

TRANÇAS, CABAÇAS E COUROS NO FUNERAL BORORO *
— A PROPÓSITO DE UM PROCESSO DE CONSTITUIÇÃO DE IDENTIDADE—

Sylvia Caiuby Novaes

(Departamento de Ciências Sociais, Universidade de São Paulo)

À primeira vista pode parecer paradoxal querer entender o processo de constituição da identidade Bororo a partir dos ritos funerários, uma vez que, em certo sentido, este é o momento que caracteriza uma perda a perda de uma identidade física carregada de sentido. No entanto, exatamente por ser um momento em que a sociedade se vê desfalcada de um de seus membros é que se pode, a meu ver, buscar nos ritos funerários os mecanismos sociais acionados para que a sociedade se recomponha. E neste sentido é possível encontrar neste momento social elementos que contribuem para a compreensão do processo de constituição da identidade do homem Bororo.

O que pretendo neste artigo é analisar alguns dos elementos presentes no funeral Bororo e fornecer algumas sugestões para que se possa, futuramente, fazer uma análise mais profunda da formação da noção de pessoa nesta sociedade.

O funeral é, sem dúvida, o mais importante dos inúmeros rituais vividos pela sociedade Bororo. A primeira fase dos ritos funerários se inicia com a morte (às vezes com agonia) de um indivíduo e termina com o enterro definitivo de seus ossos, devidamente ornamentados, nas margens de uma baía. Esta primeira fase pode durar até três meses, pois é necessário esperar a decomposição do corpo para que se possa proceder à ornamentação dos ossos.

(*) — Este artigo tinha como título *Funeral and Identity in Bororo Society* e foi escrito para participação no Encontro Anual da *American Anthropological Association*, realizado em Washington, em Dezembro de 1980, no painel intitulado "*The body and the self: the concrete philosophy of person, self and society in Lowland South America*". Como a comunicação foi escrita para ser lida em curto espaço de tempo, uma série de modificações tiveram que ser introduzidas para que pudesse ser reescrita em forma de artigo. Os dados aqui analisados foram colhidos em pesquisa de campo que realizei nas aldeias Bororo, entre 1970 e 1977. Quero agradecer a Renate Viertler por ter me estimulado a publicar o artigo e principalmente, por ter tornado isto possível através das discussões que tivemos a partir da versão original que havia sido elaborada.

O corpo deve ser enterrado em cova rasa, situada no *bororo* — o pátio em frente à casa dos homens, ou no *aije-muga* — uma pequena clareira que fica a alguns poucos metros da aldeia. Diariamente esta cova é regada, para acelerar o processo de decomposição. Durante este período, inúmeros rituais fúnebres são realizados e eles mobilizam praticamente toda a sociedade Bororo: indivíduos que pertencem à aldeia do morto, outros, vindos de outras aldeias especialmente para participar do funeral. Há, durante o funeral, um reencontro da sociedade Bororo, pois dele participam vivos e mortos — evocados através de seus parentes —, homens e heróis — em que se transformam os os indivíduos mortos.

A palavra Bororo usada para designar o funeral é *itaga*, que vem de *ito* — corpo, e *ága* — *cabeleleira*: *cabeleira* do corpo). Segundo a *Enciclopédia Bororo* (vol. I, p. 647), esta designação deve ao fato de o funeral ser uma cerimônia em que se celebram as almas e espíritos, em geral imaginados como seres ornados de longas cebeleiras.

Em trabalho anterior (Caiuby Novaes, 1980), procurando me aprofundar nesta designação do funeral, analisei o significado sócio-cultural do cabelo para os Bororo, e mostrei porque ele constitui o sema privilegiado para caracterizar todo o campo semântico do funeral. Procurei mostrar como é possível compreender toda a longa trajetória do funeral Bororo a partir do fio dos cabelos dos enlutados. Pretendo aqui retomar esta análise e me aprofundar em dois outros elementos do funeral que não foram abordados neste primeiro trabalho e que são o *powari-aroe* (cabaça mortuária) e o *adugo-biri* (couro da onça). Mas antes disso, é necessário introduzir alguns dados etnográficos.

