rigor na escrita e oficialização desses nomes que logo serão divulgados aos órgãos da administração pública. Adugoenau (2018) lembrou-nos de que a cultura linguística bororo é predominantemente oral e que a escrita da língua bororo tem sido elaborada aos moldes da não indígena. Os próprios nomes coletados seguem uma redação não indígena, pois as pessoas alfabetizadas em Tadarimana, assim como nas demais comunidades bororo, foram ensinadas aos moldes não indígenas, ou seja, na língua portuguesa, em escolas que não atendiam às necessidades do povo Bororo (ADUGOENAU, 2018).

Diante da advertência levantada por Félix Adugoenau, seguiremos com este trabalho partindo de uma interpretação e classificação dos nomes pessoais, a partir de uma transcrição e significado livres dados pelos participantes da pesquisa. Elegeremos uma classificação para tais nomes a partir de campos semânticos predominantes, por exemplo, os quais têm a ver com a fauna, a flora, os artefatos clâmicos, empréstimos da língua e cultura não indígena, etc.

III – PATRIMÔNIO EPISTEMOLÓGICO E IDENTIDADE CULTURAL

BORORO

Identidade é um fenômeno que emerge da dialética entre indivíduo e sociedade.
Uma vez cristalizada, é mantida, modificada ou mesmo remodelada pelas
relações sociais.
(BERGER & LUCKMANN, 1971, *apud* OLIVEIRA, 1974)

Neste capítulo, apresentaremos a concepção acerca de patrimônio epistemológico e identidade cultural, e como ambas se relacionam entre si corroborando em um único e singular povo Bororo da Aldeia Tadarimana. Igualmente, confirmaremos tais concepções com as valiosas contribuições dos participantes da pesquisa. Para isso, utilizar-se-ão os postulados de Lévi-Strauss (1957, 1995), Viertler (1991), Adugoenau (2015, 2018), dentre outros.

3.1. Patrimônio, Epistemologia e Identidade

Para que possamos discorrer sobre a temática que intitula esse capítulo, faz-se necessário apresentarmos as definições para os vocábulos patrimônio, epistemologia e identidade que julgamos enquadrar-se assertivamente no viés dessa pesquisa. A despeito de se ter “n” conceitos sobre tais palavras, decidimos lançar mão dos conceitos apresentados em algumas referências de fácil acesso ao público.

O primeiro deles é para a palavra patrimônio, obtido no Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, organizado por Antônio Houaiss, cuja etimologia vem da palavra latina *patrimonium*, que quer dizer: tudo o que pertence ao pai (HOUAISS, 2007). Podemos dizer que é tudo aquilo, seja de natureza animada ou inanimada, que esteja sob juízo de alguém hierarquicamente superior a outra, mas que, transferindo ou não, o direito de posse do bem possuído a outrem, o faz. Essa figura hierárquica, no caso, seria o pai – *pater familias* – que transmitiu, transmite ou transmitirá seus bens, na forma de uma herança, aos filhos consanguíneos, após a sua morte. Patrimônio e herança, de sentidos bem correlatos, são bens pertencentes ao patrimônio cultural, que em sua extensão se apresentam na ordem de natureza material e imaterial, ou seja, contingencial e concreto, e não contingencial e abstrato, simultaneamente.

O segundo deles, Epistemologia, é uma palavra que deriva do grego *episteme*, cujo significado pode ser “ciência da ciência, ou filosofia da ciência; ou estudo crítico

dos princípios, das hipóteses e dos resultados das diversas ciências; ou, finalmente, a teoria do conhecimento” (TESSER, 1995, p. 92). Para Tesser (1995, p. 92), tal ciência tem por tarefa principal a “reconstrução racional do conhecimento científico (...) todo o processo gnosiológico da ciência do ponto de vista lógico, linguístico, sociológico, interdisciplinar, político, filosófico e histórico”. Grosso modo, a epistemologia estaria para a ciência como o que um determinado povo elaborou a partir de seu relacionamento com o mundo a sua volta, ou seja, experiências humanas em um mundo complexo, mas experiências, de certo modo, reais para o povo.

Santos (1993), acerca disso, defende que epistemologia, ou epistemologias do sul, como ele mesmo classifica, se refere àquele conhecimento subjetivo que um determinado povo constrói através de sua vivência cotidiana, sem a interferência das ciências acadêmicas, com vistas a alcançar respostas às indagações que vão surgindo conforme vão se interagindo com o meio. Para alguns cientistas, um conhecimento subalterno, sem tanto rigor científico e que não merece credibilidade, mas que, para o povo tem o real sentido para as interrogações da vida (SANTOS, 1993).

O terceiro, dos dois o mais complexo, podemos dizer assim, a identidade, pois tem a ver com a constituição *sine qua non* da pessoa, grupo, povo ou nação, sob ou sem a interferência, ou ainda resistindo às interferências da sociedade que o circunda (GRIMBERG & GRIMBERG, 1971, *apud* OLIVEIRA, 1974). Segundo Berger & Luckmann (1971, *apud* OLIVEIRA, 1974), trata-se de um fenômeno que emerge da dialética entre indivíduo e sociedade e que, uma vez cristalizada, pode ser mantida ou ainda modificada, igualmente remodelada pelas relações sociais que o homem fomenta com o outro.

Pode-se assim dizer que identidade é quando uma pessoa ou mesmo um grupo social organizado se afirma como tal e se apresenta de maneira a se diferenciar em relação ao outro com o qual se defronta. É o que afirma Oliveira (1974) ao dizer que identidade é fruto de uma ação de oposição entre o nós frente aos outros, num rito autoafirmação não isolado.

Da união desses três substantivos: patrimônio, epistemologia e identidade, ensejamos discorrer sobre o patrimônio epistemológico e identidade cultural do povo Bororo, a fim de entender o como isso tem influenciado na formação do nome pessoal.

3.2. Identidade *Boe* – Patrimônio Cultural e Epistemológico a Serviço de uma Concepção Identitária

Na tradição de formação da gente, pessoa e homem *Boe*, os Bororo sustentam a teoria epistemológica, cuja transmissão é passada e perpassada de geração a geração, de que sua origem humana vem da fusão ou união de um ancestral índio com um ser não índio. Essa epistemologia bororo, espécie de patrimônio cultural imaterial por si só carregada de simbolismo, caracterizada por antropólogos como o mito da origem, é sustentada pelo mesmo princípio bíblico-cristão de manutenção da humanidade após uma grande catástrofe planetária, conhecida como o dilúvio.

Segundo relatos históricos, oriundos de narrativas de anciãos Bororo, num passado bem remoto, houve uma grande inundação que cobriu toda a terra. Diz-se que esta inundação foi universal e que, portanto, causou grande devastação em todo o mundo. A inundação decorreu da ação irresponsável de *Meriri Póro*²⁶, ancestral bororo, que após brincar com a figura materna do espírito das águas, *Jakomea*²⁷, recebeu um grande castigo, ou seja, ver todo o seu povo ser tragado pelas águas que brotariam do seio da terra e das fontes dos rios em transbordamento que cobririam toda a terra (OCHOA, 2010).

Em decorrência dessa inundação, que em muito se assemelha ao dilúvio bíblico-cristão, a humanidade toda “parecia” ter sido dizimada, exceto *Meriri Póro* que conseguiu sobreviver à inundação, refugiando-se para o lugar mais alto da terra. Ao refugiar-se para esse lugar, *Meriri Póro*, aparentemente sozinho, de posse de seu arco e flecha e um tição de brasa acesa, o qual, mais tarde, empregaria como ferramenta que aplacaria a elevação das águas, cessando, portanto, o dilúvio. Na condição de único e provável sobrevivente da nação humana, pós-inundação universal, *Meriri Póro* se depara com um ser completamente diferente dele e de seus parentes, um *pobógo* fêmea (veado ou cervo), com o qual vai cruzando até dar forma a todos os animais que morreram com a inundação, bem como às demais pessoas. Esse cruzamento transcorre

²⁶ **Meriri Póro:** nome de um indivíduo do clã das larvas, do lado de baixo, da metade *Tugarege*. É o nome da personagem central de muitas histórias descritas na Enciclopédia Bororo e na consciência da maior parte dos Bororo. É um herói mítico para os Bororo. (OCHOA, 2010, p. 155)

²⁷ **Jakomea** é como um peixe. Parece um peixe. Mas os pés dele não são como os do peixe. O rabo dele é como o rabo de arara vermelha. Ele é todo vermelho e a cauda também é vermelha. No meio é pintado, e tem pintas amarelas através do vermelho. A cabeça é como cabeça de peixe. As asas são como asas de peixe. As asas do ventre são como as de peixe. A boca parece com a de peixe. Os olhos são como os de peixe. Mas os Bororo não o comem, porque é um espírito. (OCHOA, 2010, p. 157)

por anos, num processo de refinamento da raça, até que originariam os Bororo de hoje (OCHOA, 2010).

Acerca dessa história, Adugoenau (2018) chama-nos a atenção para algo muito importante e que tem a ver com uma tradução equivocada da língua bororo, a qual concebemos oportuna para esse trabalho. Segundo o colaborador, *Meriri Póro* não coabitou com um animal, como vem sendo concebido nos anais históricos sobre os Bororo, mas com um ser humano não índio. Desse cruzamento, conforme nos diz Adugoenau (2018), nasceram filhos e filhas de pele não avermelhada, característica contrária ao do povo Bororo, e que, conforme o tempo foi passando e outros filhos nascendo, a prole tornou-se muito parecido com o pai.

Uma vez efetuado o cruzamento, o patriarca dessa nova humanidade vê nascer filhos e filhas, os quais, inicialmente, têm metades humana e animal, mas que, com o passar do tempo, após constantes e sucessivos cruzamentos, vão se aperfeiçoando ou refinando até que a “raça” fique cada vez mais apurada, originando o *Boe*, homem/pessoa de hoje. Uma vez concretizada a purificação da raça, os filhos que nasciam e tinham aparência mais próxima a de homem recebiam um nome, oriundos da junção de elementos da fauna e flora existentes. Cada nome dado aos primitivos Bororo tornar-se-ia, portanto, o nome a que cada clã e sub-clã manteria como fator promulgador da identidade étnica bororo, e que serviria de base para a concepção do nome pessoal de cada um (OCHOA, 2010).

Sobre identidade étnica, Oliveira (1974) chama-nos a atenção de que a referida é o que ele definiu como identidade contrastiva, pois é um amálgama de símbolos da natureza e que juntos formam um conjunto ordenado de símbolos que identificará cada etnia individualmente no universo das etnias indígenas. É o que podemos evidenciar quando estamos envolvidos das similitudes que cada clã ou subclã bororo apresenta. Os clãs bororo se assemelham no que tangencia a sua origem, pois são frutos dos biomas cerrado, pantanal e floresta naturais onde as aldeias estiveram e como algumas ainda são instaladas, porém se diferem quando se trata dos patrimônios clânicos, como: adornos, pinturas, plumária, cantos, nomes pessoais etc.

Por se tratar de uma sociedade tribal, a diferença entre clãs é esperada, pois, em grupos indígenas, a dialética se dá pela necessidade de designação específica entre clãs pelo fato de terem seus símbolos identitários bem firmados no grupo. Cada Bororo vai se (re)conhecer a partir das suas designações específicas, ou seja, marcas clânicas,

mesmo que ele esteja longe de seu grupo de origem. O nome pessoal, por exemplo, ao ser pronunciado, identificará todas as designações clânicas do indivíduo Bororo, esteja onde ele estiver, mesmo não tendo ele um adorno ou pintura corporal.

Quanto à questão da formação dos clãs, segundo Barros & Bordignon (2003, p. 45), estes estão de fato intimamente relacionados à fauna e à flora do cerrado, pantanal e floresta, pois correspondem a uma forma de “nicho ecológico, onde existem bens materiais e simbólicos que lhe pertencem”. A importância dos clãs para os Bororo é fundamental a sua existência e concepção humana, pois se fundem de maneira abrangente na sua constituição identitária, por meio de ritos, dentre os quais se destaca o funeral.

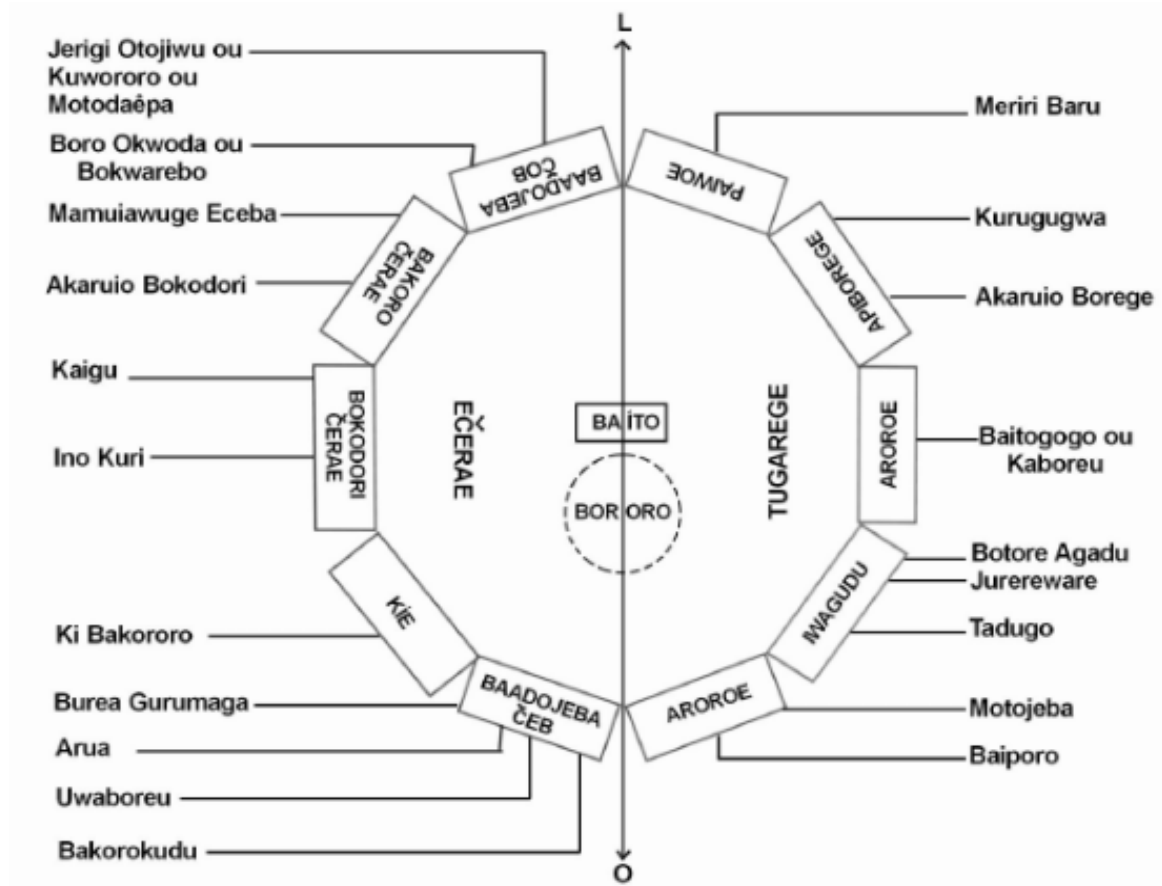
O *Boe Emaragodugodu* (funeral) visa à manutenção da identidade bororo, bem como à continuidade dos clãs e subclã. Para Barros & Bordignon (2003), o ritual funerário bororo promove, coesa e convergentemente, a solidariedade, a reciprocidade e a recomposição do tecido social desgastado pela morte. Solidariedade e reciprocidade são atitudes que cada Bororo preza, pois revelam o seu desapego de bens materiais e forte apego à pessoa. Recomposição do tecido social porque, para os Bororo, a vida não existe apenas no plano terreno, mas no cosmológico. Viertler (1991, p. 14) assim classificou o funeral como uma “expressão da identidade étnica bororo” e também o “*ethos* específico presidindo o significado de suas vivências”.

Sobre a epistemologia bororo acerca de vida e morte, Adugoenau (2018) nos esclarece apresentando uma importante explicação acerca do assunto, segundo ele, para os Bororo, a vida não começa apenas a partir do nascimento, mas, também, a partir da morte. Uma mãe que dá à luz uma criança, no plano terreno, pode também dar ao filho que morre um destino no plano espiritual. A mulher, quando dá à luz ao filho, ela traz a vida, como também tem a condição de levar para outra dimensão de vida, o plano espiritual. A mãe, em bororo *Aredu* (dona da semente), quando menstruada, para o Bororo em processo de eliminação do líquido vital²⁸, tem em suas mãos um poder de deterioração das coisas. Durante esse período, essa mãe pode levar um Bororo para o plano espiritual, não significando que esse rito de passagem seja negativo para o índio, ao contrário, é louvável, mas que não precisa ser adiantado, pois há tempo para nascer, viver e morrer.

²⁸ Os Bororo concebem o líquido avermelhado, denominado por nós, não índios, como sangue, como líquido vital (ADUGOENAU, 2018)

A seguir, apresentamos um esboço bem detalhado da cosmologia bororo, acerca da formação originária dos clãs e subclãs bororo, os quais são base fundamental para a confecção do nome pessoal da pessoa Bororo (Figura 5).

Figura 5: Modelo Clássico das Aldeias Bororo e Respetivos Nomes dos Clãs e Subclãs.



Fonte: BARROS & BORDIGNON, 2003.

3.3. Bororo – Uma Sociedade Matrilinear Exogâmica

A sociedade Bororo se formata sob a tradição sistêmica da matrilinearidade que concebe cada clã e subclã a partir de duas grandes metades exogâmicas, sendo a primeira denominada *Ecerae* (situada ao lado Norte, sendo essa a parte dos “fracos”) e, a segunda, *Tugarege* (situada ao lado Sul, sendo a parte dos “fortes”), classificando-se, portanto, como uma sociedade regida sob a égide que tem como critério ordenador a antítese ou oposição mediada, isto é, lado fraco e forte, mas que em nada tem a ver com força física (ADUGOENAU, 2015).

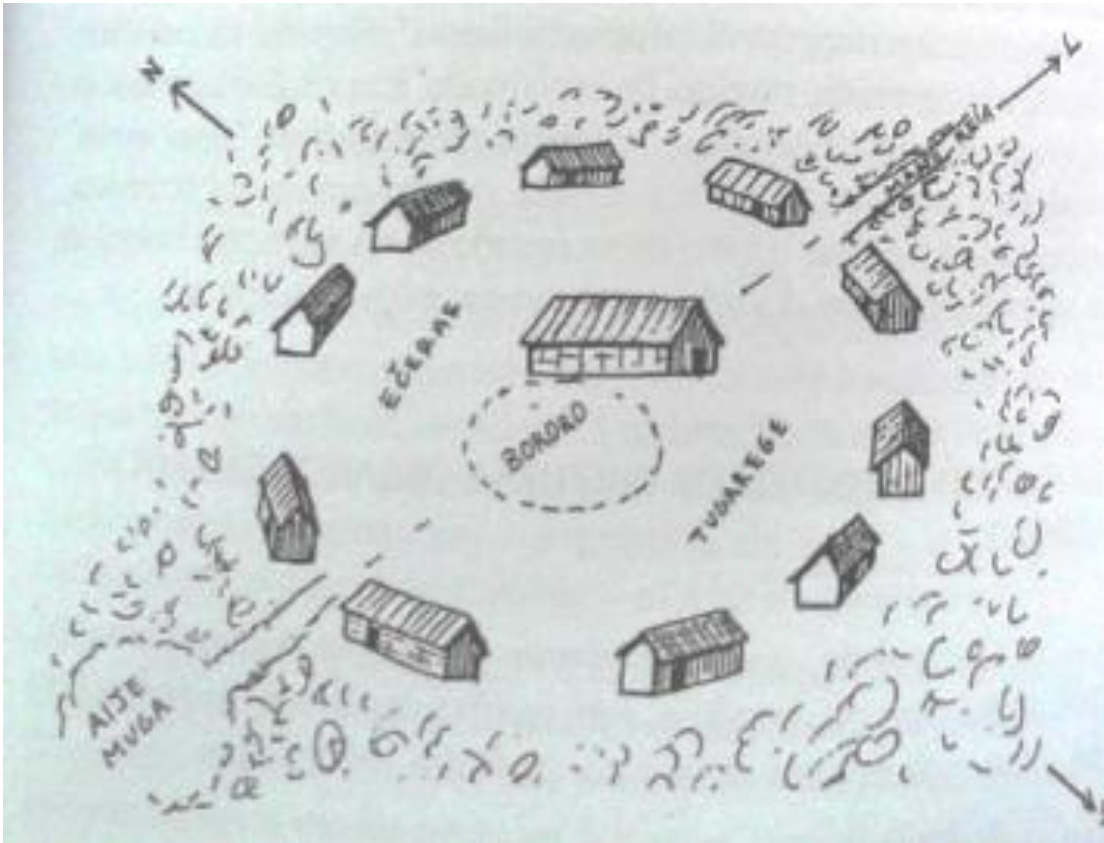
O fato de estar do lado norte ou sul, também independe da geografia moderna, que visa estabelecer características puramente político-econômicas, quando elucida que o lado sul é inferior ao norte, conforme tem pontuado excessivamente Boaventura Sousa Santos (1993). E o porquê de ser fraco ou forte também independe do que se concebe em geral pelo sentido opositivo das palavras. Adugoenau (2015, p. 78-79) esclarece, acerca das ideias postuladas nos parágrafos acima:

(...) *Tugo Arege* (Os Fortes) e *Ecerae* (Os Fracos) os nomes não apontam que um grupo é dominante e o outro dominado, dado o simbolismo que tais nomes (Fortes e Fracos) carregam (...), mas na constituição de tais grupos (*Tugo Arege* e *Ecerae*) fundamentados na ordem de “chegada” que é a existência de ambos enquanto organização social com representação de metades exogâmicas. Isto é, a metade exogâmica “Os Fortes” com este nome simbólico não é estar com o domínio sobre a outra metade, a dos “Fracos”, mas a de ambas as metades se unirem entre si quando o homem faz o caminho contrário ao de sua metade exogâmica, quando se une a uma mulher da outra metade exogâmica, consumando assim a **organização de cuidado recíproco das duas metades**. (...) Mas onde exatamente mora a contrariedade entre ambos os mundos é que está o grande ápice da vivência da reciprocidade, completando-se mutuamente. A contrariedade não traz interesses contrários entre estes dois mundos, mas, uma eterna troca de favores. (grifo meu)

Há, ainda, uma segunda divisão - a seguir apresentada por um desenho/esboço do que tradicionalmente se concebe acerca da forma espacial de uma aldeia bororo e suas implicações na cosmologia bororo - em que se pode observar que a aldeia é “cortada” por uma linha imaginária que a divide em dois lados, os polos Oeste e Leste, que têm uma representatividade mais singular para os Bororo. Segundo Adugoenau (2015), aos indivíduos nascidos a Oeste ser-lhe-á atribuída a denominação de Jusante e, aos nascidos à Leste, Montante²⁹. Partindo da concepção técnica, isto é, das ciências exatas, acerca dos termos tem-se que a Montante refere-se à nascente de um rio, enquanto que a Jusante refere-se ao sentido que esse rio toma ao distanciar-se da sua nascente. Acerca disso, Lévi-Strauss (1957) enfatizou que essa segunda divisão tornar-se-ia muito complexa de ser explicada por um não índio, pois trata-se de um mistério.