Os Bororo atribuem a morte a uma entidade denominada *bope* que é segundo Crocker (1979:256) e Levak (1971:176), um espírito diretamente associado à natureza. Segundo Crocker, “*The bope might be seen as representing some principle of vitality that destroys in order to create. Not surprisingly, they are identified with human ‘strength’ or blood which is to say, with rakare*” (1979:256). A morte, por sua vez, implica na perda desta força vital (*rakare*), pois os elementos em que ela se encontra (sangue e semen) deixam de fluir no corpo.

“Após a morte, o Boe se transforma em animais, dentre os quais os caçados para mori *barege morice*, razão pela qual as cerimônias funerárias não podem prescindir da realização de caçadas”. (Viertler, 1976: 43).

Sabe-se que um indivíduo morreu quando se ouve, da casa onde ele era velado, os gritos desesperados das mulheres que se lamentam e arrancam seus cabelos. É pela cabeça pelada que se pode distinguir os enlu-

tados. Segundo meus dados de campo, só arrancavam os cabelos pessoas que tinham com o morto algum tipo de identidade: aquelas que partilhavam com ele de uma substância vital comum — *rakare* (como sangue e semen), ou seja, indivíduos que pertencem a uma família nuclear; ou ainda, pessoas que se identificavam com o morto por pertencerem à mesma categoria social: a linhagem. (Para noções mais detalhadas a respeito da noção de *rakare*, vide Crocker, 1967, pp. 55 e seg.).