²⁹ As palavras Jusante e Montante são termos técnicos das ciências exatas, mas que, para Adugoenau (2015), ilustram bem o que os Bororo concebem sobre a representação da figura da mulher na sociedade. *Aije Muga*, lugar do espírito protetor dos *Boe*, é uma *muga(mãe)*, a nascente do rio, pois dá à luz ao filho que, junto dela, tem tudo o que precisa para seguir o curso de sua vida (*mano reia*).

Figura 6: Modelo da Organização Social Bororo



Fonte: AGUILERA, 2001.

Em termos mais práticos, o que nos concebem os Bororo acerca desses quatro lados circunscritos no plano espacial da sua aldeia e que se relacionam com “dois mundos”, que estão intimamente ligados, pelo viés da cosmovisão bororo, é que eles lhes atribuem um sentido de pertencimento na genealogia bororo e da consumação de cada clã correspondente. Explicado mais detidamente, Adugoenau (2015, p. 78) diz:

Esse universo Bororo é constituído de dois mundos, o mundo que envolve homens e mulheres, numa relação intrínseca com o que a natureza oferece de um lado, e, espíritos e almas do outro (...) a existência desses mundos numa sincronicidade harmoniosa de um completar e existir um no outro, simultaneamente, num eterno cuidado com os mortos e vice-versa, com ações que feitos em tais mundos resulta situações no mundo contraposto. Isto é, as ações feitas no mundo dos *Tugo Arege* (Os Fortes) resulta em situações de *mori* (recompensa) no mundo dos *Ecerae* e/ou *Cerae* (Os Fracos), assim também nos dois mundos espirituais. O mundo físico onde estão os mundos bororo *Tugo Arege* (Os Fortes) e *Ecerae* (Os Fracos) que são as duas metades exogâmicas elaboradas de forma também de complementariedade uma da outra metade, e, o mundo

espiritual representando pelo *Aije Muga* (Lugar do Espírito *Aije*) – a jusante, e o outro, acima, representado pelo *Mano Pá* (Lugar da planta espiritual *Mano*), a montante, (...) quando as atividades dos dois mundos repercutem um no outro e vice-versa, uma forma física e a outra metafísica se combinam formando a gente bororo.

Finalmente, dessa combinação harmoniosa dos dois mundos, cada qual com suas divisões também harmoniosas, é que se formam os nomes clânicos e que, portanto, coadunarão na manutenção de cada clã e subclã.

3.4. Transformações na Organização Social Bororo e nos Processos de Nominção

Algumas comunidades bororo sofreram e ainda sofrem significativas intervenções em sua organização socioespacial, em que o formato circular da aldeia, representado pelas casas, cada uma indicando um clã, são distribuídas ao redor do bororo (pátio) e do *baíto* (casa dos homens), passa a ser retangular, em que as casas são distribuídas em fileiras paralelas, perdendo, com isso, sua convergência energética que os rituais bororo emanam, especialmente os de natureza fúnebres. Uma transformação dessa natureza, segundo Adugoenau (2018), interfere significativamente na continuidade das vivências e práticas ancestrais dos Bororo, podendo, inclusive, atrapalhar a manutenção da identidade Bororo.

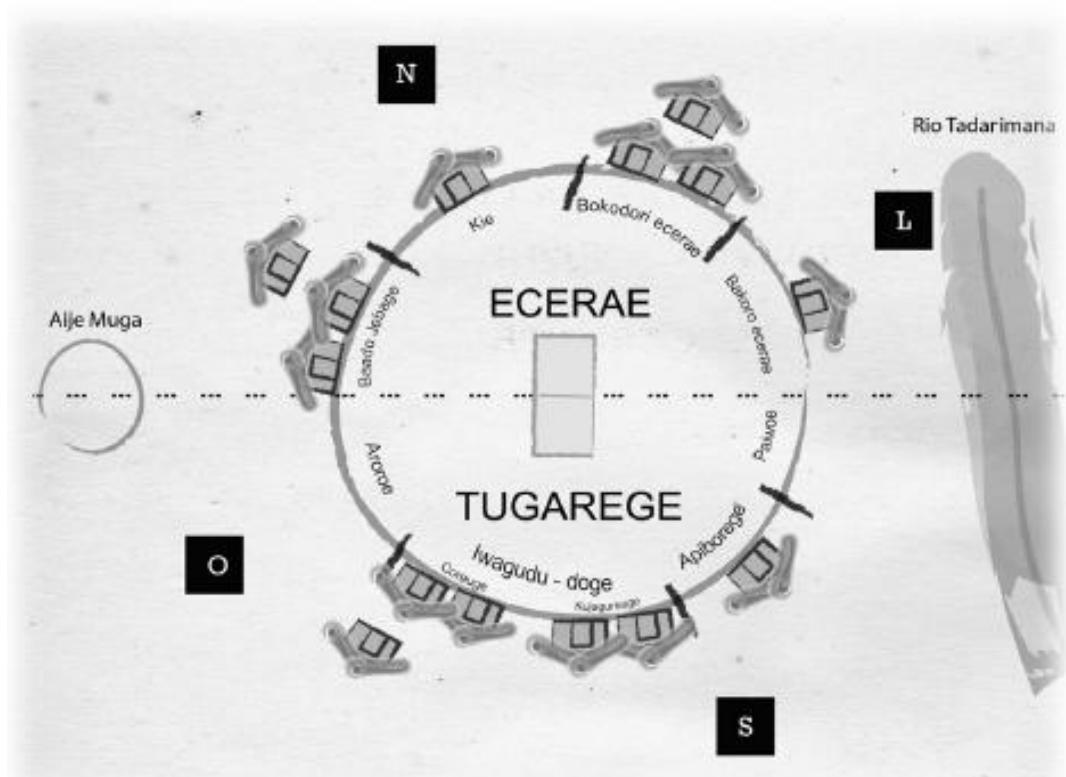
Adugoenau (2018) justificou o formato circular da aldeia bororo por uma questão estratégico-defensiva de sobrevivência em situação de guerra. Assim como na era medieval, em que os castelos eram protegidos por altas muralhas, as aldeias bororo são circuncidadas pelas casas clânicas de maneira estratégicas para que, num episódio de ataque inimigo, os heróis espirituais de cada clã pudessem ser evocados pelos representantes de cada subclã para assim mutuamente lutarem contra os inimigos e alcançarem a vitória (ADUGOENAU, 2018). O círculo representa mais que uma forma geométrica ou uma arquitetura estética, segundo Lévi-Strauss (1995, p. 217), uma divisão espacial tradicional “restrita a apenas um sofisticado jogo das instituições, ou seja, o de resguardar o sentido comunitário, mas o de assegurar as diferentes relações entre homem e o universo, entre a sociedade e o mundo sobrenatural, entre os vivos e os mortos”. Como esclarece Adugoenau (2018), é a manutenção sociocosmológica de uma

sociedade que tem sua origem, manutenção e continuidade uma dependência dos seres que estão no plano terreno que se aliam aos seres do plano espiritual.

Um exemplo dessa intervenção socioespacial ocorreu na aldeia Meruri, quando, da forte influência religiosa, a forma circular da aldeia se converteu na forma retangular, acarretando em sérias transformações físicas e sociocosmológicas.

Um fenômeno parecido ao que ocorreu em Meruri pode estar ocorrendo na Aldeia Tadarimana, *locus* dessa pesquisa, segundo esquema distributivo das casas, ao redor do pátio central, apresentado por Souza (2014) e que foi esquematizado com a ajuda de anciãos.

Figura 7: Representação Atual da Aldeia Tadarimana.



Fonte: SOUZA, 2014.

No esquema apresentado acima, podemos perceber que o formato circular vem se mantendo, entretanto a ausência de representantes clânicos é notória, pois há espaços vazios onde deveria existir uma casa clânica. Segundo Souza (2014), uma das estratégias empregada pelos Bororo para tentar impedir esse fenômeno social é compartilhar alguns nomes clânicos entre famílias que residem na mesma metade (*Tugarege* ou *Ecerae*). Tal prática é um exercício que visa à manutenção da forma circular original da aldeia que consiste em “doar” prerrogativas de uso do patrimônio

dos outros clãs aos nomeados, bem como a permissão para participar dos rituais. Com isso, garantir-se-ia a representação para as metades extintas na realização das práticas cerimoniais, igualmente o devido resguardo da exogamia na cultura matrimonial bororo, impedindo que a forma circular da aldeia mude por causa da ausência de algum representante.

Outro fator empregado à manutenção dos clãs em Tadarimana tem a ver com as uniões matrimoniais prescritivas, ou seja, os Bororo têm liberdade de contrair matrimônio fora das prescrições ancestrais que dizem que representantes de um lado só podem se casar com representantes de lados opostos. Segundo Souza (2014), haja vista estar havendo maior predominância de nascimento de bebês do sexo masculino, tal fenômeno tem feito com que os Bororo de Tadarimana adotem esses procedimentos que podem trazer variações para as prescrições do mito de formação clânica. São variações legitimadas, que se respaldam por serem “acordos” legais já incorporados ao mito ou em contínuo processo incorporante à criação ritualística da dinamicidade própria das vivências em sociedade (SOUZA, 2014). São exemplos disso os casamentos entre pessoas do mesmo lado e até de mesmo clã ou mesmo com pessoas não índias.

Esse processo adotado entre os Bororo nos remete ao que Castells (1999) tem denominado como processo formativo de uma “identidade projeto”. Segundo o autor, trata-se de uma iniciativa encontrada pelos atores sociais que, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, buscam a transformação de toda estrutura social ou parte dela (CASTELLS, 1999).

Se para os Bororo, que antes tinham uma identidade totalmente de resistência³⁰, cuja finalidade visava à consolidação da identificação de cada clã, hoje percebe-se que essa estratégia tem buscado na “identidade projeto” uma possibilidade de manutenção dos clãs. A autora Souza (2014), a esse respeito, levantou a tese da “rede de prestações” praticada na Aldeia Tadarimana, por membros de cada clã das duas metades que formam a sociedade bororo. Dentre as prestações concebidas nesse processo, segundo a

³⁰ Movimento criado por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade (...) (CASTELLS, 1999, p. 24).

autora, estão os nomes das famílias clânicas, denominados *Ie*³¹, ou seja, nomes da linhagem do clã da mãe da criança, intrinsecamente ligados à vida.

Os nomes clânicos dado ao Bororo são nomes oriundos do *Bakaru*, corruptela de *Boe Akaru*³², narrativas presentes na memória dos anciãos e que se tornaram um importante acervo imaterial dos costumes e tradições bororo, de onde os Bororo extraem muitos dos elementos característicos da sua identidade étnica. Segundo Albisetti e Venturelli (1962), muitos dos nomes pessoais bororo têm sua origem explicada nas lendas e nos cantos. Há nomes, por exemplo, que derivaram de feitos que algum herói Bororo realizou em vida e que, portanto, merece ser valorizado. Tal feito honorífico perpetuou sobre essa pessoa e se tornou característica do seu clã e perdura por entre suas gerações, incorporando, portanto, na variedade de nomes próprios dessa ordem clânica (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962).

Em conversa com um dos chefes do clã *Apiborege* sobre o *bakaru*, o mesmo nos disse que “tudo é *bakaru*... *bakaru* tá na lenda, no canto, na história, na cultura... bororo tá esquecendo do seu *bakaru*, mas tem *bapera* que fala de *bakaru*... os mais novos precisa saber *bakaru* com os mais velhos”. *Bakaru*, portanto, não é um material bibliográfico organizado na forma de livro ou caderno de registro, mas um conjunto de narrativas, histórias e crenças que os Bororo, em especial os mais velhos, guardam em sua memória e são transmitidas oralmente às gerações em ocasião de encontros para tratar da cultura bororo. *Bapera*, entretanto, é um livro ou registro escrito e organizado com tais finalidades, em especial de resguardar a cultura do povo Bororo. Quando algum ancião ou qualquer Bororo se refere ao *bapera* está falando das enciclopédias escritas pelos salesianos e que se tornou um importante registro da cultura bororo.

Tivemos acesso ao volume 2 dessa enciclopédia, intitulada “Enciclopédia Bororo – Lendas e Antropônimos”, para buscarmos o significado de alguns nomes e descobrimos ali um registro variado de nomes clânicos e seus possíveis significados (possíveis porque os estudiosos religiosos, ao redigirem os significados dos nomes, baseavam-se nas explicações dadas pelos Bororo ou a partir das suas próprias

³¹ *Ie* é o mesmo que nome e sobrenome, isto é, nomes clânicos e nomes de ancestrais clânicos retirados dos *bakaru* (SOUZA, 2014).

³² *Boe Akaru* – *boe*, índios bororo; *akaru*, narração [narração dos índios bororo]. Lenda, conto, fábula, apólogo, tradição oral [...] transmitidas fielmente de geração em geração por uma ininterrupta tradição oral. Todas elas têm uma finalidade: explicar fenômenos naturais, justificar a existência de certos seres, estabelecer a origem de tradições e ornamentos (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962).

refutações). Acerca dessa possibilidade, Adugoenau (2018) explicou-nos que os não índios têm muita dificuldade em pronunciar os fonemas da língua bororo e, por isso, não alcançam o real sentido que o Bororo quis dar à palavra dita, daí lançar mão de uma tradução mais próxima possível da aceita pela língua não índia.

Será, portanto, embasando também nesse *bapera* mais as narrativas dos colaboradores dessa pesquisa e, principalmente, nas explicações de Félix Adugoenau que procuraremos implementar a escrita do capítulo a seguir, que tratará da antroponímia bororo.

IV – A ONOMÁSTICA BORORO – O NOME PRÓPRIO DA PESSOA E DA GENTE *BOE*

O nome pessoal do Bororo vem do sociocosmo.
É um patrimônio que ninguém pode criar, pois quem elaborou foram os espíritos dos
antepassados...
(Félix Rondon Adugoenau, 2018)

Neste capítulo, teceremos breve conversa sobre a onomástica enquanto ciência linguística antropológica que trata dos nomes das pessoas através dos tempos. Apresentaremos as narrativas em torno do nome clânico e seu significado cultural, obtidas em conversa livre com alguns Bororo dentro e fora da Aldeia Tadarimana. Cotejaremos os nomes pessoais citados nas entrevistas, bem como alguns dos obtidos em cadernos de registro, e procuraremos apresentar uma possível tradução livre para eles. E, finalmente, elegeremos uma possível classificação para esses nomes, partindo das traduções obtidas. Não menos importante, descreveremos alguns aspectos do ritual de imposição do nome, nomeação ou batismo ou *Boe Eiedodu*, e o que ele representa na cultura bororo. Para isso, utilizar-se-á Vasconcellos (1931), Cruz (1939), Viertler (1978, 1979), Carvalhinhos (2007), Adugoenau (2018), entre outros.

4.1. Conversando Sobre Onomástica

Em estudos linguísticos, descobrimos que existe uma área específica que se debruça exclusivamente sobre os estudos dos nomes próprios em geral, sejam eles de pessoas ou de lugares. Trata-se da onomástica, ramo da linguística, mais especificamente da lexicologia, ciência que se dedica aos estudos das palavras ou do léxico.

Segundo Seabra (2006), esse léxico pode ser definido como um conjunto de palavras de uma determinada língua, cuja função será a de nomear e/ou exprimir o universo de signos existentes numa sociedade. Tais signos serão operacionalizados, de geração a geração, para nomear sentimentos e ideias concretas, cristalizando-os naturalmente até formar um patrimônio lexical linguístico, isto é, um arquivo de experiências e percepções culturais multisseculares de um povo (SEABRA, 2006).

Nesse arcabouço patrimônio-léxico-linguístico aparece a onomástica, enquanto ciência integrante da lexicologia, que lida com as denominações pessoais e locais, a saber: antroponímia e toponímia – grosso modo, a antroponímia se encarrega de estudar os nomes próprios individuais, os nomes parentais ou sobrenomes e as alcunhas ou apelidos, e a toponímia estuda as motivações dos nomes próprios de lugares.

Para a ciência onomástica, o nome, bem mais que uma simples palavra, é um sintagma nominal carregado de significados, pois depende de um nomeador, um nomeado e uma representação externa. Esse sintagma nominal é fruto da intersecção desses três elementos socioculturais.

Percebemos, com isso, que a realização de um estudo em torno da onomástica bororo, mais especificamente em torno da antroponímia bororo, vem a ser uma demanda importante à manutenção da cultura linguística dos Bororo.

4.2. Atribuir Nomes – Um Ato Necessário

A ação de nomear ou chamar pelo nome as coisas, animais e pessoas é uma ação praticada por todas as sociedades. Um exemplo clássico da cultura cristã, por exemplo, está registrado nas Sagradas Escrituras, em especial no livro de Gênesis, livro que visa à narrativa sobre a origem de tudo o que Javé Deus criou. Por exemplo, no Capítulo 2, no versículo 19, o texto relata o momento em que Javé Deus leva até Adão todas as espécies animais de seres viventes criadas para que este lhe conferisse um nome (ALMEIDA, 2013, p. 07).

Na língua portuguesa, segundo Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, na obra Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa (2010, p. 533), nome “do Latim *nomen*[...]” é “Palavra(s) com que se designa pessoa, animal ou coisas[...]” (grifo meu). Designar é, portanto, “[...]sinal, o símbolo[...]” presente no ser animado ou inanimado que tem por finalidade “[...]Fixar, marcar[...]” (FERREIRA, 2010, p. 241) seu nome ou mesmo uma alcunha. Logo, a partir de um sinal, símbolo ou marca, poder-se-á designar nominalmente uma pessoa, um animal ou uma coisa.

Ao tratar-se do nome de uma pessoa, a premissa bíblica “mais *digno* de ser escolhido é o *bom* nome do que as muitas riquezas [...]” (PROVÉRBIOS 22:01, *In*: ALMEIDA, 2013, p. 795 – itálico do autor), foi, por muito tempo, seguida pelos povos cristãos europeus da antiguidade. Segundo Mendes (2014, p. 01), mediante estudo

apurado de fatores culturais vigentes na época em que as Sagradas Escrituras foram escritas, reforça a tese de que:

[...] dar nome a um recém-nascido [...] tinha por base diferentes fatores [...] sentimentos dos pais no período da gestação, as inúmeras circunstâncias porque passavam neste mesmo período, o destino que almejavam para os filhos, as peculiaridades da família, o cumprimento de uma profecia, o pagamento de um voto, a celebração de um acontecimento, as qualidades físicas da criança etc.

Acerca disso, Carvalhinhos (2007) reforçou a concepção de que os nomes cumpriam uma função significativa, isto é, a sua função semântica estava assegurada, em que um indivíduo não era apenas designado por seu nome, mas também recebia toda uma carga-conotativa.

Se no passado remoto, como evidenciado nas Escrituras Sagradas, a ordem seguida para nomear era a partir de marcas ou mesmo uma simples característica observada no recém-nascido ou ainda por algum episódio traumático vivido pelos genitores, atualmente o fator de escolha segue novos critérios. É o que afirma J. Stuart Mill *apud* Ullmann (1964) *In* Carvalhinhos (2007, p. 03):

[...] sempre que os nomes dados aos objetos comunicam qualquer informação, isto é, sempre que têm qualquer significado, esse significado não reside no que designam, mas no que conotam. Os únicos nomes de objetos que nada conotam são os nomes próprios; e estes não têm, estritamente falando, nenhuma significação.

Concebemos que o nome pessoal é uma parte importante do ser humano em seu ato social, pois serve de mecanismo de apelo em um diálogo e até mesmo como demarcador de sua hierarquia social. Segundo Carvalhinhos (2007, p. 02), o nome próprio tem a função de “registrar atitudes e posturas sociais de um povo, suas crenças, profissões, região de origem, entre outros aspectos”. Por meio dos nomes, pode-se ainda perceber fatos sociais e até tendências ditadas pelos meios de comunicação, artes, artistas, etc.

Na cultura brasileira, os nomes próprios são, ainda, marcadores da “fé e de influência televisiva (pois a tendência da grande massa da população brasileira é nomear suas crianças com o nome do (a) herói/heroína da novela [...] homenagem a seu santo ou

santa de devoção, ou em agradecimento por uma graça alcançada” (CARVALHINHOS, 2007, p. 02).

Sobre essa seara, as estudiosas portuguesas das ciências onomástica e antroponímia, Nunes & Kremer (1999, p. 26), reforçam a ideia de que a atribuição dos prenomes “realiza-se com base nas influências externas: tradição religiosa, tradição literária e tradição histórica. A preferência de determinado prenome em detrimento do outro”. As pesquisadoras ainda reforçam que isso “varia com o tempo, segundo a moda e a popularidade dos nomes, fazendo com que alguns prenomes sejam muito frequentes, enquanto outros se tornam raros” (NUNES & KREMER, 1999, p. 26).

Segundo o pesquisador Campelo (2011, p. 136), estudioso da onomástica e da antroponímia indígena, a impressão de um nome pessoal provém:

[...] de processos de metaforização, ou seja, da transferência para nomes próprios, antropônimos, de nomes designadores de referentes ou eventos percebidos como relevantes, etiônimos (ainda que sejam para a expressão de desagrado e de melevolência para com o indivíduo batizado)

Acerca disso, Nunes & Kremer (1999, p. 26) complementam que os nomes formam uma cadeia complexa de significados, pois:

[...] um nome de pessoa (antropônimo) pode ser constituído por várias unidades: nomes (prenomes e patronímicos), nomes de origem (topônimos), e nomes delexicais (nomes étnicos, alcunhas e nomes de profissão, e, ainda, nomes hipocorísticos que são variantes de prenomes, mas tem função de segundo nome), formando uma cadeia onomástica complexa.

Para Viegas (2008, p. 92), outro estudioso que tem se dedicado significativamente no estudo de povos indígenas, em especial os povos Tupinambá, o nome pessoal é o reflexo contínuo da busca pela valorização pessoal de cada indivíduo, pois:

[...] evidencia, portanto, uma multiplicidade de formas de individualização e a maneira como estas se combinam com diferentes referenciais éticos [...] um certo tipo de individualização que valoriza a identidade pessoal e se inscreve nas práticas de nomenclatura hegemônica na região do Baixo Sul da Bahia e de muitos outros meios sociais brasileiros na atualidade (onde predominam os nomes seriados e estrangeiros).

Segundo Adugoenau (2018), em conversa dada a este respeito, na orientação filosófica Boe, o *Ie*, o nome bororo, nasce primeiro que o indivíduo, antes mesmo dele nascer ou ainda, “cair”. Perguntado sobre o que vinha a ser a expressão “cair”, Adugoenau nos esclareceu que “cair” é uma etapa da vida em que o Bororo fica vulnerável às influências dos espíritos *bope*, que podem agir na vida da criança tornando-a um ser indolente e mau.

4.3. O *Boe Eiedodu* – O Ritual de Nominação e sua Importância

Na cultura bororo, a necessidade de se “nominar” um recém-nascido se refere basicamente à condição que o bebê necessita para ser reconhecido como Bororo, fator este que lhe garante prerrogativas enquanto parte integrante do clã ao qual pertence. Esse tipo de rito de passagem é denominado por alguns estudiosos como cerimônia de nominação (VIERTLER, 1978), ou imposição de nome (CRUZ, 1939), ou batismo (VASCONCELLOS, 1931), e entre os Bororo *Boe Eiedodu* que é entendido como ritual de atribuir ou dar um nome.

Para os Bororo, *Boe Eiedodu* é o ato ou efeito de atribuir uma identificação clânica, ou seja, dar um nome a uma criança em que o mesmo indicará a sua herança clânica. Em conversa com Félix Adugoenau, perguntamos se seria o nome uma forma atribuir uma identidade à criança nominada. Segundo Adugoenau (2018, p. 02):

É uma identificação “clânica e posicional local”, a mãe é que é a identificação primária, mas que muitas vezes fica nas entrelinhas sociais, dada a situação matrilinear na organização social boe. Para transitar no mundo não bororo o nome passa a “**ser uma identidade**”, devido a situação documental civil. A identidade de um boe nunca sofre qualquer influência, porque é a mãe quem dá a identidade aos seus “filhos”, mesmo quando estes não foram nominados e os nomes bororos destes não se encontram em seus documentos pessoais, nunca se perde. A identificação clânica e o posicionamento local se dão pela mãe. São duas identificações, a “clânica” e o “posicional local”. Por isso há os indivíduos “do meio”, “de baixo” e “de cima”. E ainda “ensanguentados” e os “anoitecidos” (grifo meu).

Uma identidade bororo é, portanto, uma identificação cósmica de homem, pessoa e gente, ao pequeno indivíduo que nasceu há pouco tempo e que necessita ser

levado do mundo do anonimato para o mundo dos conhecidos, portanto inseri-lo no amálgama cosmológico do clã a que pertence (ADUGOENAU, 2015).

O ritual *Boe Eiedodu* é um ato muito importante para os Bororo, pois é a partir dele que essa criança, até então considerada *iebokwa* (sem nome) ou vivente no “isolamento de sua choupana...” (VIERTLER, 1979, p. 23), passará a exercer uma função social. Segundo Viertler (1979), o Bororo, antes de ter um nome, é somente força vital (*rakare*), uma junção de certas expressões materiais como o líquido vital da mulher e o sêmen do homem que, por ação de uma entidade sobrenatural, o *bope*, agem como agentes unificadores desses materiais, a partir da cooperação direta dos pais (VIERTLER, 1979, 22). Temos aí, então, somente corpo e não indivíduo enquanto “força social” que depende de um nome ou *Ie*, em bororo.

O *Ie* (nome) de uma pessoa, segundo Adugoenau (2018), já existe bem antes do próprio nominado, pois este nome faz parte do patrimônio clânico da família e é oriundo do mundo cosmológico. O ritual é uma etapa em que a criança vai receber esse *Ie*, uma espécie de essência vital, como também os “remédios” para passar pelo período da infância imune das doenças que a cercam. Para os Bororo, o índio recém-nascido ou mesmo jovem sem uma marca identificadora étnica, neste caso o nome, está suscetível às doenças causadas pelo espírito *bope*.

Quando uma criança Bororo nasce, a grande movimentação em torno da família agraciada se dá pela necessidade de o pequeno infante receber um *Ie* (nome). Tal evento só poderá ocorrer após terem decorridos alguns dias de seu nascimento, pois com isso o bebê já se estará forte, com seu umbigo curado e com suas têmporas não mais expostas. Em algumas culturas não indígenas, por exemplo, um bebê, pode ter o nome pessoal escolhido pelos seus pais bem antes de seu nascimento. Pai e mãe buscam em muitos meios um nome que melhor combinará com a realidade esperada para sua prole (MENDES, 2014). Neste momento, os pais preferem nomes da moda, nomes carregados de sentido histórico social, capazes até de exprimir condições sociais e hierárquica; jamais escolherão um nome simples ou mesmo insignificante (MENDES, 2014).

Na cultura bororo, o comunicado que os pais fazem a toda família de que o bebê necessita de um *uiadaga*, na cultura bororo um nominador, um tipo de padrinho, é muito aguardado, pois será este quem lhe porá um nome ou os vários nomes pertencentes ao patrimônio onomástico do clã da mãe. O *uiadaga*, o “pai do nome”, segundo Adugoenau (2018), pode ser qualquer pessoa de ambos os sexos pertencente ou

não à família da criança. A exigência que se faz ao “pai do nome” é que ele tenha conhecimento do repertório de nomes pessoais do clã do bebê. Adugoenau (2018) ainda esclarece que o *uiadaga* tem prioridade na escolha de um nome, mas jamais poderá criar um nome, pois este já existe na memória, nos cantos dos chefes de cada clã. Qualquer integrante da família pode “dar” um nome para a criança, pois um bebê Bororo pode ter não somente um nome, mas vários, entretanto um nome jamais poderá ser criado, exceto se originar do plano sociocósmico (ADUGOENAU, 2018). Para o Bororo, o sociocósmico interfere positiva e negativamente na vida da pessoa.

Aos Bororo, um nome ou os nomes recebidos durante a cerimônia de *Boe Eiedodu* e que são oriundos de seu patrimônio onomástico são fluidos ou substituíveis ou, ainda, a base para a incorporação de outros nomes. Acerca dessa fluidez dos nomes, Adugoenau (2018, p. 06) explica:

[...] durante a vida de um Bororo, mesmo que este tenha recebido o seu primeiro ou seus primeiros nomes, numa cerimônia *Boe Eiedodu*, o mesmo ainda poderá receber outros nomes no decorrer de sua caminhada. Os nomes recebidos podem ser trocados ou receber mais elementos caracterizantes de seu clã. O Bororo, se em vida tiver feito alguma coisa digna de ser homenageada, poderá ser convertido em símbolo e incorporado ao seu nome. Por exemplo, se o boe matou uma onça muito temida ou se ele tiver caçado uma caça bem apreciada pela família, esse feito poderá se tornar parte de seu nome.

A fluidez de um nome clânico, nesse caso, se dá pelo fato de que o mesmo pode ser substituído ou ampliado por outro ou por mais elementos simbólicos os quais o Bororo adquiriu ou construiu no dia-a-dia – outra maneira de isso ocorrer é quando um membro de um determinado clã precisar deixar o seu clã para completar a vacância de algum clã no círculo ao redor do pátio do *baíto*. Segundo Adugoenau (2018), caso não haja mais um representante do clã que esteja em baixa contingencial uma pessoa de outro clã, sendo este do mesmo lado, *Ecerae* ou *Tugarege*, deverá “preencher” essa vaga e, com isso, “herdará” todos os enfeites, pinturas, plumas e também nomes desse clã, esse “protocolo” é fator de manutenção dos clãs bororo.

Acerca do *Boe Eiedodu*, apresentamos a seguir um pouco das impressões que obtivemos desse ritual, quando estivemos na aldeia Tadarimana, a convite de uma família bororo, para acompanhar a “doação” do nome a um de seus “afilhados”. Trata-se de uma moça já adulta não indígena que foi recebida pela família do clã *Apiborege*.

A cerimônia, a despeito de ter sido realizada para e com uma pessoa adulta, conservou muito seus protocolos ritualísticos, supracitados.

4.3.1. Impressões sobre o *Boe Eiedodu*, o ritual de nomeação do povo Bororo

Em maio de 2016, a convite de um casal do clã *Apiborege* (mestres do *Acuri*), participamos do ritual *Boe Eiedodu* da “afilhada” do casal, uma moça já adulta. Neste dia, ainda pela manhã, sob a luz dos primeiros raios de sol, os parentes do casal nos receberam como seus convidados para prestigiar os três dias do evento, a fim de sermos testemunhas do ritual.

Ainda pela manhã, a *Aroe Etuje* (mãe das almas), mãe que tem filhos mortos e que, por sistema de reciprocidade, decide “adotar” uma pessoa de outro clã ou metade oposta do seu lado do círculo, em companhia das demais mulheres do seu clã, se reúnem no interior de casa para selecionar a matéria prima que comporia os enfeites que adornarão o corpo da pessoa nominada, desde a cabeça até as pernas, para a cerimônia. Os itens eram penas de araras, gavião, pato, galinha, correspondentes ao totem do clã, bem como alguns cordões trançados e tingidos com as cores também do clã.

A confecção dos adornos era minuciosamente acompanhada por uma anciã do grupo que observava cada ação executada pelas mais jovens, levando em consideração os detalhes e marcas que identificasse o clã da família nominadora. Percebemos que, em certos momentos, quando os enfeites não condiziam com as regras do clã, a anciã interferia apontando e explicando onde deveria melhorar ou o que deveria ser feito para não descaracterizar o patrimônio clânico. Nenhum detalhe passava despercebidamente dos olhos atentos dessa anciã Bororo.

A confecção dos enfeites durou quase o dia todo, pois foram confeccionados o *kiogoaro* (buquê de penas coloridas de diferentes tamanhos que será pendurado na cabeça da pessoa), o *boe etao bu* (conjunto de enfeites de cabeça), composto de três peças distintas, sendo a primeira o *aobaru kejewu* (peça recoberta de penas, que cobre a parte posterior da cabeça), dois *jipa kejewu* faixas cobertas de penas coloridas, que cobrem as partes laterais da cabeça) e o *kudu kejewu* (faixa recoberta de pena, que cobre a testa).

Antes de adornarem a pessoa com os enfeites clânicos, outras mulheres se encarregaram de preparar o *kidoguru* (tipo de creme), à base de *nonogo* (urucum) e

resina/óleo da árvore Para-tudo, que será espalhado no rosto, braços e pernas da pessoa a ser nominada, atribuindo a ela um aspecto mais natural de *boe*, isto é, gente e pessoa índia.

No caso de a pessoa a receber o nome ser uma criança, o *nonogo* será passado por quase todo o corpo e, em seguida, receberá uma cobertura de penugem de pato, restando apenas o rosto e a cabeça a mostra para que neles sejam colocados os adornos de penas de arara (*parico*), tiaras emblemáticas e o desenho representativo ao clã que passará a pertencer (CRUZ, 1939).

Uma vez o corpo da pessoa ter sido coberto pelo *kidoguru*, a mesma será adornada com todos os enfeites clânicos confeccionados pelas mulheres e sob os olhos clínicos da anciã. Ademais, a pessoa a ser nominada terá o seu rosto identificado pela *je jiwu*, ou seja, pintura facial própria do seu.

Esses preparativos, que geralmente duram praticamente o curso de um dia, são acompanhados de muita festa e os participantes são entretidos ao som de muitas conversas, risadas, músicas e sucessivas rodadas do chá de erva mate, popularmente conhecido como tereré. A refeição é feita para todos os presentes e precisa ser uma comida forte a base de carne, mandioca e arroz. A pessoa a ser nominada terá que dormir com o corpo ungido pelo *kidoguru*, pois, logo pela manhã, bem cedo, antes do raiar do sol, ela e a família terão de estar acordados para a cerimônia.

Logo de manhã, um ancião do clã se encarrega de convocar todos os membros da família a comparecerem em frente da casa clânica para poderem ouvir um tipo de discurso proferido pelo *uiadaga*. Segundo Adugoenau (2018), esse “discurso” é uma sequência de frases fixas que se diferenciam de um discurso para o outro quando os nomes do clã da criança são proferidos, tanto pelo nominador quanto pelos parentes da criança. Nessa ocasião, os nomes são exaltados audivelmente para que os espíritos heróis se apresentem no contexto da cerimônia e, assim, elejam e/ou aprovem o nome ou nomes da pessoa a ser nominada (ADUGOENAU, 2018).

Iniciado a cerimônia, o *uiadaga*, “pai do nome”, agradece a todos manifestando assim sua alegria de tê-los presentes no referido ritual de nomeação do afilhado ou da afilhada. Após seus agradecimentos, o “pai do nome” inicia um aparente monólogo, que na realidade é um diálogo com os espíritos dos antepassados do clã, em que discorre sobre os nomes pessoais do patrimônio clânico da família de quem será nominado, até que os espíritos se manifestem sobre o nome mais apropriado.

Encerrado esse momento, a família toda se dirige, desde a casa da *aroe etoje*, passando por todas as casas pertencentes ao seu clã, até o centro da aldeia, onde se localiza o *baito* (casa dos homens), para darem início ao ritual público. Essa caminhada tem por objetivo apresentar o(a) mais novo(a) integrante do clã a toda a aldeia que já se concentra na parte central à espera da cerimônia pública. Os Bororo têm um apreço muito especial pelo ritual *Boe Eiedodu* porque, através dele, há um fortalecimento do ciclo de continuidade da tradição clânica.

Uma vez no centro da aldeia, a família dará repetidas voltas pela extensão do pátio, cantando ritos pertencentes ao clã da família. As vozes femininas se destacam entre as vozes masculinas, por serem as mulheres os protagonistas desse evento. Neste momento, o local está sendo tomado pelos demais moradores da aldeia que participam indiretamente dos festejos daquela família, gritando palavras de acordo. Encerrada essa etapa, já no final do dia, com o sol quase totalmente posto, a família se desloca para suas moradias e combinam que, na manhã seguinte, ainda de madrugada, retomar-se-á o ritual.

Na manhã seguinte, antes mesmo de os primeiros raios solares, toda a família é chamada a retornar para o pátio e lá retomar a cerimônia de nomeação. Neste momento, quase toda a aldeia está presente no pátio aguardando o clímax do *Boe Eiedodu*, pois será o momento em que o nome será proferido em definitivo, significando que os espíritos elegeram o nome da pessoa a ser nominada.

Na ocasião, o *uiadaga* tem a cabeça enfeitada com o *parico* (grande diadema de penas, usado principalmente nas cerimônias mais solenes), enquanto agita os dois *baporogu* (maracá ou chocalho feito de cabaça) e canta o *boe ekerioia* (canto próprio do clã da família nominadora). Está presente, ao lado da pessoa a receber o nome, a sua *aroe etoje* (mãe das almas) com quem terá os laços parentais e de reciprocidade perpetuados até o fim da vida terrenal e, após, na vida espiritual (ADUGOENAL, 2018).

Cumprido essa etapa, o *uiadaga* vai para o centro da aldeia e inicia uma dança, com movimentos de abrir e fechar os braços, os mesmos movimentos de bater das asas de um pássaro, e com a *ika* ou *pana* (instrumentos de sopro, tipo flauta) emite sons quase surdos repetidas vezes até se aproximar da pessoa a receber o nome. Este momento é regrado apenas de sons emitidos com a própria flauta ou mesmo com a

boca, além dos movimentos de abrir e fechar dos braços, sem nenhum tipo de fala ou discurso.

Finalmente, o momento mais aguardado, é quando o *uiadaga* se aproxima da pessoa que vai receber o nome e segura seus braços içando-os para o alto, proferindo algumas vezes seu(s) nome(s) pessoal clânico num ato ilocutório de declaração e afirmação do nome atribuído (ARMENGAUD, 2006 *apud* MIRANDA, 2018).

O nome a ser preferido será incluído dentro do discurso, que o *uiadaga* já conhece, pois, segundo Adugoenau (2018), é um enunciado fixo. Trascrevemos a seguir um exemplo de um “discurso” desses, encontrado em Ochoa (2010, pág. 77):

*---Tawiapagado mato irapega ie roguji! Irapega jire tagagore
*** ino!*

---Escutem cá, o nome do meu afilhado. Vocês vão chamar o meu afilhado de ***!

*Tawiapagado mato irapega ie roguji! Irapega jire tagagore
*** ino.*

Escutem cá, o nome do meu afilhado. Vocês vão chamar o meu afilhado de ***.

*Awu taerubodare, tagare *** orobugu, orobugu!*

Este é filho de vosso primo ou vosso pai ***.

*Awu taerubodare, tagaredo *** orobugu, orobugu.
Uuuuuuuuu!*

Este é filho de vossa prima ou vossa mãe ***. U!
(prolongado)”.

Uma vez atribuído o nome à pessoa, se a mesma for criança, terá seu lábio inferior perfurado pela *baragara* (perfurador labial), tipicamente enfeitado com as cores e plumas particulares ao clã da mãe e condizentes à posição social da família. Durante essa etapa de perfuração do lábio mais cânticos são entoados. Há uma crença que diz que quanto mais duradouros forem os cânticos de repetição do nome recebido mais anos de vida terá o Bororo (CRUZ, 1939).

4.3.2. A figura dos anciãos e sua importância no *Boe Eiedodu*

Na cultura bororo, um *Ie* é carregado de elementos que designam práticas sociais particulares de um determinado clã, igualmente seus elementos simbólicos, como certos enfeites, pinturas etc, por isso a nomeação deve partir de alguém muito experiente, um ancião, por exemplo, que detenha todo esse patrimônio cultural. Acerca disso, citamos

alguns relatos, enumerados e em itálico, acerca da importância da figura anciã no ato de nomear:

- (1) *Que esse nome aí é pra nós mesmo. Esse nome é pra aroredo mesmo... vem de história também. Tudo esse nome que pessoal dá, esse daí é muito história, por isso que ele sabe pra dá nome pra criança. Ele sabe. Padrinho que dá, sabe. (M. Ar)*
- (2) *Padrinho que escolhe, mas já morreu... Ele era um pajé lá de Gomes Carneiro. Ele é bem velhinho. Ele sempre dá nome pra nós, ele entende mais, né?! Então ele sabe. (M. K1)*

Segundo Adugoenau, a cultura Bororo é forte quando se têm anciãos e anciãs vivos, pois, do contrário, ela morre. A morte, aqui, tem a ver com a ausência de pessoas que praticam a cultura, no tocante ao ato de nomear com nomes bororo, se não há mais pessoas que vivem a cultura, o ato deixa de ser praticado e passa para o plano do esquecimento.

As pessoas mais velhas foram identificadas, em praticamente todas as entrevistas, como referências no processo de nomeação das crianças, referendando que tal prerrogativa é de poucos e que se tais pessoas virem a faltar o ritual pode vir a ser deixado de praticar. Grande parte desses sujeitos atribuidores de nomes, os *uiadaga*, são conhecedores da cultura por terem convivido com capitães da cultura. Atualmente, com a ajuda das Enciclopédias Bororo, produzidas por pesquisadores religiosos, conhecer a cultura tornou-se mais acessível, porém o interesse ainda é pequeno por parte dos mais novos.

4.4. Distribuição dos Nomes Pessoais Bororo

A seguir, apresentamos dois quadros dos nomes pessoais masculinos (*imedu ie*) e femininos (*aredu ie*), associados às duas metades *Tugarege* e *Ecere*. Os nomes pessoais foram cotejados conforme a grafia registrada no livro de registro fornecido pela CASAI, bem como da maneira como pudemos transcrever a partir das narrativas prestadas pelos colaboradores. A fim de prestarmos um maior rigor aos registros onomásticos obtidos, recebemos a colaboração de Félix Rondon Adugoenau na conferência da escrita.

É importante salientarmos também que alguns nomes parecem estar repetidos, mas, na realidade, eles se diferem por detalhes que vão do uso para a pessoa feminino com o emprego do sufixo *-do*, que será melhor explicado no item 4.6.1.