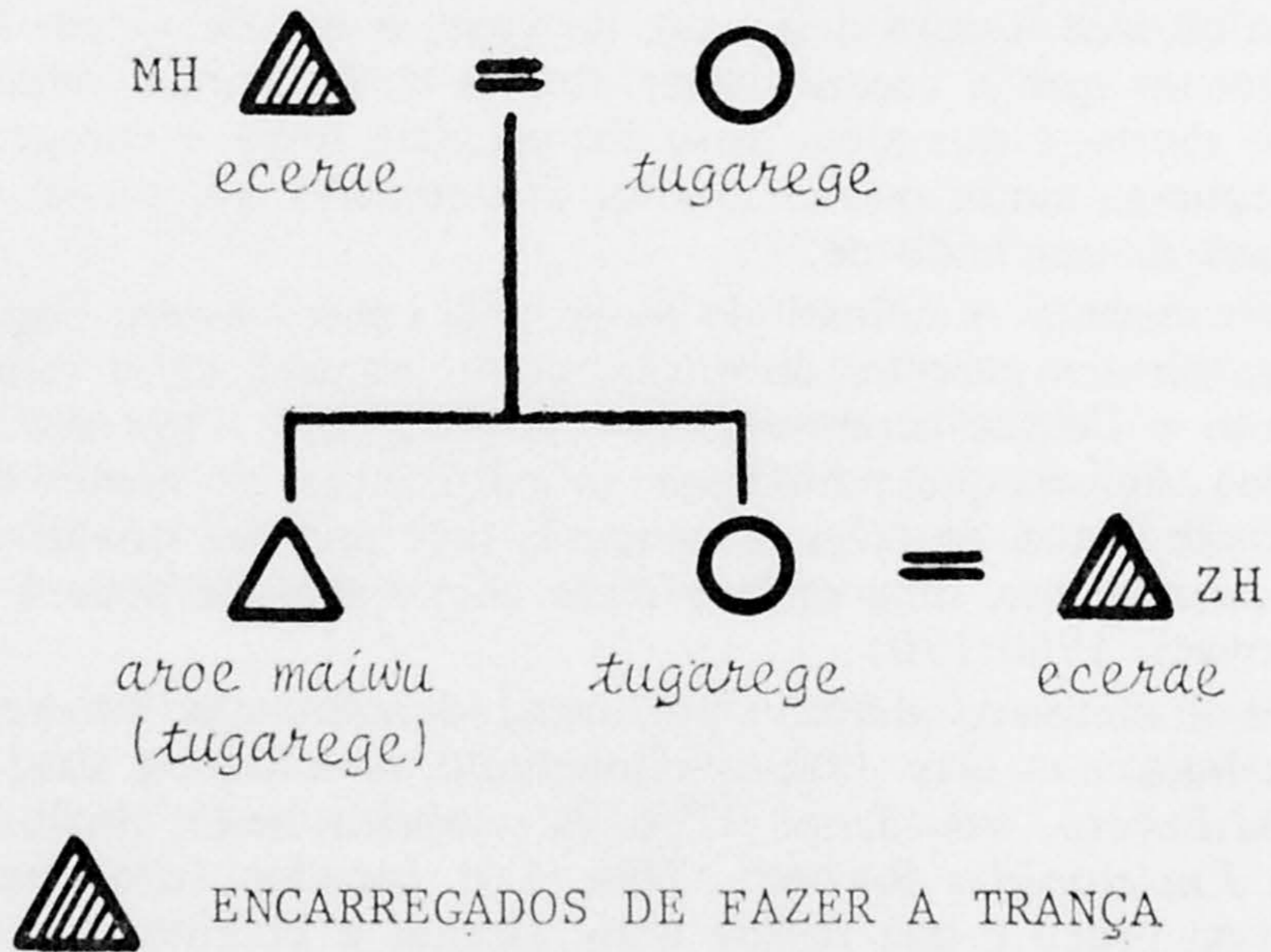
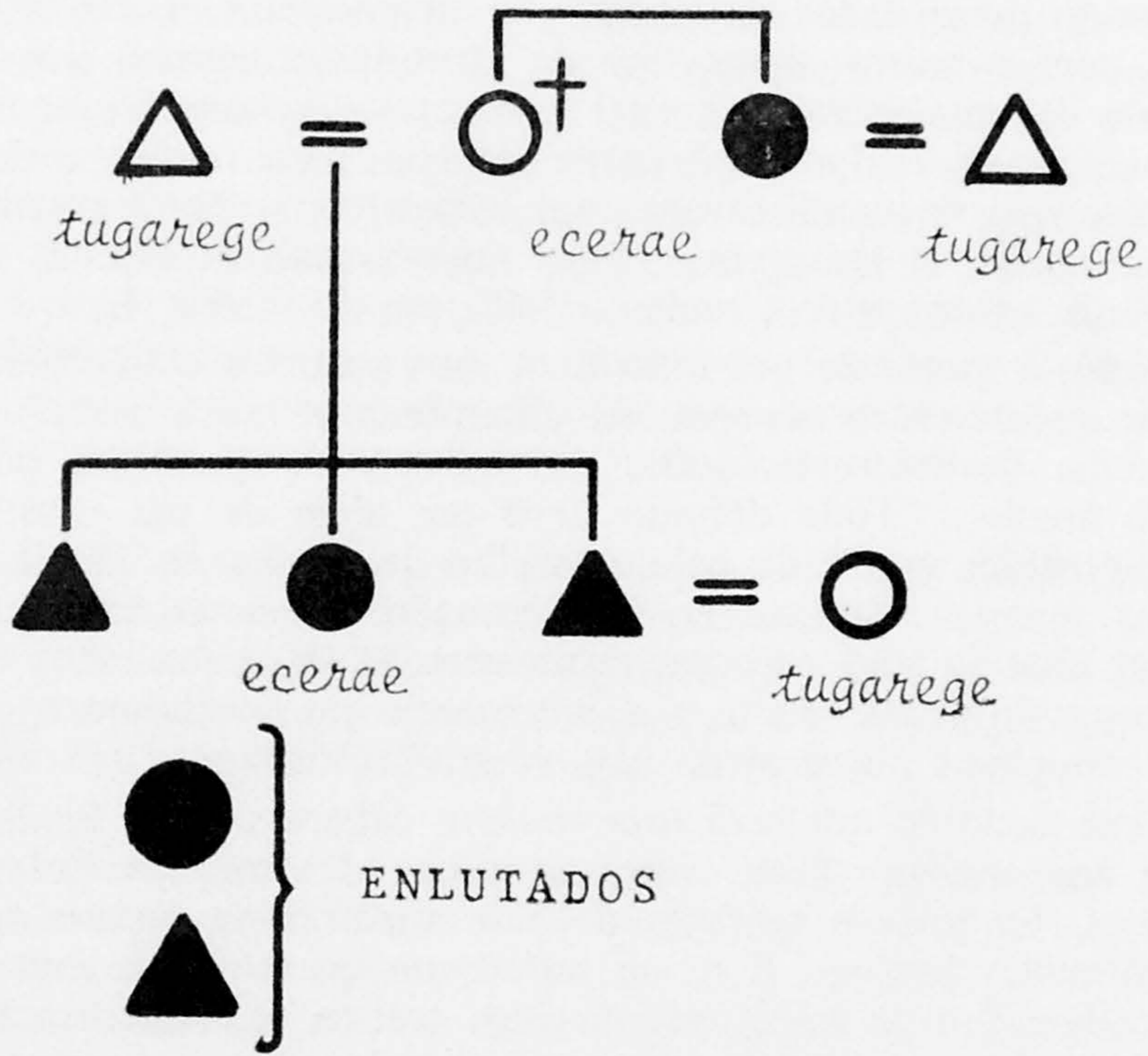
Logo após a morte de um indivíduo, seus parentes clânicos reúnem-se para decidir quem será o *aroe-maiwu* (literalmente 'alma nova') do finado. A escolha deverá recair sobre um homem de prestígio, da metade oposta à do finado. "Todo defunto deve ter, além de um substituto, um casal de pais rituais escolhido pelo conselho de chefes da aldeia para zelar por suas formas materiais de manifestação (encarnação num animal que deve ser abatido pelo caçador, representação das cabacinhas mortuárias e pelo cocar de penas (*parico*) confeccionado em sua homenagem, guardados nas choupanas do casal de pais rituais" (Viertler, 1978:64).