Quadro 2: Nomes Pessoais Masculinos (*Imedu Ie*)

<u>Metade Tugarege</u>		<u>Metade Ecerae</u>	
Nome bororo	Significado	Nome bororo	Significado
<i>Jokureacereu</i>	Lágrimas escurecidas (que são os riscos de penas na cara das araras)	<i>Jakomea</i>	Espírito Jakomea
<i>Kugoequiri</i>	Penugem do kugo (grande coruja)	<i>Oikare</i>	Mestre do arco do socó
<i>Kiogo</i>	Pássaro	<i>Tugomakuda</i>	Flecha ofertada
<i>Jarudo Ekureu</i>	Mandi amarelo	<i>Toroekureu</i>	Tanga de broto de palmeira amarelo
<i>Adugo Kurireu</i>	Grande jaguar	<i>Okudau</i>	Roupa do socó (o que fica debaixo, forrando pele de felino)
<i>Naburiguire</i>	Penugem de arara vermelha	<i>Baigare</i>	Mestre do arco
<i>Tudugaregue Nabureru</i>	Seu próprio guerreiro/ Fulgor de arara vermelha	<i>Toroa</i>	Falcão
<i>Cibaikare</i>	Mestre dos arcos de Cibae (tipo de arara vermelha)	<i>Maukuri</i>	Garça
<i>Nabure Eimejera</i>	Grande chefe das araras vermelhas	<i>Karauoe Ekudu</i>	Grito das anhumas
<i>Naburerugu</i>	Fulgor de arara vermelha	<i>Iturare Ekureu</i>	Mestre da mata amarela
<i>Butore</i>	Pedra de ritual	<i>Karao</i>	Anhuma
<i>Tugoe Etuwo</i>	Pai das flechas ou Pai das taquaras de fazer flechas	<i>Torokiga</i>	Prego de tanga
<i>Karaodo</i>	Anhuma	<i>Batagaje Care</i>	Arco de Batagaje (espécie de pássaro)
<i>Kikurireu</i>	Grande anta	<i>Borobó Batagaje Care</i>	Caramujo e Mestre do Arco de Batagaje (espécie de pássaro)
<i>Pawe Eceba</i>	Matador de Pawe (variedade de pequeno peixe)	<i>Kuduropa</i>	Local da arara azul
<i>Bakoroiwabe</i>	Corações de Bakororo (Maracás)	<i>Kiedugo</i>	Pintas da anta
<i>Ikuire Hó</i>	Eu tenho o colar do socó.	<i>Bapo Cereu</i>	Coração escurecido (maracá/chocalho)
<i>Bokodore</i>	Tatu canastra	<i>Marido Enau</i>	Tranças de marido

			(Roda cilíndrico ritual)
<i>Mamori Ekureu</i>	Mamori amarelo (tipo de gafanhoto grande)	<i>Orokudurew</i>	Choro de filhote macho
<i>Marido Kurireu</i>	Grande marido (“roda” ritual)	<i>Adugo Oro Kugarureu</i>	Filhote vermelho de jaguar
<i>Kogue Eiga</i>	Arco dos dourados (peixe)	<i>Adugo Kurireu</i>	Grande jaguar
<i>Cibaikare</i>	Mestre dos arcos de Cibae (tipo de arara vermelha)	<i>Jakomea Kurireu</i>	Grande Jakomea (espírito, grande não pelo tamanho, mas de grande poder)
<i>Toro Ekureu</i>	Tanga amarela	<i>Jakomea Toro</i>	Tanga (de folha de palmeira) de Joware (espírito)
<i>Ika Makuda</i>	Arco ofertado	<i>Aroceba Ikare</i>	Mestre do arco da Harpia (águia brasileira)

Quadro 3: Nomes Pessoais Femininos (*Aredu Ie*)

<u>Metade Tugarege</u>		<u>Metade Ecerae</u>	
Nome bororo	Significado	Nome bororo	Significado
<i>Tubore Ecebado</i>	Matadora de lambaris	<i>Tudugaregue</i>	Seu próprio guerreiro
<i>Kaidaga Ekureudo</i>	Acumã amarela (variedade de palmeira utilizado nos rituais)	<i>Koguerugu</i>	Fulgor do dourado
<i>Tugo</i>	Taquarinha de fazer flecha	<i>Kiga Kodo Kodo</i>	Prego de pena e chifre serelepe (são dois nomes distintos)
<i>Marido Toguiwdo</i>	A que fica na frente do Marido (cilindro ritual)	<i>Kiga</i>	Prego de pena
<i>Kuiadeworo</i>	Palha da espiga dos Milhos (variedade)	<i>Borobó</i>	Caramujo
<i>Butorekia</i>	Chiado da pedra ritual	<i>Kiogodaredo</i>	Mestra do pássaro
<i>Meririkaredo</i>	Mestra do arco de metal	<i>Bakorokurireudo</i>	Grande Bakororo fêmea
<i>Auararegue Ecebado</i>	Matadora de viajantes	<i>Kuduropado</i>	Local da arara azul
<i>Kuruguguardo</i>	Tipo de gavião fêmea	<i>Boroibe</i>	Pavoazinha
<i>Varinogo</i>	Andorinha	<i>Torobataru</i>	Palavra de Tanga
<i>Koguerugu</i>	Fulgor do dourado	<i>BapoKiago</i>	Chiado de coração (quando os maracás/chocalhos são utilizados em círculo na horizontal)
<i>Kiogoaro</i>	Pena retriz de pássaro	<i>Jure</i>	Anaconda
<i>Kido</i>	Periquito	<i>Meritororeudo</i>	Tanga de Meri (espírito)

<i>Atugoreudo</i>	A pintada/A desenhada	<i>Adugo Enaudo</i>	Manchas (das pinturas) de jaguar
<i>Tubore Ecebado</i>	A Matadora de lambari	<i>Jakomea Ekureudo</i>	Grande mestre da mata amarela
<i>Apiue Ecebado</i>	A matadora de Apuie (variedade delambari)	<i>Bororo Kurireudo</i>	Grande bororo (local onde acontecem os rituais boe)
<i>Ipare Pagudago</i>	A assustadora de rapazes	<i>Nonogoaredo</i>	Urucum fêmea
<i>Kugaribo Ekureudo</i>	Rio da praia amarelo	<i>Toro Ekureudo</i>	Tanga amarela
<i>Aroe Reia</i>	Local das Almas Correrem	<i>Orokudurewdo</i>	Choro do filhote fêmea
<i>Karauoe Ekudu</i>	Grito dos Karaoe (Anhumas)	<i>Cerae Etije</i>	A mãe dos fracos
<i>Boroia Jaredo</i>	A semelhante ao sol		

4.5. Possíveis Classificações para os Nomes Pessoais Bororo

A palavra *Ie*, que na língua bororo designa o que chamamos de nome próprio ou pessoal, designa não só seres animados, como os seres humanos, mas todas as “coisas” do mundo, como: animais, vegetais, objetos etc. Ao que nos parece, para os Bororo, ter um *Ie* significa mais do que simplesmente ter uma identificação nominal, mas um significado de existência, ou seja, ocupar um espaço no plano físico.

O *Ie* que um Bororo recebe é uma marca e ao mesmo tempo o particulariza, fala de sua origem, referindo-se ao início da existência de um indivíduo. Diríamos que a primeira referência nominativa que um bebê Bororo recebe, o conjunto de nomes, é uma fonte de história individual, sua partida, seu começo. O indivíduo jamais perderá esse nome e se recordará para sempre dele, mesmo que deixe de usá-lo.

A cultura bororo é bastante rica em elementos simbólicos que juntos ao elemento homem formam um amálgama complexo chamado Bororo. Tanto a vida como a morte são concebidas por esses elementos como um começo, no plano terreno, e um recomeço, no espiritual. Daí dizer que o nome pessoal dado ao Bororo é mais do que um simples atributo social, é também um “devenir”³³ ao estado de pessoa, gente, *boe*.

Nesse sentido, apresentaremos classificações possíveis para os nomes pessoais que obtivemos a partir das narrativas coletadas. Trata-se de um modelo classificativo

³³ Verbo francês que pode ser traduzido para o português como “se tornar”.

que escolhemos para catalogar os nomes e classificá-los a partir de uma característica peculiar que eles detêm.

Acerca do valor que um nome pessoal carrega especialmente quando é dado na fase recém-nascida, Adugoenau (2018) comenta, com pesar, que muitos Bororo só a partir da fase adulta e que têm passado pelo ritual de nomeação e isso só tem causado estranhamento, principalmente, entre aqueles que detêm os conhecimentos milenares da filosofia *boe*.

4.5.1. Nomes pessoais clânicos

Nomes pessoais clânicos são aqueles cuja concepção tem larga ou estreita relação com o totem do clã/família ou com objetos criados pelos integrantes do clã e, com o passar do tempo, foram incorporados ao seu patrimônio cultural.

Muitos nomes citados nas narrativas se encaixam bem nessa classificação. Segundo relatos, há na concepção do nome pessoal bororo estrita relação entre nominado, clã a qual pertence e o totem que esse clã observa. São nomes que, assim como os clãs e os totens, estão associados à fauna e a flora, e mesmo a alguns objetos utilizados por eles nos importantes rituais bororo.

A despeito de essa prática estar um pouco em declínio por causa da forte influência da cultura não índia, a devastação das matas, cerrados e pantanais, a extinção da caça, a depauperação e poluição dos rios, e o limitadíssimo cenário que restou para os Bororos em suas pequenas reservas de terra, eles ainda se preocupam com a relação que o nome deve ter com a cultura.

Exemplos:

- (3) *É Butore Kurireu. É, ele é quando a gente mata aquele capivara. Eles falaram que era capivara. Aí faz aquele tipo um chocalho, vai furando as unhas e vai pregando assim numa corda assim. Aí quando a gente sacode ele, ele fica parecendo um chocalho. Amarra na perna, aqui assim, ou no pé para poder fazer cultura. (M. ICI)*
- (4) *Ela chama Cerae Enogwaco. Porque não tinha nome pra ela, ela pôs mesmo nome. Separado Cerae Enogwaco... É um enfeite, uma pintura ao redor da boca. Só faz no funeral. (M. BJ)*
- (5) *Roia Abare... esse aí que pessoal canta esse canto. Do funeral, de alegria, assim. (M. Ar)*

Tabela 4: Nomes Pessoais de Ordem Clânica

Nome pessoal	Tradução livre	Clã
<i>Butore Kurireu</i>	Chocalho de unha de capivara	<i>Iwagudu-doge Coreuge</i>
<i>Cerae Enogwaco</i>	Pintura clânica ao redor da boca	<i>Baadojeba</i>
<i>Roia Abare</i>	Canto misterioso do funeral	<i>Aroroe</i>

4.5.1.1. Doação e empréstimo de nomes clânicos

Uma prática que vem sendo adotada entre os Bororo, mas que não faz parte de sua cultura, é, quando há ausência de representantes de clãs, fazer a doação de nomes clânicos de padrinhos para afilhados (VIERTLER, 1978), com a finalidade de manter representantes dentro da circunferência do pátio da aldeia, lugar onde ocorrem os rituais bororo. Nesse caso, o receptor do nome recebe não apenas um, mas também vários nomes, cada qual com seu significado e prerrogativas extraídos do universo totêmico de cada clã.

Exemplo

- (6) *Como eu chamo Joaquim Toroa. Depois desse daí vem Toroa Egiri. E depois vem Kuruguga Uweiga. Tudo é meu nome. Aí depois vem Iegai Kudawo. Tudo esse daí é nome de apiborege. [Tem mais nome?] Tem mais, mas só que eu não alembro desse resto aí. Eu só alembro do meu tudinho... Eu sou de três clãs. Se falta alguma pessoa dessa raça aí, mas eu tenho direito de fazer. (H. BJ)*

Acerca desse assunto, Viertler (1978, p. 63) continua:

O recrutamento dos representantes dos títulos Borôros não coincidem necessariamente com mecanismos de transmissão matrilinear ou patrilinear, já que pode haver rearranjos do contingente demográfico dentro de cada metade visando manter a representação de todos os títulos em termos de política de “não perder nomes. Deste modo, irmãos de sangue (de mesma origem, de mesmo pai e de mesma mãe) podem pertencer a títulos diversos e por vezes a títulos de clãs diversos a ponto de diminuir bastante o significado social de sua origem comum em termos do modelo de descendência uni ou bilinear.

Finalizando, a autora ainda aprofunda a seara, quando traz à baila a importância que cada clã tem para a manutenção da circularidade arquitetônica que a comunidade

precisa assegurar, pois este formato tem profunda relação com o ser Bororo, bem como com a sua razão de existir:

As genealogias entre nomes e títulos não implicam, como entre nós, na ideia de “linearidade”, construção de nossa cultura. Na concepção Borôro tal ideia deve ser substituída pela noção de “circularidade”, já que a política de “não perder nomes” visa, por meio de adoções, transferências e substituições, manter intacto o círculo dos títulos que configuram o modelo da aldeia, cada um com um mínimo de representantes em cada aldeia, tal como foi no passado e o será no futuro, requisito da eternidade dos grandes heróis. 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... pelas táticas de guerra... e regras de hospitalidade..., 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)

Um fato bastante comum, hoje, nas comunidades bororo é a doação de nome às pessoas que não são índias, que por terem contraído matrimônio com algum Bororo passa a ter o nome clânico por pertença, ou mesmo por adoção, isso, geralmente, ocorre quando há afinidade entre os indígenas e a pessoa, construída em decorrência de longos períodos de convívio.

4.5.2. Nomes pessoais técnicos³⁴

No tocante aos nomes pessoais oriundos de objetos e coisas, os quais classificamos como técnicos, estes estão diretamente associados ao estoque de objetos produzidos culturalmente ou àqueles que já existiam na natureza. São objetos passíveis de terem seus nomes empregados na concepção de um nome de pessoa:

- o chocalho, que se emprega nas cerimônias fúnebres ou de nomeação;
- enfeite de cabelo, geralmente adornado com pena e que se usa no dia a dia pelas meninas;
- a pintura clânica, que em geral diferencia as pessoas e seu pertencimento clânico;
- a saia de palha, utilizada por homens e mulheres na cerimônia de funeral;

³⁴ Segundo Binford (1962, p. 18), são nomes oriundos de artefatos usados diretamente para se lidar com o ambiente físico e que foram confeccionados para atender determinada necessidade social.

- o cordãozinho para os braços, pernas e cabeça, onde são afixados penas ou adornos que distingue clãs;
- a flauta, instrumento musical empregado nos funerais e cerimonia de nominação;
- a cabacinha, nesse se referindo àquela utilizada no funeral, onde se “sopra” a alma do falecido, antes de entregar à família.

Exemplos

- (7) *...Kiegodo Cereu... É um enfeite da gente que usa enfiado assim, garfo. Como alfinete de pena de arara. (M. IC2)*
- (8) *...Bapo Cereu. Ele chacoalha. Cê viu aquele que Raimundo tá chacoalhando com cantor quando tocava aquele chocalho... É aquele. (M. IC1)*
- (9) *Ika Kaworo, aquele negócio que a gente sopra nele. Bem... ele fica bem... Que sopra. É uma flauta azul. (H. K)*

Tabela 5: Nomes Pessoais de Ordem Tecnômica

Nome pessoal	Tradução livre	Clã
<i>Kiegodo Cereu</i>	Enfeite de pena para prender cabelo	<i>Iwagudu-doge Coreuge</i>
<i>Bapo Cereu</i>	Pequeno chocalho de tocar no funeral	<i>Iwagudu-doge Coreuge</i>
<i>Ika Kaworo</i>	Flauta de cor azul	<i>Ki</i>

4.5.3. Nomes pessoais versus elementos animados e inanimados da natureza

Há nessa classe nomes que se referem a coisas que o homem não pode criar e nem manipular, mas que tem íntima ligação com a cosmologia bororo, por estarem associados a sua cultura, são eles: a água, o sol, a estrela e o fogo.

Exemplos:

- (10) *Nome bororo é Aiepa... É estrela que... vem da história (M. IC2)*
- (11) *Kojibo Etuje... ela ela... é também... têm água também, o rio chama kujibo paru (M. IC1)*
- (12) *O nome dele bororo é Joru... Joru é fogo, é fogo. (H. K)*
- (13) *Nome dele é Jarudo Ekureu, é um peixe... Não, é mandi. Peixe mandi (M. IK1)*
- (14) *Aceli é Koge Noa Taboudo. É um peixe também. Parece que é pintado... parece que é dourado, não sei, não. Ahan, é dourado, mesmo. (M. IK2)*

(15) *Adugo Oro Kujagureudo...É fiote de onça. (H. BJ)*

Tabela 6: Nomes Pessoais de Ordem Cosmológica

Nome pessoal	Tradução livre	Clã
<i>Aiepa</i>	Estrela secreta	<i>Iwagudu-doge Coreuge</i>
<i>Kojibo Etuje</i>	Passarinho que vive na beira do rio Coxipó	<i>Iwagudu-doge Coreuge</i>
<i>Joru</i>	A fogueira ardente	<i>Kie</i>
<i>Jarudo Ekureu</i>	Pequeno bagre de cor dourada	<i>Iwagudu-doge Kujagureuge</i>
<i>Koge Noa Taboudo</i>	Peixe pintado de grandes barbatanas lambedor	<i>Iwagudu-doge Kujagureuge</i>
<i>Adugo Oro Kujagureudo</i>	Filhote vermelho de onça pintada	<i>Baadojeba</i>

Ainda nesse grupo de nomes oriundos de objetos, incluímos aqueles que não foram criados pelo homem, mas que servem de matéria-prima para alguns objetos empregados na vida cotidiana bororo, os quais advêm da flora do cerrado. Apesar de a atual escassez de matéria-prima, consequência da redução das espécies naturais do seu *habitat* e da incontrolável depredação da fauna e flora, proporcionada por fazendeiros, com seus inúmeros pastos para a pecuária e queimadas indiscriminadas (AGUILERA, 2001), os Bororo ainda enriquecem seus nomes pessoais com ela.

Nesse grupo estão: a flor do Para-tudo, árvore típica do cerrado, de cuja casca se produz remédio para muitas doenças; palmeirinha do cerrado, de cujo broto se faz cordão; a bananeira brava, cujas folhas e flores servem para ornamento; a palha de buriti, empregada na confecção de artesanato em geral e casas.

Exemplos

- (16) *É Marido Kurireu... Ele é comum mesmo, só que ela é importante assim, porque dela a gente faz... aí dela a gente faz... dela a gente faz casa, dela a gente faz artesanato...faz várias coisas dele. (M. IC2)*
- (17) *É Paulo Kuogo I Tou... É planta. Paratudo... Eu acho que é assim, o que vem de árvore... Tem flor bem amarela assim, no meio da mata. (H. BJ)*
- (18) *... é Kaidagaredo. Ele é palmeirinha do cerrado... kaidaga faz kaidaga... Só faz enfeite de funeral. Do brotinho dele. Palhinha dele é bem fininha. De babaçu. (M. BJ)*
- (19) *Toro Ekureu. É porque aquele palha amarelinha. É mesma coisa deste... mas só que é bem amarelinha, novinha ainda... tem dele que é aquele folha azul. Tem dele brotinho bem amarelinho. Aí a gente faz este abanador. (M. BJ)*

Tabela 7: Nomes Pessoais da Ordem dos Elementos Inanimados

Nome pessoal	Tradução livre	Clã
<i>Marido Kurireu</i>	Grande roda de folhas de buriti	<i>Iwagudu-doge coreuge</i>
<i>Kuogo I Tou</i>	A flor da árvore paratudo	<i>Baadojeba</i>
<i>Kaidagaredo</i>	Palha nova da palmeira do cerrado	<i>Baadojeba</i>
<i>Toro Ekureu</i>	Broto novo de babaçu de cor amarela	<i>Baadojeba</i>

No grupo dos animais, elementos animados, destacam-se aqueles que enriquecem a fauna do cerrado mato-grossense, como: a arara, o gavião, o periquito, o jaó, o lobo guará, o tatu, o lobinho, a onça pintada e parda, a jaguatirica, a anta etc. Nesse mesmo grupo, incluímos a galinha, animal doméstico muito presente nas comunidades bororo.

Exemplos

- (20) *Uhum, meu nome é... Jeriginha. Uhum... É um bichinho que chama assim. Algum bichinho... Eu acho que foi padrinho. Acho que já faleceu... Não tem história (M. IC1)*
- (21) *Toroa...É passarinho. É um, é um gavião... Esse nome aí eu não me lembro... Vem, vem. Bom, história eu também não sei, né. Vem de bakaru esse daí. Eu não me lembro não. (H. A)*
- (22) *Nome é... Araro Kurireudo... é o peixinho, esse peixinho que chama piraputanga... Tem história dele, mas também eu não peguei, mas eles fala que esse peixe é nosso iedaga-mage, eles da nossa clã esse daí... (M. IC1)*
- (23) *Nabure Eimejera. É arara vermelha. (M. Ar)*
- (24) *Meu nome bororo é Toreboudo... É um peixe... ele anda quebrando pedra pra pegar a comidinha dele... (M. P1)*

Tabela 8: Nomes Pessoais da Ordem dos Seres Animados

Nome pessoal	Tradução livre	Clã
<i>Jeriginha</i>	Tatu bolinha	<i>Iwagudu-doge Courege</i>
<i>Toroa</i>	Gavião do cerrado	<i>Apiborege</i>
<i>Araro Kurireudo</i>	A grande piraputanga	<i>Iwagudu-doge coreuge</i>
<i>Nabure Eimejera</i>	Chefe supremo das araras vermelhas	<i>Aroroe</i>
<i>Toreboudo</i>	Pequeno peixe que come pedra	<i>Paiwoe</i>

4.6. Estrutura Linguística e Semântica dos Nomes Pessoais Bororo

Na constituição dos nomes pessoais bororo percebemos que, na maior parte deles, o campo semântico está para elementos referentes ao universo natural da fauna e flora, que designam parte ou partes de um todo, tanto de animais como de plantas. Ademais, são presentes, também, elementos pertencentes ao universo rito-cerimonial, como o ritual do funeral e a cerimônia de nomeação e os de uso geral em atividades cotidianas, como pesca e caça (OCHOA, 2010).

A despeito de o número de palavras envolvidas na composição dos nomes e ao significado que remetem, apresentamos as que são constituídas de um ou dois elementos definidores de propriedades semânticas que designam seres ou entidades, pela propriedade morfológica de apresentar e determinar flexão de gênero. São exemplos disso, os nomes pessoais compostos apenas pela categoria lexical (NOME) que designam animal ou planta (1), ou (NOME + DETERMINANTE/MODIFICADOR) também designadores de animais, plantas e coisas (2):

(1) Animais ou Plantas

<i>Kiogo</i>	Pássaro
<i>Toroa</i>	Falcão
<i>Maukuri</i>	Garça
<i>Karao</i>	Anhuma
<i>Bokodore</i>	Tatu-canastra
<i>Bororbó</i>	Caramujo
<i>Boroibe</i>	Pavão
<i>Varinogo</i>	Andorinha
<i>Kido</i>	Periquito
<i>Jure</i>	Anaconda
<i>Tugo</i>	Taquara

(2) Animais, Plantas ou Coisas

<i>Kugoeguiri</i>	Penugem (de) coruja
<i>Naburiguire</i>	Penugem (de) arara
<i>Okudau</i>	Roupa (do) socó

<i>Toroekureu</i>	Tanga (de) broto de palmeira
<i>Togokiga</i>	Prego (da) tanga
<i>Kiedugo</i>	Pintas (da) anta
<i>Marido Enau</i>	Tranças (do) marido
<i>Jakomea Toro</i>	Tanga (de) Joware
<i>Kiga Kodo Kodo</i>	Prego (de) pena/Chifre serelepe
<i>Torobataru</i>	Palavra (de) tanga
<i>Kiogo Aro</i>	Pena retriz (de) pássaro
<i>Tudugaregue Nabureu</i>	Fulgor (da) arara
<i>Kogue Eiga</i>	Arco (dos) dourados
<i>Tugoe Etuwo</i>	Pai (das) taquaras de fazer flechas
<i>Borobó Batagaje Care</i>	Caramujo/Arco (de) Batagaje
<i>Kuiadeworo</i>	Folha (dos) milhos
<i>Adugo Enaudo</i>	Manchas (de) jaguar
<i>Meritororeudo</i>	Tanga (de) Meri
<i>Kuduropado</i>	Local (da) arara azul

Em (1) e (2), os nomes coletados designam elementos da fauna ou da flora do cerrado e das matas onde os Bororo habitam.

Há, ainda, nomes que se referem aos elementos da cultura material utilizados, especialmente, nas cerimônias fúnebres e de atribuição do nome pessoal (3). Em geral, os nomes dessa natureza são constituídos por dois ou mais elementos, sendo um deles o elemento central (núcleo do sintagma), precedido por outro, ou seja, o determinante de sua função ou de sua origem.