Uma vez decidido que será *aroe-maiwu*, caberá ao seu *inodowu* (ZH ou MH do *aroe-maiwu*) fazer com as mechas dos cabelos dos enlutados várias tranças, tendo-se o cuidado de não misturar na mesma trança cabelos de diferentes pessoas. É de se notar que quem mexe com o cabelo dos enlutados, a fim de transformá-los em trança, é, idealmente, alguém que pertence à mesma metade que os enlutados, como se pode ver no gráfico reproduzido.

Quando pronta, a trança deverá ser entregue ao *aroe-maiwu*, que a usará enrolada no braço quando estiver caçando o animal de *mori* (termo por meio do qual os Bororo designam, no caso, o ato de vingar o morto). Dizem os Bororo que o caçador tem, através desta trança, uma lembrança visível do morto, e que além disso lhe propicia força e coragem nas caçadas. Ressalte-se ainda que o cabelo, denominado *ao*, passa depois de trançado a ser denominado *ae*.

Uma vez caçado o animal de *mori*, seu couro deverá ser oferecido pelo *aroe-maiwu* aos parentes do morto; como retribuição, o representante receberá arcos e flechas cerimoniais, um *powari-mori* (instrumento musical de sopro), nomes que pertençam ao patrimônio de nomes do clã do morto, a possibilidade de fazer ornamentos com padrões privativos daquele clã e, eventualmente, uma mulher nova com quem ele poderá se casar. (Caiuby Novaes, 1980:176).

O *mori* é efetivado durante um ritual denominado *barege-e-kedodu* (*barege* — feras e — elas, *kedodu*-alimentado — banquete das feras, cf. *Enciclopédia Bororo*, vol. I, p. 229). A respeito deste ritual, dizem os Autores da *Enciclopédia Bororo*: "Não é o caçador (*aroe-maiwu*) que vem untado de urucu e que recebe arco, flechas e enfeites, mas a própria alma do finado que assim no reino das almas terá armas para caçar. Também a pele do felídeo, embora cedida a um parente do defunto, servirá à alma de abrigo contra as intempéries".



Segundo meus dados de campo, o couro do animal abatido será dado ao homem mais velho do clã do morto, que deverá passá-lo a todos os outros homens do clã, para que eles possam dormir algumas noites sobre este couro. E só depois que todos os homens do clã do finado tiverem dormido sobre o couro, que este voltará ao homem mais velho que o recebeu, e que passará a ser o seu proprietário definitivo. Processo idêntico ocorre com os dentes do animal abatido como *mori*, e com os quais são feitos colares. Estes colares de dentes são de propriedade feminina e a mulher que os recebe passa-os para suas filhas e irmãs, reais e classificatórias. Mais de um animal poderá ser abatido como *mori*; neste caso, cada couro ficará como um homem e cada colar de dentes com uma mulher.

Minha interpretação da necessidade dos enlutados terem que dormir sobre o couro do animal abatido como *mori* está baseada no fato de que foram eles que — por serem “iguais” ao morto — passaram por um processo de contaminação pela morte deste indivíduo. Se a morte de um parente e a marginalidade que ela implica, impõe ações sobre o corpo dos enlutados (escarificações, arrancar os cabelos, etc.), a saída deste estado marginal impõe também um tipo de relação epidérmica com o elemento que permite a reintrodução dos enlutados na sociedade Bororo: o *mori* (Caiuby Novaes, 1980:186-187).

Só depois do ritual do *barege-e-kedodu*, muitas vezes realizado longo tempo após a morte de um indivíduo, podem os parentes do morto abandonar o luto. Os cabelos longos e desalinhados dos enlutados são então cortados da forma tradicional e espalmados de urucu. (A *Enciclopédia Bororo*, vol. I, p. 562, dá apenas a vaga indicação de que os cabelos dos enlutados são cortados por um de seus parentes).

Resta ainda introduzir alguns dados sobre o *powari-aroe* (*Powari-cucurbitácea*; *aroe* — defunto, cucurbitácea do defunto). Segundo a *Enciclopédia Bororo*, vol. I, p. 887): instrumento musical de sopro, de palheta batente, conservado como lembrança do defunto.

O *powari-aroe* deverá ser confeccionado pelo pai ritual do morto que é, como se recorda, o homem casado com a mãe ritual, esta do mesmo clã do finado. Os padrões de ornamentação deste instrumento são os do clã do morto. Cada indivíduo morto é lembrado por um destes instrumentos, sendo que cada um deles deve emitir os sons em ritmo peculiar.

Este instrumento é entregue pelo pai ritual ao *aroe-maiwu* por ocasião do *powari-doge aroe*, cerimônia realizada durante o funeral quando são tocadas todas as cucurbitáceas pelos vários *iadu-mage* (representantes), para lembrar todos os mortos da aldeia. (*Enciclopédia Bororo*, vol. I, p. 648). É durante esta cerimônia que o pai ritual ensina ao *aroe-maiwu*

como tocar o instrumento. Findo o ritual, o doador de *powari-aroe* o guardará na casa da mãe ritual e, todas as vezes em que participar de caçada oficial ou de funeral entregará ao *aroe-maiwu*.

Praticamente todos os pertences de um Bororo são destruídos após sua morte durante as várias fases do funeral. Assim, os objetos mais gastos e menos valiosos que ele usou durante a vida são incinerados em fogo próximo a sua choupana, logo após a sua morte (*Enciclopédia Bororo*, vol. I, p. 651). Outros objetos, considerados mais importantes, são queimados após a cerimônia do *aije-doge-aroe* em fogo aceso num canto do *Bororo*, o pátio central (a respeito desta fase do funeral e da destruição dos pertences do morto, vide Caiuby Novaes, 1980:169-170). Caso o morto seja um homem adulto seu arco e flecha serão também quebrados ao meio e queimados nesta ocasião.

É de se notar, entretanto, que apenas alguns objetos não são quebrados, incinerados, ou de qualquer outra forma destruídos após a morte de seu possuidor. São eles:

— o *pariko*, diadema de plumas (vide a respeito deste ornamento Ferraro Dorta, 1980).

— as cabaças, que são de dois tipos: o *powari-mori*, instrumento musical de sopro, recebido como recompensa pelas onças que o indivíduo tenha abatido, como vingança ou retribuição pela morte de outro índio; e o *powari-aroe*, a que já nos referimos.