(3) Elementos da Cultura Cerimonial

<i>Tugomakuda</i>	Flecha ofertada (ritual funeral)
<i>Butore</i>	Pedra ritual (ritual funeral)
<i>Batagaje Care</i>	Arco de Batagaje (ritual funeral)
<i>Bakoroiwabe</i>	Corações de Bakororo (ritual nomeação)
<i>Bapo Cereu</i>	Coração escurecido (ritual funeral)
<i>Marido Enau</i>	Tranças de marido (ritual <i>mano</i>)
<i>Marido Kurireu</i>	Roda de marido (ritual <i>mano</i>)

<i>Kogue Eiega</i>	Arco dos dourados (ritual da pesca)
<i>Jakomea Toro</i>	Tanga de Joware (ritual funeral)
<i>Kaidaga Ekureudo</i>	Palmeira Akumã (ritual da tora)

Nos nomes em (4), as relações que cada elemento desempenhará serão as seguintes: na primeira, o elemento NÚCLEO será modificado por um MODIFICADOR que virá posposto ao elemento nuclear, como nos exemplos a seguir:

(4) Atribuição de Qualidade

<i>Jokureacereu</i>	Lágrimas escurecidas
<i>Jarudo Ekureu</i>	Mandi amarelo
<i>Bapo Cereu</i>	Coração escurecido
<i>Adugo Oro Kugarureu</i>	Filhote vermelho de jaguar
<i>Toro Ekureu</i>	Tanga amarela
<i>Kaidaga Ekureudo</i>	Acumã amarela

Em (5), a relação de modificação implica na atribuição de um QUALIFICADOR que segue anteposto ao NOME/NÚCLEO. Em bororo, esse elemento qualificador é – *kurireu* que, em geral, reforça a ideia de grandeza não no sentido de tamanho, mas de importância hierárquica, como nos exemplos a seguir:

(5) Atribuição de Qualidade

<i>Bakororokurireudo</i>	Grande Bakororo fêmea
<i>Bororo Kurireudo</i>	Grande bororo
<i>Jakomea Kurireu</i>	Grande Jakomea
<i>Adugo Kurireu</i>	Grande jaguar

Consideramos, ainda, no grupo dos nomes os que são formados a partir da combinação de um NOME mais um INDICATIVO DE AÇÃO, geralmente nominalizado. Acerca da nominalização de temas verbais, tomemos como exemplo o elemento *eceba* nos nomes *Pawe Eceba* e *Tubore Ecebado*. O referido elemento exerce a função verbal matar, mas que, na estrutura de nomes pessoais bororo, designa o que em língua portuguesa se caracteriza como processo de formação de nomes de agente e

profissionais. Esse processo, a exemplo do português, converte temas verbais em substantivos designadores genéricos de profissões, cargos e funções; para a caracterização habitual; para a designação de instrumentais de ordem mecânica eletrônica ou abstrata e para caracterização eventual (BASÍLIO, 2011). Vejamos em (6), os exemplos em bororo:

(6) Nomes de Ação

<i>Pawe Eceba</i>	Matador de <i>pawe</i>
<i>Tubore Ecebado</i>	Matadora de lambaris
<i>Auararegue Ecebado</i>	Matadora de viajante

Em (7), o processo de formação do nome segue uma motivação semântica. No caso do nome *Atugoreudo*, a palavra *atugo* é traduzida para o português como pinta ou mancha, no sentido de desenho, mais o acréscimo do elemento *-reu(do)* e passa a assumir outra morfologia, nesse caso pintada ou manchada ou mesmo desenhada.

(7) Nomes a partir de Adjetivo

<i>Atugoreudo</i>	A pintada/A desenhada
-------------------	-----------------------

Outra peculiaridade dos nomes pessoais bororo é o acréscimo de títulos honoríficos, como exemplos em (8). Atribuir esses títulos não denota *status* social, conforme salienta Adugoenau (2018), mas explicita uma habilidade que a pessoa desenvolveu no decorrer da vida. Em geral, esses nomes são atribuídos às pessoas que alcançaram altas habilidades na confecção de armas para caça e pesca, nas corridas do *mano* e da *tora*, etc (ADUGOENAU, 2018).

(8) Nomes Honoríficos para Altas Habilidades

<i>Oikare</i>	Mestre do arco do socó
<i>Cibaikare</i>	Mestre dos arcos de cibae
<i>Batagage Care</i>	Mestre do arco de batagaje
<i>Aroceba Ikare</i>	Mestre do arco da harpia
<i>Meririkaredo</i>	Mestra do arco de metal

Ao se referirem a uma pessoa importante, especialmente aos heróis e/ou aos espíritos ancestrais bororo, conforme esclarece Adugoenau (2018), os Bororo empregam os elementos *eimejera* ou *kurireu*, no sentido de “grande”, “muito grande”, “grandioso” ou “chefe”, para designar “aquele ou aquilo que é poderoso”.

(9) Nomes com Sentido Grandioso

<i>Adugo Kurireu</i>	Grande onça
<i>Nabure Eimejera</i>	Chefe das araras vermelha
<i>Kikurireu</i>	Grande anta
<i>Marido Kurireu</i>	Grande roda de marido
<i>Jakomea Kurireu</i>	Grande Jakomea (espírito de grande poder)

4.6.1. Nomes pessoais femininos com marcador *-do*

Em sociedades Jê, segundo Miranda (2018), há uma peculiaridade quanto à formação dos nomes das mulheres, a qual envolve o uso de certos elementos morfológicos exclusivos somente para nomes pessoais femininos. Na língua bororo, esse elemento mórfico é o sufixo *-do*, em (10).

(10) Nomes Femininos

<i>Tubore Ecebado</i>	Matadora de lambaris
<i>Kaidaga Ekureudo</i>	Acumã amarela
<i>Meririkaredo</i>	Mestra do arco de metal
<i>Kiogodaredo</i>	Mestra dos pássaros

Tal elemento é bastante produtivo na formação de nomes pessoais e é exclusivo para essa finalidade. Logo, não deve ser confundido com a expressão de categorização gramatical de gênero, visto que, em bororo, marcador de gênero é expresso por outros dispositivos gramaticais, a saber: *aredu* (mulher) e *imedu* (homem) ou *ore* (feminino) e *itore* (masculino) (ADUGOENAU, 2018).

Outra inferência que podemos levantar é a de que o elemento mórfico *-do* pode ser um marcador de gênero do tipo epiceno, como em língua portuguesa, apenas para distinguir se um animal, planta e coisa são opostos do seu referente masculino. É

importante salientar que em língua bororo as palavras, em sua maioria, são masculinas, necessitando do sufixo *-do* ou dos marcadores de gênero supracitados acima para distinguir das demais palavras masculinas.

4.7. Nomes Pessoais e Empréstimos da Língua/Cultura Brasileira

Uma prática nominativa que começou a ser exercida entre os Bororo quando estes foram forçados a deixar suas terras tradicionais e alocados nos chamados aldeamentos fundados por militares e missionários jesuíticos, em fim do século XIX, é a de atribuir nomes não indígenas, empréstimos da língua dominante. Nessa feita, os índios passaram a ser batizados com nomes, em grande parte de missionários, sertanistas, militares ou apadrinhadores da aristocracia das colônias, como: Athaulpa, Montesuna, José Domingos, Maria, Ana, Isabel, Teresa (STEINEN, 1915).

Sobre esse episódio, de maneira bem descritiva e atualizada, Adugoenau (2018, p. 03) nos apresenta com o seguinte relato:

A utilização de nomes não boe remonta desde o início da colonização europeia portuguesa que tentou e ainda tenta tornar o indígena um “brasileiro”, deixando este de ser indígena sem a lembrança de vivência na condição de povo etnicamente. Tal situação oficializou-se com a política da época de integração e homogeneização de todos os indígenas brasileiros com a criação da SPILT – Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais. Com o passar dos tempos imaginava-se que os indígenas se mesclariam com a população envolvente. Uma prática muito forte para isso e que perdura até os dias atuais é casar com mulheres indígenas. Assim terminaria um ciclo quando filhos mestiços estivessem vivendo junto dos colonizadores em suposta harmonia e filhos destes se distanciassem ainda mais da memória de um povo étnico.

Hoje, a imposição de novos nomes pessoais não indígenas advém da facilidade que o mundo globalizado vem oferecendo aos moradores das comunidades bororo, através da televisão e do rádio (motivadoras de nomes por meio dos folhetins novelísticos e cinematográficos, dos campeonatos esportivos, dos shows de artistas musicais do momento etc) e da Internet. Algo já descrito por Viertler (1979, p. 21), ainda no século passado, como oferta de nomes “designativos não nativos – nomes de civilizados”.

Outro fator exigente à adoção desses “nomes de civilizados” é a necessidade imposta pelas entidades governamentais de que os Bororo devam ter não somente um

nome étnico como também um nome não étnico como parte de uma exigência para se transitar no mundo não indígena. Este nome virá como nome oficial em registros como certidão de nascimento e registro geral de identidade e demais documentos dessa natureza, e o étnico, como sobrenome e nome de família.

Acerca disso, Adugoenau (2018, p. 03) esclarece, nos informando que:

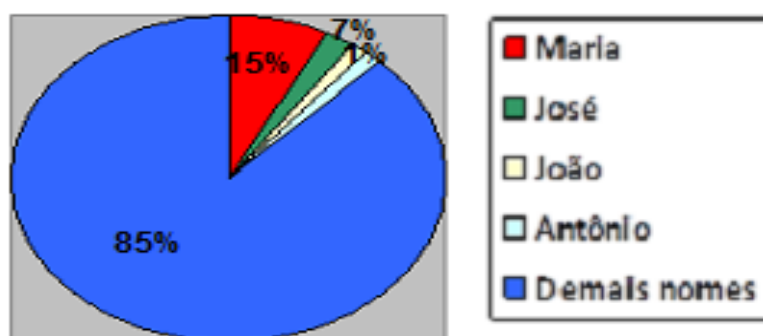
A utilização de nomes não bororo foi no passado uma forma de colonizar. No passado utilizava-se apenas o nome não bororo. A colonização foi tão intensa que isso foi tornando-se normal, até que os próprios bororos se apropriassem deste fato para ter um nome para transitar no mundo não bororo e o nome originário que dentro dos padrões de valores bororo é o verdadeiro. Os não bororos têm dificuldades de pronunciar os fonemas da língua bororo e então utiliza-se o nome não bororo. Atualmente muitos não bororos, professoras e professores de universidades se esforçam para chamar o indígena pelo seu nome originário, na língua do povo a que ele pertence.

Adugoenau (2018) evidencia que os nomes pessoais não bororo é fator preponderante para que um Bororo transite por entre os não índios, mas que isso não venha a se tornar único e exclusivo meio para tal participação social.

Para fins de ilustração, a partir do censo populacional realizado na Aldeia Tadarimana, em 2017, e disponibilizado a nós, quando em visita a Casa de Saúde e Apoio ao Índio (CASAI), apresentamos uma riqueza de nomes não indígenas, de Bororo nascidos de 1912 até 2017, a fim de observar os nomes não indígenas que tem predominado.

Do total de nomes pessoais coletados nesse período os nomes Maria, José, João e Antônio são os que mais aparecem, portanto comuns. O gráfico a seguir (gráfico 4) ilustra essa relação proporcional desses nomes em relação aos demais nomes.

Gráfico 3: Proporção de Nomes Pessoais Não Indígenas na Aldeia Tadarimana



Há também nomes com características muito particulares, os quais categorizamos como nomes híbridos³⁵, como: Sozimar, Richardo, Silvestre e Elzeário, e, nesse grupo, incluímos os com indicadores do sufixo inho, de grau diminutivo, como em Oscalinho, Osvaldinho e Camilinho.

A partir do ano de 1991 em diante, nomes híbridos já se tornaram mais comuns, entre ambos os sexos, o que pode vir a significar que nesse período a presença de não índios na comunidade vinha se intensificando, como também a chegada da televisão e outros meios de comunicação e disseminação de novos nomes.

São exemplos de nomes híbridos, a saber: Ronivaldo, Josicleito, Ericles, Winy, Juscimone, Juniomar, Jurivaldo, Jones, Jony, Juscimara, Arlindelso, Silveraldo, Julimar, Janilson, Norismar, Elivelton, Gefferson, Ciumara, Islaine, revelando a alta capacidade criativa de formar até mesmo nomes pelo processo de aglutinação, como Juscimone, Juniormar, Arlindelso, Silveraldo etc.

A partir do ano 2001 até os dias atuais, aparecem ainda mais nomes híbridos e nomes tidos como mais “modernos”, por assim dizer, que marcam uma forte tendência americana e europeia, refletindo, talvez, a força centrífuga das mídias do momento, como a TV, o rádio e a Internet.

São nomes ricos em sua composição estrutural, tais como: Euler, Wissem, Kaik, Wesley, Wdinei, Luilton, Semirames, Leones, Aislan, Joyce, Mayra, Batarelly, Mikael, Arley, Max, Katiele, Palkemir, Emilly, Eudemir, Charllon [tcharxxon, Thalison, Sidney, Silvanilza, Denismar, Darisvaldo, Matheus, Erik, Evanilson, Guthierry, Jalielson, Acely, Crislayne, Lian, Kenedy, Narley, Tamiris, Rattis, Valdecy, Késia, Paulinho, Richard, Richaelly, Wenderson, Janderson, Marlon, Jamilly, Kimberllins, Fabielly, Wesllen, Alcielly, Tayson, Geyson, Riquelme, Mariany, Sandrielle, Samira, Mirelly, Hernando, Cleismar, Evellen, Hágata, Geovanna, Jaeson, Kiara, Stefany, Mikaela, Ketlin, Kamilly, Eduarlison, Eudimar, Dorismar, Derlin, Radija, Rikelme, Thalita, Jheime, Cristielly, Eloíno, Carlene, Paloma, Thaianne, Mayara, Michelly, Deuzilene, Silfarley, Tayrini, Yandra, Islânio, Renilson, Marissol, Rathielly, Raony, Madson, Lohaine.

³⁵ Segundo classificação de Boullón-Agrelo (1999, p. 103), são nomes de difícil classificação etimológica. Em geral são nomes que têm, em sua estrutura, radicais pertencentes a duas procedências etimológicas diferentes. Na cultura portuguesa, essa prática de nomenclatura é bastante comum, neste caso com a junção de nomes de bases culturais diferentes, como, por exemplo, das línguas latina e germânica, principalmente. Na cultura brasileira, essa prática segue a mesma regra, entretanto sob o viés da junção do nome da mãe e do pai, por exemplo.

Esse fenômeno cultural em torno do nome pessoal na Aldeia Tadarimana já proporciona uma significativa discussão em relação à situação sociolinguística do *locus* em questão, pois é reflexo do que já evidenciamos no capítulo 2 de que as novas gerações têm preterido a sua língua étnica e preferindo a língua portuguesa por uma questão de afinidade e até mesmo de inserção e permanência no mundo não índio.

Não estamos aqui dizendo que os Bororo estão abandonando a sua língua étnica e passando a usar outra, mas trata-se de um recurso de sobrevivência no mundo não índio. Em termos mais contemporâneos, empoderar-se de sua condição *Boe*, mesmo que estejam em trânsito em um mundo que alguns ainda não reconheçam como seu também.

4.8. Os Nomes Pessoais *Versus* Histórias Esquecidas

As narrativas obtidas através das entrevistas realizadas com os participantes revelaram-nos uma situação interessante acerca das histórias em torno dos significados de cada nome pessoal. A relação que o nome tem com o seu significado e com a história ora estava imersa em desconhecimento ora circuncidada de supostas “histórias” – significados. O significado e a história dos nomes, só quem os detinham era o “padrinho” ou a “madrinha”, geralmente pessoas muito velhas e, na sua maioria, impossibilitadas de comunicar ou mesmo mortas.

Exemplos

- (25) *Meu nome bororo é Okwagije... [Tem história pode ser até?] Não, mesmo, mas só que eu não sei. Que eu ia mesmo aprender. Eu... quando eu era criança... esse minha irmã que faleceu, ela sempre foi casada com capitão mesmo. Capitão assim, que canta, sabe tudo essa história. (M. Ar)*
- (26) *Nome dele é Tugoe Tugo. Agora esse aí eu não sei conta história dele não, por causa que eu não... eu perguntei por que motivo esse nome, eu perguntei, mas ninguém falo nada pra mim... quem deu esse nome pra ele foi meu tio finado... Ele que deu nome pra ele, mas quando ele acabou de dá nome, aí não demorou muito já faleceu... Aí eu não tive como escuta história dele. (M. C1)*
- (27) *Nome de bororo. Aroia Cerewudo... É. Do que que é?... Será o que que é?... Nããã! O que que é Aroia Cerewudo? Esse Aroia Cerewudo... Esse Aroia... Esse Aroia... Quem que deu esse nome já morreu. É um capitão, um cacique grande mesmo, né. Eu vou entrega esse nome, tá? É... de... É Aroia Kurireu... Daí que sai nome. Daí, nesse aí mesmo que sai nome... (M. IC2)*
- (28) *Uhum, meu nome é... Jeriginha. Uhum... É um bichinho que chama assim. Algum bichinho... Eu acho que foi padrinho. Acho que já faleceu... Não tem história (M. IK4)*

(29) *Toroa...É passarinho. É um, é um gavião... Esse nome aí eu não me lembro... Vem, vem. Bom, história eu também não sei, né. Vem de bakaru esse daí. Eu não me lembro não. (H. BJ)*

O Bororo recebe de seu *uiedaga*(padrinho) ou *aroe etuje*(madrinha) o seu nome pessoal, durante a cerimônia *Boe Eiedodu*. Nesse momento, o padrinho conta a história do nome do bebê em voz bem audível, para que todos os presentes sejam testemunhas de que aquela criança pertence aquele clã e que passa a existir. Não há um registro imediato desse nome num caderno ou livro de nomes. Como a criança nominada ainda é um bebê, quem detém o poder de guardar o nome e o significado de cada um da prole são os pais. Se os pais se esquecem desses dados e se os padrinhos morrem, o significado estará perdido, a menos que se tenham registros. O *bakaru* talvez seja a ferramenta mais indicada para ajudar os Bororo nesse processo rememorativo.

Acerca do Bakaru, corruptela de *Boe Akaru*, Adugoenau (2018, págs. 03-04) faz uma importante explicação:

Cada clã tem o seu Boe Akaru que orienta como viver em sociedade matrilinear clanicamente. O Boe Akaru está presente na vida, nos mitos, nos cantos, nos choros rituais. E há o Boe Akaru que orienta as duas metades exogâmicas, os clãs e os subclãs na condição de povo. Uma pessoa que sabe viver entre os outros com retidão é um Boe Akaru acontecendo. Uma vivência nas orientações milenares de reciprocidade e cuidado com o outro é Boe Akaru. Para o bororo o significado de Boe Akaru está aquém, paradoxo do que muitos sociólogos e antropólogos diriam que está além no sentido de bastante compreensão e complexidade. Para o bororo é aquém porque primeiramente ele precisa dominar este seu ser. E dominar este ser é preciso na convivência com o outro com diferenças de metades exogâmicas, de clãs, de subclãs e posição sociocósmica.

Adugoenau deixa, portanto, claro que o Bakaru tem uma grande importância no universo cultural bororo, pois através dele e com ele é possível ao Bororo tomar consciência de sua epistemologia e cosmologia de ser índio bororo. O Bakaru está na essência de ser e tornar-se a ser Bororo. O nome pessoal de um Bororo quando oriundo do Bakaru é particularmente parte da cultura antroponímica desse povo que se inspira no passado e presente, na natureza física e metafísica, na vida e na morte, para fortalecer sua herança espiritual viva.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação, procuramos descrever alguns aspectos do processo de nomeação bororo (os quais podemos incluir nos estudos antroponímicos, ramo da linguística que estuda a formação dos nomes próprios) com vistas a discutir sobre a concepção do nome pessoal bororo, igualmente fomentamos algumas discussões acerca de possíveis classificações onomásticas bororo.

Considerando que o povo Bororo compartilha certos traços culturais e linguísticos da sociedade Jê, o seu processo de nomeação, entretanto, difere consideravelmente nas suas regras de transmissão e nas funções que assume em cada sociedade (MIRANDA, 2018). Por exemplo, entre os Bororo, assim como a sua organização social, segue o critério matrilinear, apenas, em que os nomes pessoais são do patrimônio clânico da mulher. Apesar de hoje haver a tendência patrilinear de transmissão de sobrenomes, a tradição matrilinear é bastante latente, pois reflete a preocupação do povo em manter essa regra clássico-ancestral.

Cada um dos oito clãs, pertencentes às metades *Tugarece* e *Ecerae*, tem um repertório onomástico bem rico e variado e que em muito se contrasta com a fauna e flora da região centro-oeste mato-grossense, a despeito de esses dois elementos, hoje, estarem sendo explorados desregradamente e, por isso, se apresentarem quase empobrecido. Entretanto, os nomes pessoais bororo refletem a riqueza de outrora e visam preservar, ao menos no plano sociocósmico (para os Bororo, sua vida não se resume ao plano terrestre, como também ao espiritual (ADUGOENAU, 2018)).

Outro traço comum entre os Bororo é atribuir vários nomes à pessoa, os quais são adquiridos ao longo de sua vida, segundo Adugoenau (2018). Pudemos evidenciar isso nas narrativas prestadas a este trabalho, pois elas são registros imateriais da cultura de uma sociedade (RICOEUR, 1997).

A partir de todas essas evidências, concluímos que os nomes pessoais bororo não são criados, mas indicados por todos aqueles que, direta e indiretamente, estão ligados clanicamente a partir de um repertório antroponímico já existente, e que a eleição depende da participação direta dos espíritos dos heróis bororo que ainda interferem significativamente na organização social bororo.

Tratamos, ainda que preliminarmente, de algumas regras de nomeação que se mantêm e outras que podem vir a ser emergentes, como empréstimos de nomes de

outros clãs, com a finalidade de manutenção de um clã em declínio, e nomes não índios, tendência muito vigente no *lócus* pesquisado.

Percebemos que as regras linguística e semântica ainda em vigor na estrutura dos nomes, ou seja, base de formação do léxico, são compostas por elementos referentes ao universo natural da fauna e flora, a partir de itens lexicais que designam parte ou partes de um todo, tanto de animais ou plantas. Estão presentes, também, elementos pertencentes ao universo cerimonial, como funeral e nomeação bororo, ou de uso geral em atividades cotidianas, como pesca e caça. Finalmente, elementos de qualidades e eventos que designam as classes de palavras substantivo, adjetivo e verbo, bem como elementos morfológicos marcadores do gênero feminino e indicadores de afixos.

Analisamos o ritual *Boe Eiedodu*, tido como ritual de nomeação, e estabelecemos uma ligação bem forte entre esse ritual e sua importância na atribuição dos nomes. Entendemos que o ritual deve ser, na fase inicial da criança, ou seja, recém-nascida, uma questão de respeito aos conhecimentos milenares bororo muito importantes, pois garante à criança o direito de receber, ademais, os remédios protetores das mazelas da vida.

A despeito da riqueza natural de seus atuais territórios geográficos estar cada vez mais empobrecida, ainda foi possível captá-la na estrutura complexa de cada nome, refletindo, desse modo, que, mesmo havendo esse empobrecimento, a memória dos moradores mais antigos ainda é o melhor meio de acesso à história e significado dos nomes pessoais. Mas há que se fazer aqui um alerta, pois muitos desses detentores da cultura, no caso os anciãos, estão com idade bem avançadas e podem vir a perecer a qualquer momento, levando consigo parte da história ancestral bororo. Para que isso não venha ocorrer é necessário fomento de trabalhos de áreas do conhecimento ainda não exploradas ou pouco pesquisadas, como a linguística estrutural, cuja finalidade seja alargar os significativos estudos realizados pelos missionários salesianos.

No decorrer da pesquisa entendemos que o estudo antroponímico, a despeito de ser um braço da linguística, exige uma sólida base de erudição, uma metodologia apropriada e domínio nas áreas de História, Geografia, Etnologia, Religião, Mitologia, dentre outras. Isso porque uma investigação antroponímica não se restringe somente às questões linguísticas, mas às de cunho interdisciplinar com outras ciências que lhe auxiliam na análise do seu objeto, o nome pessoal (antroponímico).

Contudo, necessário se faz esclarecer que mesmo com tais domínios, muitas dúvidas podem surgir e até persistir; equívocos serão cometidos, porque nem sempre o antropônimo de língua indígena se apresenta de forma transparente, seja na forma escrita ou traduzida livremente.

O trabalho, em suma, se apresenta num caráter preliminar, mas, do mesmo, se concebe uma contribuição importante para o reconhecimento da língua bororo no contexto acadêmico, especialmente na área da análise e descrição de línguas indígenas, na grande área da linguística. Espera-se que com os resultados obtidos nele sejam suscitados nos jovens Bororo o grande desejo dos anciãos: “uma maior valorização da língua bororo e de sua cultura existente na tradição de nomenclatura pessoal”, ademais solidificar os estudos em torno da língua bororo no contexto acadêmico.

REFERÊNCIA

ADUGOENAU, F. R. **Saberes e Fazeres Autóctones Bororo**: contribuições para a educação escolar intercultural Indígena. Dissertação de mestrado apresentada ao PPGE da Universidade Federal de Mato Grosso/UFMT, Cuiabá, 2015.

_____. Entrevista concedida a Fernando Antônio Velasco, via e-mail. Cuiabá-MT, 23 mar. 2018.

AGUILERA, A. H. **Currículo e cultura entre os Bororo de Meruri**. Campo Grande-MS: UCDB, 2001.

ALBISETTI, C. VENTURELLI, A. J. **Enciclopédia Bororo (volume II)** – lendas e antropônimos. Campo Grande: Faculdade Dom Aquino de Filosofia, Ciências e Letras, 1962.

ALBISETTI, C. RAVAGNANI, O. M. **A aldeia bororo**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

ALMEIDA, J. F. de. **Bíblia Sagrada**: o antigo e novo testamento. Santo André-SP: Geográfica Editora, 2013.

BARRADAS, G. **Kyyaverá Ipor'aite co nande mba'tee va**: Rio da lontra brilhante: é tão bonito que é nosso. Cuiabá-MT: Ed. Do Autor, 2005.

BARROS, E. P., de. BORDIGNON, M. **Jarudóri: Estudos e Levantamentos Prévios Histórico-Antropológicos**. Cuiabá-MT, 2003.

BASÍLIO, M. **Formação e classes de palavras no português do Brasil**. São Paulo: Contexto, 2011.

BINFORD, L. R. **Arqueologia como antropologia**. Trad.: Luis A. Orquera. In: American Antiquity. New York: Seminar Press, 1962.

BOULLÓN-AGRELO, A. I. **Antroponímia medieval galega (século VIII – XII)**. Tübingen: Niemeyer, 1999.

BRASIL. **O Brasil indígena**. Brasília-DF: IBGE/FUNAI, 2010.

CAMARGO, G. O. **Boe ewadaru: a língua Bororo**: breve histórico e elementos de gramática. Campo Grande-MS: UCDB, 2014.

CAMARGOS, L. S. **Relações gramaticais, aspecto, modo e modalidade em Boróro**. Dissertação de mestrado. Brasília: UnB, 2010.

_____. **Consolidando uma proposta de Família Linguística Boróro**. Contribuição aos estudos histórico-comparativos do Tronco Macro-Jê. Tese de doutorado. Brasília: UnB, 2013.

CAMPELO, K. **A contribuição da metáfora antropofórica** – para a compreensão da formação dos nomes próprios (antropônimos) e das formas de tratamento lexicais (axiônimos) e gramaticais (proformas nominais pessoais). In.: Veredas on-line – Temáticas. Juiz de Fora: UFJF, 2011. Disponível em: <http://www.ufjf.br/revistaveredas/files/2011/05/artigo-112.pdf>. Acesso em: 20 mai. 2016.

CARVALHINHOS, P. de J. **As origens dos nomes de pessoas**. In.: Revista Eletrônica de Linguística – Domínio de Lingu@gem, ano 1, nº 01, 2007. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/dominiosdelinguagem/article/download/11401/6686..> Acesso em: 20 mai. 2016.

CASTELLS, M. **O poder da identidade: a era da informação** – economia, sociedade e cultura. Tradutor Klaus Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CROWELL, T. H. **Grammar of bororo(a)**. Ann Arbor: University Microfilms International, 1979.

CROWELL, J. **Gramática pedagógica Boróro – um esboço gramatical**. Anápolis – GO: Associação Internacional de Linguística SIL – Brasil, 1983.

CRUZ, M. **A imposição do nome entre os índios Bororo**. In: Journal de la société des américanistes. Tomo 31, 1939. Disponível em: http://www.persee.fr/docsPDF/jsa0037-9174_1939_num_31_1_1987.pdf. Acesso em: 26 nov. 2017.

ENAWURÉU, M. B. **Os bororos na história do centro-oeste brasileiro: Bóe e-ró marigudú**. Campo Grande-MS: CIMI, 1985.

FERREIRA, J. C. V. **Enciclopédia ilustrada de Mato Grosso**. Cuiabá-MT: Buriti, 2004.

FERREIRA, A. B. de H. **Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. Curitiba-PR: Positivo, 2010.

HENRIQUES, R. et al (Orgs.). **Educação escolar indígena: diversidade sociocultural indígena ressignificando a escola**. Coleção: Cadernos SECAD, Brasília, 2007.

HOUAISS, A. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2007.

ISAAC, P. A. M. **Drama da educação escolar indígena BÓE-BORORO**. Cuiabá, MT: EdUFMT, 1997.

KOGE, E. Entrevista concedida a Fernando Antônio Velasco. Rondonópolis-MT, 07 abril 2016.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes trópicos**. Trad.: Wilson Martins. São Paulo: Editora Anhembi, 1957.

_____. **Antropología Estructural**. Trad.: Eliseo Verón. Buenos Aires: Ediciones Paidós, 1995.

LINHARES, M. A; ALENCAR, C. N. **Repensando o conceito de diglossia à luz de Michel Certeau**. In: Revista de Estudos da Linguagem. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2016.

MAUSS, M. **Manual de etnografia**. Trad.: J. Freitas e Silva. Lisboa: Publicações dom Quixote, 1993.

MENDES, I. **Dicionário de nomes próprios**: com ênfase aos nomes bíblicos. São Paulo: Poeteiro Editor Digital, 2014. Disponível em: www.poeteiro.com. Acesso em 16 maio 2016.

MIRANDA, M. *et all*. **Jũm mã ajapry?** Uma análise semântico-pragmática dos nomes pessoais krahô. In.: Revista Repocs, v. 15, n. 29, jan./jun. 2018.

NONATO, R. B. **Ainore Boe egore**: um estudo descritivo da língua bororo e consequências para a teoria de caso e concordância. Campinas: UNICAMP. Dissertação de Mestrado, 2008.

NUNES, N; KREMER, D. **Antroponímia primitiva da Madeira e repertório onomástico histórico da Madeira**. Tübingen: Max Niemayers Verlong, 1999.

OCHOA, G. **História mítica Bororo**. Campo Grande: UCDB, 2010.

OLIVEIRA, R. C. de. **Um conceito antropológico de identidade**. In.: Revista Série Antropologia. Brasília: UnB, 1974.

PEDRO, A. et al (Orgs.). **História do mundo ocidental**. São Paulo: FTD, 2005.

RICOEUR, P. **Tempo e narrativa – Tomo III**. Tradução Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Papyrus, 1997.

RIZZINI, I. Educação popular na Amazônia Imperial: crianças índias nos internatos para formação de artífices. Págs. 133-170. In.: SAMPAIO, P. M. et al (Orgs.). **Rastros da memória**: histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia. Manaus: EDUA, 2006.

RODRIGUES, A. D. Para o estudo histórico-comparativo das línguas Jê. In.: SANTOS, L. dos. PONTES, J (orgs.) **Línguas Jê: Estudos vários**. Londrina-PR: Editora Vel, 2002.

_____. **Línguas indígenas brasileiras**. Brasília, DF: Laboratório de Línguas Indígenas da UnB, 2013. Disponível em: <http://www.laliunb.com.br> . Acesso em: 29 mar. 2018.

_____. O parentesco genético da línguas Umutína e Boróro, In: Harald Schultz, **Informações etnográficas sobre os Umutína**. In.: *Revista do Museu Paulista*, n.s., 13:100-105, 1962.

_____. Uma hipótese sobre flexão de pessoa em Boróro. In.: Anais da 45ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, vol. 2. Recife: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, 1993.

_____. Flexão relacional no tronco linguístico Macro-Jê. R. M. W. Dixon and Alexandra Y. Aikhenvald, orgs. **The Amazonian Languages**, págs. 164-206. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

SANTOS, B., de S. **Modernidade, identidade e a cultura de fronteira**. In: Revista de Sociologia: Tempo Social. São Paulo: EdUSP, 1993.

SEABRA, M. C. T. C. de. Referência e onomástica. In: **Múltiplas perspectivas em Linguística: Anais do XI Simpósio Nacional e I Simpósio Internacional de Letras e Linguística** (XI SILEL). Uberlândia: ILEEL, 2006. p. 1953-1960. Disponível em: <http://www.letras.ufscar.br/linguasagem/edicao19/artigos/artigo_012.pdf>. Acesso em: 26 abril 2018.

SECCHI, D. **Escolas indígenas em Mato Grosso: Como são e para onde vão?** Disponível em: http://www.ufmt.br/revista/arquivo/rev12/escolas_indigenas_em_mato_groso.html. Acesso em: 26 dez. 2016.

SIQUEIRA, E. M. **As minas de Cuiabá: primeiros tempos**. In.: Revista da Universidade Federal de Mato Grosso, ano II, nº 01, jan./abr., 1982.

SILVA, R. H. D. da. **A autonomia como valor e articulação de possibilidades: o movimento dos professores indígenas do Amazonas, de Rondônia e do Acre e a construção de uma política de educação escolar indígena**. In: Caderno Cedes, n.49, Campinas-SP: Unicamp, 2000.

SOUZA, L. A. de. **Bakaru na comunidade indígena Bororo da aldeia central Tadarimana, em Rondonópolis – Mato Grosso: conceitos e manifestações**. 214 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Educação. Belo Horizonte, 2014.

STEINEN, K. von den. **Entre os Borôro**. Trad.: Basílio de Magalhães. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Tomo LXXVIII, Parte II, p. 391-490, 1915.

TESSER, G. J. **Principais linhas epistemológicas.** In: Revista Educar. Curitiba-PR: EdUFPR, 1995. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext12 Acesso em: 20 dez. 2017.

VASCONCELLOS, J. L. de. **Opúsculos – onomatologia.** Vol. III. Portugal-Coimbra: Imprensa da Universidade, 1931.

VIANA, A. **Tempo, aspecto e modo em Boróro.** *Pesquisa Lingüística*, 7: 30-47. Brasília: UnB, 2003.

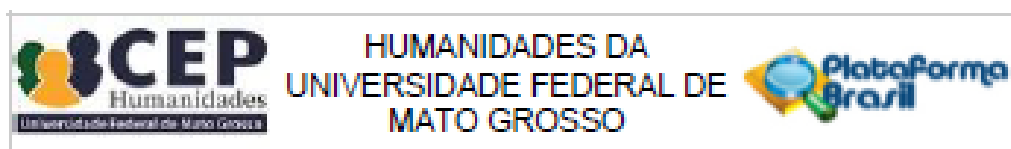
VIEGAS, S. de M. **Pessoa e individuação:** o poder dos nomes entre os Tupinambá de Olivença (sul da Bahia, Brasil). In.: Revista *Etnográfica – on-line*, vol. 12, 2008. Disponível em: <http://etnografica.revues.org/1618>. Acesso em: 20 maio 2016.

VIERTLER, R. B. **O estudo de parentesco e as práticas de nomeação entre os índios borôro:** os nomes de caça pela morte de um borôro (*Iebio-mage*). In: Revista de Antropologia. São Paulo: Editora da USP, 1978.

_____. **A noção de pessoa entre os Bororo.** In: Boletim do Museu Nacional. Rio de Janeiro: Nova Série, 1979.

_____. **A refeição das almas:** uma interpretação etnológica do funeral dos índios Bororo, Mato Grosso. São Paulo: HUCITEC/Editora Universidade de São Paulo, 1991.

ANEXO 1 – PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: NOME PRÓPRIO NA TRADIÇÃO BOE BORORO DA ALDEIA TADARIMANA, EM RONDONÓPOLIS-MT

Pesquisador: FERNANDO ANTONIO VELASCO

Área Temática: Estudos com populações indígenas;

Versão: 3

CAAE: 59207416.6.0000.5690

Instituição Proponente: Instituto de Linguagem UFMT

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 1.865.145

Apresentação do Projeto:

O projeto objetiva contribuir com os estudos linguísticos da língua Boe Bororo por meio de pesquisa etnolinguística, pois a mesma trata da dinâmica da língua em contexto antropológico indígena. O fenômeno a ser estudado é a formação dos nomes pessoais na tradição Boe Bororo, os quais são atribuídos aos bebês e, salvo exceções, aos adultos, durante as cerimônias de nomeação. O corpus desse trabalho será colhido com base na teoria e metodologia da etnolinguística por meio de observações participativas, utilizando-se de entrevistas com pessoas da comunidade de Tadarimana, em Rondonópolis, Mato Grosso.

Objetivo da Pesquisa:

- Entender quais são os critérios considerados na elaboração dos nomes próprios em Boe Bororo, como esse processo tem sido influenciado pelos constantes contatos interétnicos e como isso está refletindo no Ritual de Nomeação dos Boe Bororo;
- Levantar os nomes próprios e investigar a temática predominante na concepção de cada um;
- Identificar, a partir da análise do corpus coletado e atendo-se às peculiaridades de cada nome, os elementos que podem ser identificados como manutenção, variação, mudança ou apagamento semântico-lexical;
- Registrar a cerimônia Ritual de Nomeação e compreender a sua importância no processo de

Endereço: Rua Fernando Correa da Costa, 2367

Bairro: BOA ESPERANÇA

CEP: 78.060-900

UF: MT

Município: CUIABA

Telefone: (65)3615-8035

E-mail: cephumanas@ufmt.br

Continuação do Parecer: 1.065.145

concepção do nome próprio;

- Contribuir na revitalização e valorização da língua entre a sociedade Boe Bororo, especialmente entre os mais jovens; e
- Cooperar no processo de formação dos professores das escolas boe bororo e na construção da base documental para os estudos descritivos da língua boe bororo.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

A pesquisa apresenta risco mínimo, pois envolve apenas entrevistas, observação participante e pesquisa etnográfica.

Como benefícios indiretos da pesquisa, lê-se no projeto: valorização da língua Boe Bororo; fortalecimento do uso da mesma entre os jovens e futuras gerações Boe Bororo; aumento da autoestima do povo, bem como sua autoafirmação em contexto urbano; fortalecimento do ensino da língua materna no contexto escolar indígena; e auxílio à formação dos professores das aldeias Boe Bororo adjacentes à Aldeia Central Tadarimana.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

A pesquisa é relevante para a comunidade acadêmica e não acadêmica.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

A autorização do cacique, a folha de rosto os modelos dos TCLEs e do Termo de Assentimento estão de acordo com o exigido.

Recomendações:

Sem recomendações.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Falta a autorização da FUNAI. Inserir a autorização durante a tramitação do projeto na CONEP.

Considerações Finais a critério do CEP:

Considerando as Resoluções 466/2012 e 510/2016, e, uma vez que a documentação apresentada atende ao solicitado, emitiu-se o parecer para o presente projeto: **Aprovado**.

Conforme as Resoluções 466/12 e 510/2016, é atribuição do CEP acompanhar o desenvolvimento dos projetos, por meio de relatórios semestrais dos pesquisadores e de outras estratégias de monitoramento, de acordo com o risco inerente a pesquisa. Por isso o(a) pesquisador(a) responsável deverá encaminhar para o CEP/Humanidades/UFMT os relatórios parciais a cada seis

Endereço: Rua Fernando Correa da Costa, 2367

Bairro: BOA ESPERANCA

CEP: 78.060-900

UF: MT

Município: CUIABA

Telefone: (65)3615-8038

E-mail: cephumanas@ufmt.br

Continuação do Parecer: 1.065.145

meses e o Relatório Final de seu projeto, até 30 dias após o seu término.

O presente projeto, seguiu nesta data para análise da CONEP e só tem o seu início autorizado após a aprovação pela mesma.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	FB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_773142.pdf	24/11/2016 12:36:52		Acelto
Cronograma	Cronograma_pesquisa.doc	24/11/2016 12:35:26	FERNANDO ANTONIO VELASCO	Acelto
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_nome_proprio_retificado.doc	24/11/2016 12:34:57	FERNANDO ANTONIO VELASCO	Acelto
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_informante_menor_retificado.doc	24/11/2016 12:34:17	FERNANDO ANTONIO VELASCO	Acelto
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_informante_maior_retificado.doc	24/11/2016 12:33:59	FERNANDO ANTONIO VELASCO	Acelto
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_menor_de_idade_retificado.doc	24/11/2016 12:33:04	FERNANDO ANTONIO VELASCO	Acelto
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_adulto_retificado.doc	24/11/2016 12:32:48	FERNANDO ANTONIO VELASCO	Acelto
Outros	Oficio_funai.jpeg	30/08/2016 16:31:30	FERNANDO ANTONIO VELASCO	Acelto
Outros	Autorizacao_cacique.pdf	24/08/2016 15:39:54	FERNANDO ANTONIO VELASCO	Acelto
Folha de Rosto	Folha_Rosto_Projeto.pdf	24/08/2016 15:34:34	FERNANDO ANTONIO VELASCO	Acelto
Declaração de Pesquisadores	Termo_de_compromisso_pesquisador.pdf	10/08/2016 12:16:17	FERNANDO ANTONIO VELASCO	Acelto

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Aprovação da CONEP:

Sim

Endereço: Rua Fernando Correa da Costa, 2367
Bairro: BOA ESPERANCA CEP: 78.060-900
UF: MT Município: CUIABA
Telefone: (65)3615-0036 E-mail: cephumanas@ufmt.br



HUMANIDADES DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE
MATO GROSSO



Continuação do Parecer: 1.065.145

CUIABA, 14 de Dezembro de 2016

Assinado por:
Rocangela Kátia Sanoche Mazzorana Ribeiro
(Coordenador)

Endereço: Rua Fernando Correa da Costa, 2367

Bairro: BOA ESPERANCA

CEP: 78.060-900

UF: MT

Município: CUIABA

Telefone: (65)3615-8936

E-mail: cephumanas@ufmt.br

Página 01 de 01

ANEXO 2 – PARECER CONSUBSTANCIADO DA CONEP

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



PARECER CONSUBSTANCIADO DA CONEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: NOME PRÓPRIO NA TRADIÇÃO BOE BORORO DA ALDEIA TADARIMANA, EM RONDONÓPOLIS-MT

Pesquisador: FERNANDO ANTONIO VELASCO

Área Temática: Estudos com populações indígenas;

Versão: 5

CAAE: 99207416.6.0000.5690

Instituição Proponente: Instituto de Linguagem UFMT

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 1.936.235

Apresentação do Projeto:

INTRODUÇÃO

A ação de nomear ou chamar pelo nome as coisas, animais e pessoas é uma ação praticada pelo homem desde a antiguidade. Um clássico exemplo disso está registrado nas Escrituras Sagradas, no livro de Gênesis, o livro que narra sobre a origem de tudo, no capítulo 2 e no versículo 19, quando relata o momento em que Deus leva até a Adão toda alma vivente criada para que este lhe desse o seu nome. O relato bíblico diz que "Adão pôs os nomes a todo o gado, e às aves dos céus, e a todo animal do campo [...]". Ainda no mesmo livro, no capítulo 1 e verso 05, o próprio Jeová chamou aquilo que criara pelo nome "E Deus chamou à luz Dia; e às trevas chamou Noite". O nome que se atribui a qualquer ser animado ou inanimado está diretamente ligado a alguma característica que este detém, logo é designado por essa característica. Segundo Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, na obra Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, nome "do Latim nomen[...]" é "Palavra(s) com que se designa pessoa, animal ou coisas[...]" (grifo meu). Designar é, portanto, "[...]sinal, o símbolo[...]" presente no ser animado ou inanimado que tem por finalidade "[...]Fixar, marcar[...]" seu nome ou alcunha. Logo, a partir de um sinal, símbolo ou marca, poder-se-á designar nominalmente uma pessoa, um animal ou uma coisa. Ao tratar-se do nome próprio de pessoa, a premissa bíblica "mais digno de ser escolhido é o bom nome do que as muitas riquezas

Endereço: SEPN 510 NORTE, BLOCO A 3º ANDAR, Edifício Ex-INAN - Unidade II - Ministério da Saúde
Bairro: Asa Norte CEP: 70.750-521
UF: DF Município: BRASÍLIA
Telefone: (61)3215-5878 E-mail: conep@saude.gov.br

Continuação do Parecer: 1.906.235

[...] foi, por muito tempo, seguida pelos povos da antiguidade. Segundo Mendes, a partir de relatos bíblicos, "dar nome a um recém-nascido [...] tinha por base diferentes fatores [...] sentimentos dos pais no período da gestação, as inúmeras circunstâncias porque passavam neste mesmo período, o destino que almejavam para os filhos, as peculiaridades da família, o cumprimento de uma profecia, o pagamento de um voto, a celebração de um acontecimento, as qualidades físicas da criança etc". O nome pessoal é uma parte importante do ser humano em seu ato social, pois servirá como mecanismo de apelo em um diálogo e até demarcador de sua hierarquia social. Segundo Garvalinhos, o nome próprio tem a função de "registrar atitudes e posturas sociais de um povo, suas crenças, profissões, região de origem, entre outros aspectos". Por meio dos nomes, pode-se ainda perceber fatos sociais e até tendências ditadas pelos meios de comunicação, artes, artistas etc. Os nomes próprios são, ainda, marcas de "fé e de influência televisiva (a tendência da grande massa da população brasileira é nomear suas crianças com o nome do (a) herói/heróina da novela [...] em homenagem a seu santo ou santa de devoção, ou em agradecimento por uma graça alcançada". As autoras Nunes & Kremer já reforçavam essa ideia ao justificarem que a atribuição dos nomes "realiza-se com base nas influências externas: tradição religiosa, tradição literária e tradição histórica. A preferência de determinado prenome em detrimento do outro", segundo as autoras, "varia com o tempo, segundo a moda e a popularidade dos nomes, fazendo com que alguns prenomes sejam muito frequentes, enquanto outros se tornam raros". Entre as sociedades indígenas, a impressão de um nome ao bebê índio ou ao adulto índio ou não índio está bastante marcada e arraigada à tradições remotas, como as descritas na Bíblia, como também as indicadas por Nunes & Kramer, e ainda como autoafirmação. Segundo Campelo, por exemplo, imprimir um nome pessoal provém "de processos de metáforização, ou seja, da transferência para nomes próprios, antropônimos, de nomes designadores de referentes ou eventos percebidos como relevantes, etnônimos (ainda que sejam para a expressão de desagrado e de malevolência para com o indivíduo batizado)". É o que evidenciou Viegas na cultura do nome próprio entre os Tupinambá. Segundo o autor, imprimir um nome próprio é o reflexo contínuo da busca pela valorização pessoal, pois "evidencia, portanto, uma multiplicidade de formas de individualização e a maneira como estas se combinam com diferentes referenciais éticos [...] um certo tipo de individualização que valoriza a identidade pessoal e se inscreve nas práticas de nomeação hegemônica na região do Baixo Sul da Bahia e de muitos outros meios sociais brasileiros na atualidade (onde predominam os nomes seriados e estrangeiros)". O significado dos nomes próprios não é levado em consideração por boa parte da sociedade moderna, ficando, portanto, acabo dos linguistas o estudo e compreensão dos mesmos. Não

Endereço: SEPN 510 NORTE, BLOCO A 3º ANDAR, Edifício Ex-PLAN - Unidade II - Ministério da Saúde
 Bairro: Asa Norte CEP: 70.750-521
 UF: DF Município: BRASÍLIA
 Telefone: (61)3315-5878 E-mail: conep@saude.gov.br

Continuação do Parecer: 1.808.235

sabe a sociedade que um nome pode vir carregado de simbologia, especialmente aqueles que remontam tempos antigos. Para as estudiosas dos nomes pessoais, "um nome de pessoa (antropônimo) pode ser constituído por várias unidades: nomes (prenomes e patronímicos), nomes de origem (topônimos), e nomes delexicais (nomes étnicos, alcunhas e nomes de profissão, e, ainda, nomes hipocorísticos que são variantes de prenomes, mas tem função de segundo nome), formando uma cadeia onomástica complexa". Onomástica, segundo Garvalinhos, é um ramo científico da linguística que se "interessa pela história contida nos nomes de uma determinada região, partindo da etimologia para reconstruir os significados e, posteriormente, traçar um panorama motivacional da região em questão, como um resgate ideológico do denominador e preservação do fundo de memória [...] podemos reconstruir, através do estudo de significados cristalizados de nomes de lugar, fatos sociais desaparecidos, contribuindo com material valioso para outras disciplinas, como: a história, a geografia humana e a antropologia". Ainda a autora, seus principais estudiosos e idealizadores da ciência "Onomástica" foram o português Leite de Vasconcelos e o francês Albert Duzart, cujo objetivo era "resgatar 'os costumes desaparecidos dos povos', através do léxico desaparecido ou semanticamente esvaziado". Diante dessas discussões acerca do nome próprio é que motivou-se a realização de um estudo acerca dos nomes pessoais entre os Boe Bororo da aldeia Tadarimana, em Rondonópolis, Mato Grosso, a fim de inferir quais os critérios utilizados por eles na criação dos nomes, o como eles têm lidado com as influências externas trazidas pelos não índios e pela televisão, e como isso tem refletido nos nomes, outrossim, se isso tem corroborado positivo ou negativamente na cultura de nominação e movimentação da língua.

HIPÓTESE

A hipótese da dinâmica da concepção do nome próprio na tradição Boe Bororo dá-se em consideração do clã (família) que o indígena pertence, entretanto, com a presença dos nomes não indígena - portugueses e americanos -, acredita-se que tal fenômeno dá-se por fatores de contato interétnicos e pela tradição colonizadora do batismo cristão.

No que tange à manutenção da língua entre os mais jovens, bem como acerca do significado do nome próprio, acredita-se que, em virtude do desprestígio social atribuído pelo não índio, os jovens têm resistido em utilizar a língua materna no contexto urbano e isso tem se refletido também nas aldeias.

METODOLOGIA

Endereço: SEPN 510 NORTE, BLOCO A 3º ANDAR, Edifício Ex-INAN - Unidade II - Ministério da Saúde
Bairro: Asa Norte CEP: 70.750-821
UF: DF Município: BRASÍLIA
Telefone: (61)3215-5878 E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 1.006.235

Para a realização desta pesquisa, lançará mão de leituras e fichamento de textos que exploram a temática indígena, no que tange à história, a cultura e a língua (em seu aspecto linguístico e semântico) do povo Boe Bororo. Serão levantadas todas as possíveis pesquisas realizadas sobre a língua dos Boe Bororo, bem como as que tratam do nome próprio ou pessoal na cultura de outros povos indígenas. Outrossim, consultarse-á pesquisas etnográficas vividas em campo por outros pesquisadores, a fim de se construir uma experiência, mesmo que de gabinete, sobre a pesquisa de campo. No que se refere à coleta dos dados, a primeira das metodologias empregada será a de caráter sociolinguístico, que consistirá na aplicação de questionários estruturados e acessível aos informantes, com linguagem clara, a fim de inferir os prováveis critérios para a escolha no nome da pessoa índia, pelo viés da linguística, isto é, emprego dos prefixos, sufixos e radicais; igualmente, coletará entrevistas na forma de narrativas com índios jovens e adultos, com o objetivo de acompanhar a dinâmica e o movimento da língua no que tange à nominalização da pessoa índia. Outrossim, utilizar-se-á o caderno de campo, que será elaborado a partir das observações realizadas das interações sócio-comunicativas dos Boe Bororo. Tais instrumentos de coletas de dados em sociolinguística estão de acordo com o que sugere Labov. Haja a necessidade de ir à campo, a segunda metodologia que se lançará mão é a de natureza etnolinguística, pois visa acompanhar a dinâmica da língua em contexto indígena, procurando interferir o mínimo possível na dinâmica social dos informantes. Portanto, realizar-se-á observações da dinâmica social e da língua dos Boe Bororo, em contextos domésticos, escolar e onde houver dinâmica da língua; igualmente, tais abordagens da ciência etnolinguística estão referendadas por Labor. Realizar-se-á ao menos cinco viagens a campo, sendo que em abril realizou-se a primeira, cuja finalidade fora a de apresentar o projeto à comunidade e liderança da aldeia, e a segunda fora a convite da própria liderança, em junho, a fim de assistir um ritual de nomeação, e as demais para janeiro/2017 em diante, quando o projeto for autorizado pelo CONEP e FUNAI, e a última em março/2017, a fim de apresentar alguns resultados alcançados, bem como para ofertar um curso de aperfeiçoamento aos professores da escola da aldeia, conforme sugestão do coordenador da escola local. Tais idas à aldeia permitirão o estreitamento relacional entre pesquisador e informante, observação da dinâmica da língua no que tange a manutenção dos nomes próprios entre os Boe Bororo, além de solidificar o conhecimento obtido através dos livros da cultura Boe Bororo. Os registros para essa pesquisa dar-se-ão das seguintes maneiras: observação dos informantes e de seus lugares de interação social; entrevistas semiestruturadas, via gravação de áudio, por ter seu viés sociolinguístico; análise do Livro de Registro de Nomes, disponibilizado pela liderança da Aldeia Central Tadarimana; e outros documentos que tratam da questão Nomes

Endereço: SEPN 510 NORTE, BLOCO A 3º ANDAR, Edifício Ex-INAN - Unidade II - Ministério da Saúde
Bairro: Asa Norte CEP: 70.750-521
UF: DF Município: BRASÍLIA
Telefone: (61)3315-5878 E-mail: conep@saude.gov.br

Página 04 de 10

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 1.806.205

Próprios dos Boe Bororo, além de outras fontes que forem surgindo durante a pesquisa. O estudo e análise dos dados coletados serão realizados tão logo eles estejam em mãos, classificando-os em tabelas e gráficos estatísticos, em que será possível realizar proficuamente a interpretação dos mesmos, bem como conceber as possíveis influências sofridas a partir dos contatos interétnicos e os apagamentos semântico-lexicais da cultura presente no ritual de nomeação.

Objetivo da Pesquisa:

OBJETIVO PRIMÁRIO

O trabalho tem como objetivos principais entender quais são os critérios considerados na elaboração do nome próprio Boe Bororo, como esse processo tem sido influenciado pelos constantes contatos interétnicos e como isso está refletindo no Ritual de Nomeação dos Boe Bororo.

OBJETIVOS SECUNDÁRIOS

- a) levantar os nomes próprios e investigar a temática predominante na concepção de cada um;
- b) identificar, a partir da análise do corpus coletado e atendo-se às peculiaridades de cada nome, os elementos que podem ser identificados como manutenção, variação, mudança ou apagamento semânticolexical;
- c) registrar a cerimonia Ritual de Nomeação e compreender a sua importância no processo de concepção do nome próprio;
- d) contribuir na revitalização e valorização da língua entre a sociedade Boe Bororo, especialmente entre os mais jovens; e
- e) cooperar no processo de formação dos professores das escolas boe bororo e na construção da base documental para os estudos descritivos da língua boe bororo;

avaliação dos Riscos e Benefícios:

RISCOS

Os riscos da pesquisa a serem considerados poderão se encontrar na dimensão intelectual, social e cultural, assim, espera-se fazer o possível para evitar riscos e/ou quaisquer desconforto, inconveniente ou mal estar que a pesquisa possa acarretar ao povo Boe Bororo. Se alguma eventualidade ocorrer, tomar-se-á todas as providências de modo a garantir a integridade física ou psíquica do ser humano, acionando os serviços de saúde e assessoria psicológica, contando com a orientação dos órgãos competentes que são responsáveis pelas populações indígenas.

Endereço: SEPN 510 NORTE, BLOCO A 3º ANDAR, Edifício Ex-INAN - Unidade II - Ministério da Saúde
Bairro: Asa Norte CEP: 70.750-821
UF: DF Município: BRASÍLIA
Telefone: (61)3315-5878 E-mail: conep@saude.gov.br

Continuação do Parecer: 1.908.205

BENEFÍCIOS

Os benefícios da pesquisa a serem considerados dar-se-á na valorização da língua Boe Bororo, bem como no fortalecimento do uso da mesma, entre os jovens e futuras gerações. Espera-se, também, contribuir com a autoestima do povo, bem como sua autoafirmação em contexto urbano. Outrossim, fortalecer o ensino da língua materna no contexto escolar indígena e contribuir com a formação dos professores das aldeias Boe Bororo adjacentes à Aldeia Central Tadarimana.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Vide item "Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações".

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Vide item "Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações".

Recomendações:

Vide item "Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações".

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Respostas ao PARECER CONEP 1.902.372:

1. Quanto aos Termos de Consentimento Livre e Esclarecido e aos Termos de Assentimento:

1.1 Solicita-se revisão do documento "TCLE_menor_de_idade_retificado", acrescentando todas as informações presentes no documento "TCLE_adulto_retificado.pdf".

RESPOSTA: TCLE_menor_de_idade_retificado

- na página 1/4, no parágrafo 2º, as linhas 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12 e 13;
- ainda na página 1/4, acréscimo do parágrafo 3º;
- na página 2/4, acréscimo do parágrafo 1º;
- ainda na página 2/4, no parágrafo 2º, as linhas 11, 12, 13, 14 e 15;
- ainda na página 2/4, no parágrafo 3º, as linhas 4, 5, 6, 7, 8, 9 e 10, com continuação dos acréscimos no mesmo parágrafo 3º, mas na página 3/4, das linhas 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17 e 18;
- ainda na página 3/4, no parágrafo 1º, as linhas 5, 6, 7, 8, 9 e 10;
- ainda na página 3/4, no parágrafo 2º, as linhas 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 e 10;
- ainda na página 3/4, no parágrafo 3º, as linhas 1 e 2.

Endereço: SEPN 510 NORTE, BLOCO A 3º ANDAR, Edifício Ex-UNAN - Unidade II - Ministério da Saúde
Bairro: Asa Norte CEP: 70.750-521
UF: DF Município: BRASÍLIA
Telefone: (61)3315-8878 E-mail: conep@saude.gov.br

Continuação do Parecer: 1.936.295

Aproveite! para fazer a revisão do "TALE_informante_menor_retificado", acrescentando todas informações presentes no documento "TALE_adulto_retificado". Foram feitos os seguintes acréscimos:

- na página 1/4, no parágrafo 2º, as linhas 6 e 7;
- ainda na página 1/4, acréscimo dos parágrafos 3º e 4º;
- na página 2/4, acréscimo do parágrafo 1º;
- ainda na página 2/4, no parágrafo 2º, as linhas 11, 12, 13, 14 e 15;
- ainda na página 2/4, no parágrafo 3º, as linhas 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 e 11, com continuação dos acréscimos no mesmo parágrafo 3º, mas na página 3/4, das linhas 12, 13, 14, 15, 16, 17 e 18;
- ainda na página 3/4, no parágrafo 1º, as linhas 5, 6, 7, 8, 9 e 10;
- ainda na página 3/4, no parágrafo 2º, as linhas 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 e 10;
- ainda na página 3/4, no parágrafo 4º, as linhas 11 e 12.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA

1.2 Solicita-se informar endereço para contato com os responsáveis pela pesquisa (Resolução CNS nº 510 de 2016; Art. 17, item VIII).

RESPOSTA: o mesmo foi acrescido da seguinte maneira:

- na TCLE_adulto_retificado_v4: na página 1/4, no parágrafo 2º, as linhas 3, 4 e 5;
- na TCLE_menor_retificado_v4: na página 1/4, no parágrafo 2º, as linhas 6 e 7;
- na TALE_informante_maior_retificado_v4: na página 1/4, no parágrafo 2º, as linhas 3, 4 e 5;
- na TALE_informante_menor_retificado_v4: na página 1/4, no parágrafo 2º, as linhas 6 e 7.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA

1.3 Solicita-se incluir endereço do CEP local e, quando for o caso, da CONEP (Resolução CNS nº 510 de 2016; Art. 17, item IX).

RESPOSTA: o mesmo foi acrescido da seguinte maneira:

- na TCLE_adulto_retificado_v4: na página 1/4, no parágrafo 2º, as linhas 7, 8, 9 e 10, e na página 3/4, no parágrafo 4º, as linhas 3, 4 e 5;
- na TCLE_menor_retificado_v4: na página 1/4, no parágrafo 2º, as linhas 11, 12 e 13, e na página 3/4, no parágrafo 2º, as linhas 5, 6 e 7;
- na TALE_informante_maior_retificado_v4: na página 1/4, no parágrafo 2º, nas linhas 7, 8, 9 e 10, e na página 3/4, no parágrafo 4º, as linhas 3, 4 e 5;
- na TALE_informante_menor_retificado_v4: na página 1/4, no parágrafo 3º, nas linhas 4, 5 e 6, e

Endereço: SEPN 510 NORTE, BLOCO A 3º ANDAR, Edifício Ex-INAN - Unidade II - Ministério da Saúde
Bairro: Asa Norte CEP: 70.750-521
UF: DF Município: BRASÍLIA
Telefone: (61)3215-5878 E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 1.806.205

na página 3/4, no parágrafo 2º, nas linhas 5, 6 e 7.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA

1.4. Solicita-se inserir garantia de ressarcimento, conforme Resolução CNS nº 510 de 2016 CHS (Art. 17).

RESPOSTA: o mesmo foi acrescido da seguinte maneira:

- na TCLE_adulto_retificado_v4: na página 1/4, no parágrafo 4º, as linhas 5, 6 e 7;
- na TCLE_menor_retificado_v4: na página 2/4, no parágrafo 1º, as linhas 6 e 7;
- na TALE_informante_maior_retificado_v4: na página 1/4, no parágrafo 4º, as linhas 5, 6 e 7;
- na TALE_informante_menor_retificado_v4: na página 2/4, no parágrafo 1º, as linhas 6 e 7.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA

1.5. Solicita-se alterar "Conselho de ética" por "Comitê de Ética".

RESPOSTA: o mesmo foi retificado nos seguintes documentos:

- na TCLE_menor_retificado_v4: na página 3/4, no parágrafo 2º, nas linhas 3 e 4;
- na TALE_informante_menor_retificado_v4: na página 3/4, no parágrafo 2º, nas linhas 3 e 4.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA

1.6. Foi informado no TCLE que haverá coleta de imagem; solicitam-se esclarecimentos quanto à utilização de uso e imagem.

RESPOSTA: foram acrescidos da seguinte maneira:

- na TCLE_adulto_retificado_v4: na página 2/4, no parágrafo 3º, nas linhas 7, 8, 9, 10 e 11;
- na TCLE_menor_retificado_v4: na página 3/4, na continuação e finalização do parágrafo 3º - este iniciado na página 2/4 -, as linhas 3, 4, 5, 6, 7 e 8;
- na TALE_informante_maior_retificado_v4: na página 2/4, no parágrafo 3º, as linhas 7, 8, 9, 10 e 11;
- na TALE_informante_menor_retificado_v4: na página 3/4, na continuação e finalização do parágrafo 3º - este iniciado na página 2/4 -, as linhas 2, 3, 4, 5, 6 e 7.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA

2. Solicita-se anexar na Plataforma Brasil o roteiro de entrevistas semiestruturadas para análise ética.

RESPOSTA: o mesmo foi acrescido separadamente com o título

Endereço: SEPN 510 NORTE, BLOCO A 3º ANDAR, Edifício Ex-INAN - Unidade II - Ministério da Saúde
Bairro: Asa Norte CEP: 70.750-621
UF: DF Município: BRASÍLIA
Telefone: (61)3315-6878 E-mail: conep@saude.gov.br

Página 08 de 10

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 1.806.235

"Roteiro_entrevista_semi_estruturada" junto aos documentos encaminhados à Plataforma Brasil e, também, como Anexo 1, no arquivo "Projeto_nome_proprio_retificado_v4", nas páginas 23, 24, 25, 26, 27 e 28.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA.

3. Solicita-se anexar na Plataforma Brasil resposta da FUNAI ao Ofício encaminhado pelo pesquisador em 24 de agosto de 2016 (postado na PB em 30/09/16).

RESPOSTA: o requerido foi acrescido separadamente, na forma de dois arquivos (em Imagem JPEG), haja vista ter sido um documento emitido pela Funai em duas laudas, com os títulos "Ofício_da_Funai_Sepro_p1" e "Ofício_da_Funai_Sepro_p2".

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA.

Considerações Finais a critério da CONEP:

Diante do exposto, a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - Conep, de acordo com as atribuições definidas na Resolução CNS nº 466 de 2012 e na Norma Operacional nº 001 de 2013 do CNS, manifesta-se pela aprovação do projeto de pesquisa proposto.

Situação: Protocolo aprovado.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_773142.pdf	10/02/2017 11:39:14		Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TALE_informante_menor_retificado_v4.doc	10/02/2017 11:36:38	FERNANDO ANTONIO VELASCO	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TALE_informante_maior_retificado_v4.doc	10/02/2017 11:36:26	FERNANDO ANTONIO VELASCO	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_menor_de_idade_retificado_v4.doc	10/02/2017 11:36:15	FERNANDO ANTONIO VELASCO	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_adulto_retificado_v4.doc	10/02/2017	FERNANDO	Aceito

Endereço: SEPN 510 NORTE, BLOCO A 3º ANDAR, Edifício Ex-INAN - Unidade II - Ministério da Saúde
 Bairro: Asa Norte CEP: 70.750-621
 UF: DF Município: BRASÍLIA
 Telefone: (61)3315-6878 E-mail: conep@saude.gov.br

Página 08 de 10

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 1.806.205

Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_adulto_retificado_v4.doc	11:36:05	ANTONIO VELASCO	Aceito
Cronograma	Cronograma_pesquisa_retificado_v4.doc	10/02/2017 11:35:49	FERNANDO ANTONIO VELASCO	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_nome proprio_retificado_v4.doc	10/02/2017 11:35:31	FERNANDO ANTONIO VELASCO	Aceito
Outros	Carta_resposta_ao_parecer_consustanciado_da_conep.docx	10/02/2017 11:34:59	FERNANDO ANTONIO VELASCO	Aceito
Outros	Roteiro_entrevista_sem_estruturada.doc	03/02/2017 17:12:02	FERNANDO ANTONIO VELASCO	Aceito
Outros	Oficio_da_Funai_Sepro_p2.jpeg	03/02/2017 17:10:20	FERNANDO ANTONIO VELASCO	Aceito
Outros	Oficio_da_Funai_Sepro_p1.jpeg	03/02/2017 17:09:17	FERNANDO ANTONIO VELASCO	Aceito
Outros	Oficio_funai.jpeg	30/09/2016 16:31:30	FERNANDO ANTONIO VELASCO	Aceito
Outros	Autorizacao_cacique.pdf	24/08/2016 15:39:54	FERNANDO ANTONIO VELASCO	Aceito
Folha de Rosto	Folha_Rosto_Projeto.pdf	24/08/2016 15:34:34	FERNANDO ANTONIO VELASCO	Aceito
Declaração de Pesquisadores	Termo_de_compromisso_pesquisador.pdf	10/08/2016 12:16:17	FERNANDO ANTONIO VELASCO	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

BRASILIA, 22 de Fevereiro de 2017

Assinado por:
Jorge Alves de Almeida Venancio
(Coordenador)

Endereço: SEPN 510 NORTE, BLOCO A 3º ANDAR, Edifício Ex-INAN - Unidade II - Ministério da Saúde
Bairro: Asa Norte CEP: 70.750-521
UF: DF Município: BRASÍLIA E-mail: conepeg@saude.gov.br
Telefone: (61)3315-5878

Página 10 de 10

ANEXO 3 – AUTORIZAÇÃO DE INGRESSO EM TERRA INDÍGENA – FUNAI



0370297

08620142746/2015-99



MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO

Memorando nº 264/2017/AAEP-FUNAI

Em 03 de outubro de 2017

Ao Senhor Coordenador da Cordenação Regional de Cuiabá

Assunto: **Ingresso em Terra Indígena.**

1. Encaminhamos para conhecimento e acompanhamento, cópia da Autorização nº 81/AAEP/PRES/2017, concedida ao pesquisador Fernando Araújo Velasco, para desenvolver pesquisa intitulada, "Nome Próprio da Tradição Boe Bororoda aldeia Tadarimana, em Rondonópolis-MT", a ser realizado na Terra Indígena Tadarimana, Povo Boe Bororo, na Aldeia Central Tadarimana, no município de Rondonópolis-MT.

2. Eventuais esclarecimentos poderão ser feitos pelo telefone (61) 3247-6022 e e-mail aaep@funai.gov.br

Atenciosamente,



Documento assinado eletronicamente por IZA MARIA CASTRO DOS SANTOS, Assessor (a), em 04/10/2017, às 12:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site:

[http://sei/controlador_externo.php?](http://sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0)

[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](http://sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador 0370297 e o código CRC B7E24069.

Referência: Processo nº 08620142746/2015-99

SEI nº 0370297

0367022

08620142746/2015-99

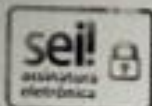


MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO

Autorização de Ingresso em Terra Indígena n° 81/AAEP/PRES/2017

IDENTIFICAÇÃO			
NOME:	Fernando Antônio Velasco	PROCESSO Nº:	08620.142746/2015-99
NACIONALIDADE:	Brasileiro	IDENTIDADE:	1138805-6 SJ/MT
INSTITUIÇÃO/ENTIDADE:	Universidade Federal de Mato Grosso-UFMT		
PATROCINADOR:			
OBJETIVO DO INGRESSO			
Realizar a pesquisa científica intitulada "Nome próprio na tradição boe bororo da aldeia tadarimana, em rondonópolis-MT".			
EQUIPE DE TRABALHO			
NOME	NACIONALIDADE	DOCUMENTO	
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX	XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX	XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX	
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX	XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX	XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX	
LOCALIZAÇÃO			
TERRA INDÍGENA:	Tadarimana	POVO INDÍGENA:	Boe Bororo
COORDENAÇÃO REGIONAL:	Cuiabá - MTO	CTL:	
VIGÊNCIA DA AUTORIZAÇÃO			
INÍCIO:	3 de outubro de 2017	TÉRMINO:	31 de março de 2018
Autorizo.			
Brasília-DF, 29 de setembro de 2017.			
RESSALVAS:			
<ul style="list-style-type: none"> • Esta autorização não inclui licença para uso de imagem, som e som de voz dos indígenas, para além do objeto desta autorização; • Esta autorização não inclui acesso ao conhecimento tradicional associado à biodiversidade; • Esta autorização não inclui acesso ao patrimônio genético; 			

- Remeter à Assessoria de Acompanhamento aos Estudos e Pesquisas – AAEP/Presidência/Funai, mídia digital contendo: relatórios, artigos, livros, gravações audiovisuais, imagens, sons, outras produções oriundas do trabalho realizado e informações sobre o acesso na internet.



Documento assinado eletronicamente por **Franklimberg Ribeiro de Freitas, Presidente**, em 30/09/2017, às 18:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site: http://sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0367022** e o código CRC **A7D9C936**.

Referência: Processo nº 08620142746/2015-99

SEI nº 0367022

**ANEXO 4 – ENTREVISTA COM FÉLIX RONDON ADUGOENAU
CONCEDIDA A FERNANDO ANTÔNIO VELASCO, VIA E-MAIL, EM 23 DE
MARÇO DE 2018.**

**PERGUNTAS NORTEADORAS DE DISCUSSÃO EM TORNO DO NOME
PESSOAL BORORO**

Redação de **Félix Adugoenau em 23/03/2018, 6ª feira.**

Sugiro rever o termo "Boe Bororo".

Porque digo isso?

Este termo surgiu no tempo do Projeto Tucum nos anos 90.

Boe é um termo de autodenominação.

Bororo é um termo dado pelos colonizadores, reconhecido como oficial referente ao povo Boe pelos antropólogos e pela FUNAI.

A língua boe não aceita o termo "boe bororo", por conta de uma infinidade de significados sócio cósmicos, não se tratando de um boe querer ou não querer dizer "boe bororo". Cada verbete é carregado de valores sociais.

Na época eu era discente neste projeto, assim como outros professores bororos e não fomos ouvidos na decisão do nome "Boe Bororo" que os coordenadores não indígenas deste projeto e mais os servidores da Secretaria de Estado de Educação - SEDUC/MT pensaram e acharam que era uma forma de valorizar e reconhecer o povo Bororo. A decisão foi vertical de cima para baixo, assim com a maioria das decisões que toma em relação a um povo indígena. E assim fizeram com outros povos participantes neste projeto de formação de professores indígenas, Manoki Irantxe, Haliti Paresi e outros.

Não foi levado em consideração os valores socioantropológicos destes povos, mais uma vez levando a colonização na forma de mudança do que já existe no mundo destes. Destroí-se uma forma para criar outra conforme seus interesses.

Atualmente alguns bororos dizem "boe bororo" contrariando e contradizendo o mundo sócio cósmico originário do povo Bororo e que ignoram o nascimento deste nome. Na minha dissertação de mestrado falo um pouco sobre isso.

Veja a epistemologia do termo "bororo": Bororo - Boe + Aroe + Ero.

Boe = Gente, Pessoa;

Aroe = almas dos Boe falecidos;

Ero = Deles ação de fazer, (Fazeres das pessoas e almas boe). Boe é gente, pessoa que veio da água e por isso boe volta para a água. Isso acontece quando a urna funerária é levada para uma lagoa após o término do funeral.

Note que é uma comunhão de ação de saberes e fazeres de pessoas vivas e pessoas falecidas boe ao lado do bai managejewu (casa que fica no centro da aldeia boe). Por isso é também equivocado dizer que bororo é pátio como alguns renomados antropólogos dizem em seus estudos etnográficos.

O que fiz acima foi o alinhamento dos saberes e fazeres originário Boe. Isso o boe chama de Boe Akaru, onde está inscrito os saberes e fazeres originários boe. Outros saberes que não tem relacionamentos sócios cósmicos do mundo do povo Boe são saberes alienígenas e causam estranhamentos mas com o passar do tempo pode se tornar um saber único por não ter alguém boe que saiba fazer alinhamentos sócios cósmicos. As anciãs e anciões boe sabem muito bem fazer alinhamentos sócios cósmicos. E quem entende o Boe Akaru também sabem fazer alinhamentos sócios cósmicos.

- 1- Cada nome tem história e significado? O que seria a história de um nome? Como surge essa história?

R = Sim, cada nome tem uma história anterior ao surgimento do nome. Cada nome tem a sua história relacionada a um fato de um totem, para explicar o porquê deste nome e a que clã pertence o indivíduo. Um nome nunca pertence a um indivíduo. Um nome está em um indivíduo para identifica-lo, mas não é seu pertence. Duas pessoas podem ter o mesmo nome, mas, nunca colocam em pessoas da mesma idade e quem vai identificar a pessoa e a sua genitora.

- 2- Nome pessoal bororo é marca de identidade boe? O que seria identidade boe? A identidade de um boe pode sofrer influências não índia?

R = Não. É uma identificação "clânica e posicional local", a mãe é que é a identificação primária mas que muitas vezes fica nas entrelinhas sociais, dada a situação matrilinear na organização social boe. Para transitar no mundo não bororo o nome passa a ser uma identidade, devido a situação documental civil. A identidade de um boe nunca sofre qualquer influência, porque é a mãe quem dá a identidade aos seus "filhos", mesmo quando estes não foram nominados e os nomes bororos destes não se encontram em seus documentos pessoais, nunca se perde. A identificação clânica e o posicional local se dá pela mãe. São duas identificações, a "clânica" e o "posicional local". Por isso há os indivíduos "do meio", "de baixo" e "de cima". E ainda "ensanguentados" e o "anoitecidos".

- 3- O nome pessoal bororo é recebido pelo bebê, apenas, ou na fase adulta também? O nome pode ser mudado com o passar do tempo?

R = Segundo as orientações filosóficas boe, o nome já nasce primeiro que o indivíduo, antes mesmo dele nascer ou ainda, "cair". As orientações filosóficas orientam ainda que logo que o bebe "cai" ele deve passar pelo ritual de nomeação, quanto mais antes, melhor, para que ele receba também os remédios necessários para sobreviver e passar o período de bebe sem muitas dificuldades em sua saúde. Mas o que vemos atualmente e são raros, pessoas passando pelo ritual de nomeação já na fase adulta. Isso causa estranhamento, principalmente para aqueles que detêm os conhecimentos milenares da filosofia boe. Há uma explicação filosófica de a nomeação bororo acontecer logo que a criança "cai", o que não vou entrar no mérito, porque já é outro campo de saberes e fazeres bororo. O nome nunca muda.

- 4- Qual o ritual de dar nome pra boe? Por que alguns chamam de batismo?

R = O ritual chama-se Boe Eiedodu. Alguns chamam de batismo devido a forte influência da religião católica cristã. Muitos bororos estão mergulhados na doutrina e dogma da igreja católica e em suas falas sempre trazem para o mundo bororo orientações que são consideradas alienígenas aos saberes e fazeres deste povo da igreja católica sem perceberem que estão trazendo elementos desta e outras religiões cristãs. Precisa-se descolonizar e decolonizar a mente de alguns bororos, mulheres e homens. E também alguns dizem batismo porque é a forma que o que vem de fora entende, isto é, para melhor compreensão de quem não é bororo.

- 5- Por que o uso de nome não boe? Quem faz essa exigência? É alguma necessidade social, política, burocrática, qual?

R = A utilização de nomes não boe remota desde o início da colonização europeia portuguesa que tentou e ainda tenta tornar o indígena um "brasileiro", deixando este de ser indígena sem a lembrança de vivência na condição de povo etnicamente. Tal situação oficializou-se com a política da época de integração e homogeneização de todos os indígenas brasileiros com a criação da SPILTIN – Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais. Com o passar dos tempos imaginava-se que os indígenas se mesclariam com a população envolvente. Uma prática muito forte para isso e que perdura até os dias atuais é casar com mulheres indígenas. Assim terminaria um ciclo quando filhos mestiços estivessem vivendo junto dos colonizadores em suposta harmonia e filhos destes se distanciassem ainda mais da memória de um povo étnico. Atualmente os indígenas tomaram para si o fato de ter um nome como um meio de defesa e de trânsito no mundo não indígena, também os bororos fizeram e fazem isso. Dentro da orientação milenar bororo, o nome não bororo perde sentido dentro da vivência clânica, daí a preocupação de mães e pais que não tiveram a oportunidade de terem o ritual Boe Eiedodu de seus filhos e filhas, acontecendo este na fase adulta.

Outra situação marcante no nome das pessoas bororos é a redação do mesmo na língua boe que tem outros sons diferentes da língua portuguesa, redigido por um servidor da FUNAI que não entende da língua deste povo. Resulta em uma redação equivocada e errada que muitas vezes não se aproxima dos nomes originários bororos. Na relação de nomes que a maioria está com problemas. Uns verdadeiros abacaxis para descascar já que não se aproxima dos nomes originários bororos. Prefiro conversar com os indivíduos bororos em Tadari Umana e com as anciãs e os anciões para assim ter certeza do que se trata. A maioria das grafias estão difíceis de entender.

- 6- Quais exigências são feitas para usar nome não índio? É do governo ou de boe mesmo?

R = A utilização de nomes não bororo foi no passado uma forma de colonizar. No passado utilizava-se apenas o nome não bororo. A colonização foi tão intensa que isso foi tomando-se normal, até que os próprios bororos se apropriassem deste fato para ter um nome para transitar no mundo não bororo e o nome originário que dentro dos padrões de valores bororo é o verdadeiro. Os não bororos têm dificuldades de pronunciar os fonemas da língua bororo e então utiliza-se o nome não bororo. Atualmente muitos não bororos, professoras e professores de universidades se esforçam para chamar o indígena pelo seu nome originário, na língua do povo a que ele pertence.

- 7- Nome pessoal boe vem de bakaru? O que é Bakaru? Onde está o bakaru?

R = Cada clã tem o seu Boe Akaru que orienta como viver em sociedade matrilinear clanicamente. O Boe Akaru está presente na vida, nos mitos, nos cantos, nos choros rituais. E há o Boe Akaru que orienta as duas metades exogâmicas, os clãs e os subclãs na condição de povo. Uma pessoa que sabe

viver entre os outros com retidão é um Boe Akaru acontecendo. Uma vivência nas orientações milenares de reciprocidade e cuidado com o outro é Boe Akaru. Para o bororo o significado de Boe Akaru está aquém, paradoxo do que muitos sociólogos e antropólogos diriam que está além no sentido de bastante compreensão e complexidade. Para o bororo é aquém porque primeiramente ele precisa dominar este seu ser. E dominar este ser é preciso na convivência com o outro com diferenças de metades exogâmicas, de clãs, de subclãs e posição sócio cósmica.

- 8- O nome pessoal boe está em algum bapera? Que bapera é esse? Onde ele está?
R = Para a ciência antiga o povo bororo é um sociedade ágrafa. Na nova ciência está tendo um esforço de orientar que os povos indígenas tinham e têm a sua escrita, embora diferente com sinais e signos que não são do alfabeto. Não é necessário ter uma escrita do jeito que a língua portuguesa se desdobra para grafar. Tudo é passado na oralidade e com sinais e signos descritos nos corpos e rostos boe e objetos.
- 9- Existe nome pessoal boe secreto? Se sim, o que seria um nome secreto? Por que é secreto?
R = Não existe nome pessoal boe secreto.
- 10- Existe nome pessoal boe que não pode ser falado? Se sim, por que isso?
R = Não existe nome pessoal boe que não pode ser falado. O nome de um falecido ou de uma falecida é evitado falar no cotidiano, por este indivíduo fazer parte de um outro mundo.
- 11- Existe nome boe com maldição? Se sim, por que ocorre isso?
R = Na ótica boe, eles não conhecem o que é maldição. Por isso não há nem mesmo uma palavra na língua bororo para a palavra maldição, nem há tradução. Muitas palavras da língua portuguesa não existem em língua bororo. Exemplo: xingamentos e outras palavras.
- 12- A organização social bororo é matrilinear/matrilocal. Como isso funciona na prática? Ainda continua forte essa organização?
R = A maioria dos bororos sabem de qual metade exogâmica, de qual clã, de qual subclã, posicional e ou local vem. E isso marca territorialidade, a identidade e fortalece a figura da genitora, sua própria genitora e suas irmãs e irmãos consanguíneos e clânicos. Relembra o outro uma posição oposta, um lugar específico e ninguém quer ficar sem uma posição e lugar para não ficar a sós. Relembra a reciprocidade e o respeito para com o outro. Esta situação é marcante e rígida em todos os rituais funerários ou não. Isso acontece também e todas as atividades que envolve o mundo sóciocósmico boe.
- 13- É o nome da mãe que passa para o filho ou é do clã da mãe?
R = Tanto o nome da mãe pode passar para a filha e ou para o filho como o do clã da genitora.
- 14- Por que alguns boe tem nome do pai como sobrenome e não da mãe?
R = Isso é um resultado da colonização portuguesa europeia que é patriarcal. Isso pode ser nocivo à mãe bororo.

15- Por que muitos boe não conhecem a história e o significado do seu nome? Isso é bom sinal ou mal? Por quê?

R = Por causa da colonização e das “guerras justas” com objetivo de extermínio total do povo Bororo. Não conseguiram. A religião católica também colaborou para isso. E continua colaborando para isso até nos dias atuais e como ainda outras religiões. Em Tadari Umana, as pessoas não bororos de igrejas aliciam os moradores desta aldeia e principalmente ganha força quando encontram pessoas e famílias paupérrimas em estado de miséria, com necessidade de quase tudo. Então oferecem presentes e ficam quase íntimos dos bororos, é a neocolonização, com outra roupagem. Logo vão querer proibir os rituais bororos e mais uma vez demonizando a cultura bororo. Com as guerras, muitos mestres e mestras foram mortos, alguns subclãs chegaram a desaparecer por completo. Muitos jovens não chegaram a conviver com as mães e os pais de suas mães e as mães e os pais de seus pais. E quem faria a educação destes jovens? Houve uma lacuna temporal muito grande entre as gerações e atualmente resulta num catastrófico vazio educacional originário na educação cosmológica de crianças boe que viveriam na contemporaneidade. Quem faz a educação cosmológica são a mãe da mãe e suas irmãs e irmãos biológicos e quando não há estes, as irmãs e irmãos clânicos, e, tendo a mãe do pai e suas irmãs e irmãos como co-educadores. Os pais tanto da mãe como do pai ajudam na orientação. Estes últimos não tem a obrigação de fazer a educação cosmológica, mas ajudam. Em Meruri além das “Guerras Justas” e doenças houve a educação escolarizada das crianças no sistema de internato pelos padres salesianos e as irmãs, Filhas de Maria Auxiliadora. Estas crianças viriam a ser as futuras mães e os futuros pais. As crianças que foram levadas para a educação escolarizada perderam o convívio com as mães e os pais de suas mães. E a educação escolarizada não fazia e não faz a educação cosmológica, muito menos queria entender como era a organização social do povo Bororo. E esta geração de mães e pais teriam dificuldades de fazer a educação cosmológica quando não tiveram o convívio com as mães e pais de suas mães. Faço aqui um parêntese com as duas pessoas que você conversou em Tadari Umana, Cícero e Marcelo para um melhor entendimento. O Cícero é mestiço de pai não bororo, sendo um não indígena, um baraedu. O Marcelo é mestiço de mãe. Segundo o próprio Moacir, a mãe dele é do povo Terena. Não sei se isso é verdade. O que causa estranhamento é porque os familiares dele do povo Terena não se aproximaram de Tadari Umana, sendo que já houve um grupo de pessoas do povo Terena que queriam morar na Terra Indígena Tadari Umana porque tiveram filhos com algumas mulheres da aldeia Pobore. Dentro da cosmologia bororo, Cícero é bororo mas sem pai bororo. E quem legitima um indivíduo na organização social bororo é o pai, ele é o guardião e vigilante do seu próprio filho, mesmo que ele não esteja junto da mãe do seu filho. Nos rituais boe, a pessoa boe utiliza os enfeites originários e as pinturas somáticas e faciais do clã do seu próprio pai. Talvez daí o Cícero não participar dos rituais, por não haver um pai bororo. E Marcelo não é bororo, embora seu pai o seja. E Marcelo se distancia ainda mais da cosmologia bororo

contraindo união conjugal com uma mulher não bororo. Logo, seus filhos não são boe. Eu já ouvi da própria esposa do Marcelo tecer críticas aos rituais bororos e segundo ela, tem que acabar para todos se converterem ao cristianismo, se tornar evangélicos. Ora, conversão é colonização. Principalmente sabe-se que a bancada evangélica no congresso em Brasília é contra os interesses dos povos indígenas para atender favores da bancada ruralista e vice-versa. A questão da mestiçagem no mundo indígena merece um estudo sério e profundo. Como disse o historiador Bordignon, "... não foram os "brancos" que acabaram com os Bororos. Foram os mestiços. E isso continua até os dias atuais." Ele explica que na história que envolveu o povo Bororo, em todas as tomadas de decisões sempre esteve à frente um mestiço para agradar os "brancos" e atender um interesse próprio e não os do povo Bororo.

16- Esquecer sua história cultural é perder parte da identidade? Como isso acontece?

R. = Para a ciência a cultura não acaba por ser ela, dinâmica. Mas como explicar o extermínio dos Bororos Ocidentais feita pela colonização? Segundo anciãos e anciões bororos a cultura acaba, se não tiver pessoas para vivê-la. Principalmente porque os valores da sociedade envolvente é antagônica à cultura bororo em seus pensamentos e fazeres.

17- Como é possível fazer para reverter a perda de uma cultura?

R. = Os bororos atuais estão experimentando vários mecanismos de vivência da sua própria cultura, uns com mais profundidade e outros menos e do seu jeito forçado e relacionado ainda à sua situação histórica de clã, subclã e posição sócio cósmica. Isso foi percebido nas aldeias maiores: Córrego Grande – Santo Antonio de Leverger, Meruri – General Carneiro e Tadarí Umana – Rondonópolis. Ultimamente os bororos de Sangradouro também tiveram experiências fantásticas na volta ao viver o sócio cósmico boe. As escolas seriam uma ferramenta poderosa, mas, ainda há grandes rejeições por parte das secretarias estadual e municipais em reconhecer uma escola específica e diferenciada e multilíngue. Com abertura para uma educação cosmológica do mundo sócio cósmico boe, principalmente quando mudam as agentes educacionais originários boe. Os professores contratados perderiam as suas vagas? E se entregassem a escola para as metades exogâmicas, aos clãs e subclãs? A primeira grande mudança seria na estrutura administrativa, porque dentro do Boe Akaru, o povo Bororo não tem um chefe com poder de ordenar e executar. Tudo passa por um conselho que representa os clãs e subclãs. O poder pertence literalmente às duas metades exogâmicas. E não a um cacique. A figura do cacique também é alienígena à organização social bororo. Mas atualmente eles existem e são fáceis de serem cooptados na extração de madeiras como ocorre em Tadarí Umana, ou, como a pesca predatória em época de piracema feita pelos barae na aldeia Pobore. Os barae escondem na reserva indígena bororo os seus enormes freezers com gelo para estocagem de toneladas de peixe.

18- Como uma universidade como a UFMT pode ajudar os boe no fortalecimento e valorização da cultura bororo dentro e fora da comunidade Tadarimana?

R = No fortalecimento da política específica e diferenciada em atendimento a uma escola também específica e diferenciada com educandos escolares também nestes termos juntos aos povos indígenas de Mato Grosso e do Brasil. Ajudar na criação de leis a nível estadual e municipal em observação das orientações legislativas a nível federal da educação escolar Indígena, também nesses moldes, uma vez que as secretarias de educação atendem dentro uma orientação de gestão pública. Com tudo isso poderemos ter formação de docentes também nesta orientação que dê conta também de formar cidadãos que tem necessidades de comer, vestir, calçar, lazer e tem vivem uma cultura diferente e convivem com um estigmas e mazelas provocadas desde o início da colonização do Brasil. Para isso é necessário uma formação discente não somente com o intuito de ser assalariado, mas também, que produza comida de forma sustentável e valorize a terra e tudo o que há nela não como um bem, mas como parte de si próprio, como o boe entende sócio cosmicamente tudo o que existe na terra. Assim, poderemos aproximar da educação cosmológica, do cuidado com o outro, da reciprocidade e do equilíbrio social bororo. E também pesquisas linguísticas. Ainda que os padres salesianos tenham feitos estudos sobre a língua bororo, ela deve ter um outro olhar sobre ela, principalmente na parte sócioantropológica que influencia fortemente a mesma. Um bororo que não tem os cuidados de reciprocidade e cuidado com o outro diferente, terá dificuldade em falar neste idioma. É preciso pensar o pensamento e com o pensamento boe ao falar a língua boe. Uma especificidade desta língua é colocar tudo no plural. Ex.: are. Are é o vocativo para "mulher". Coloco a palavra mulher entre aspas porque o verbete aredu não significa mulher. E nem o verbete imedu significa homem. Mas fica como se fossem estes significados. E para quem pensa o pensamento boe enquanto fala, tem claramente que tais significados não dão conta do amplo simbolismo que envolve estas duas palavras, aredu e imedu. Uma genitora chama a sua filha pelo vocativo are, mesmo que ela, nos valores da língua portuguesa, é apenas uma só. Are são muitas, está no plural é como se a filha fosse mais de uma, ela mesma. Assim procede também com ime que é mais de um. Enquanto imedu é apenas um. Mas, ao colocar o nome específico da pessoa ficaria: Imedu Adugoenau. Se não citar o nome específico ficaria ime que é mais de um, sendo eles, ele próprio.