— o *ae*, trança de cabelos.

— *adugo-biri*, couro de onça pintada considerado o mais valioso, mas que pode também ser substituído por couro de onça parda ou de jaguatirica).

O *pariko* e as cabaças, juntamente com os ossos já ornamentados, são colocados dentro de um grande cesto, denominado *aroe j'aro*. Este cesto deverá ser envolto no couro de onça e amarrado com a trança de cabelos. Após o funeral este cesto será levado a uma baía, ou enterrado num cemitério (como fazem atualmente na aldeia do Meruri).

De que modo podemos entender a concepção que os Bororo têm dos processos de formação da noção de pessoa a partir da análise destes elementos presentes no funeral?

Voltando aos elementos a que nos referimos, a trança de cabelos, a cabaça mortuária e o couro da onça, vemos que eles estão, de modos diferentes, intimamente associados ao morto. Não são “vestígios”, objetos pertencentes ao morto e que tenham sido preservados, mas, sim, objetos que são confeccionados após a sua morte. São elementos, por as-

sim dizer, “imperecíveis”, que atestam a permanência de uma identidade social, esta, sim, concebida como algo que é perene, e que, ao contrário da carne, não desaparece com a morte. São objetos que informam sobre as várias facetas que constituem a identidade Bororo.

Não é meu objetivo descrever e interpretar os inúmeros itens da cultura material presentes no funeral Bororo. Pretendo apenas desenvolver a hipótese inicial (que deverá ser testada em campo) de que cada um dos objetos analisados se refere a um aspecto constitutivo e definidor da identidade do homem Bororo, e que esquematicamente poderia ser assim representada:

AE OBE	POWARI-AROE IEDAGA	ADUGO BIRI BAI/EDA
CORPO HUMANO	CATEGORIA SOCIAL	“LUGAR NO MUNDO” (mo- rada)
transformação	estabilidade	transitoriedade

Começando pela trança de cabelos, o *ae*, podemos dizer que este elemento “fala” do morto através de um processo de metonímia, onde uma trança feita com o cabelo daqueles que lhe são iguais, por partilharem com ele de uma substância vital comum, ou por pertencerem a uma mesma categoria social, relembra ao caçador (*aroe-maiwu*) da sua incumbência de recuperar para aquele grupo de parentes, o indivíduo morto, ainda que sob a forma de um animal. As tranças, feitas com cabelos dos *obe* do morto — cônjuge, filhos, pessoas da mesma linhagem — podem ser equacionadas ao substrato material da identidade Bororo, o corpo físico dos indivíduos.

O corte tradicional de cabelo dos Bororo é o mesmo para homens, mulheres e crianças; ele é o elemento do corpo adequado para identificar aqueles que, são iguais, por pertencerem a uma mesma sociedade por partilharem igualmente da humanidade *Boe* (termo pelo qual os Bororo se autodenominam). Por outro lado, apesar do fato de todas as tranças serem iguais, independentemente do clã a que estivesse filiado o morto ou seu substituto, não se deve misturar na mesma trança cabelos de diferentes pessoas. A meu ver isto está relacionado ao fato de que se, por um lado, os Bororo participam todos de uma mesma essência humana, por outro lado esta essência só pode ser concebida na medida em que se expressa em homens concretos, em indivíduos específicos que não se confundem e nem se misturam aleatoriamente. Creio não ser arriscado dizer que o *ae* se refere à dimensão física da identidade do homem Bororo, que é continuamente renovada através do longo ciclo da vida onde os vivos substituem os mortos.

Também os *powari-aroe*, não podem ser destruídos após a morte de seu possuidor. As cabaças mortuárias estão relacionadas ao aspecto *perene* da identidade social — a categoria social a que pertencia o indivíduo morto. Se os ossos, elementos imperecíveis do corpo humano, devem ser ornamentados de acordo com padrões muito específicos para serem então colocados no *aroe-j'aro*, também os objetos que se referem aos aspectos *perenes* da identidade social devem ser aí colocados guardados.

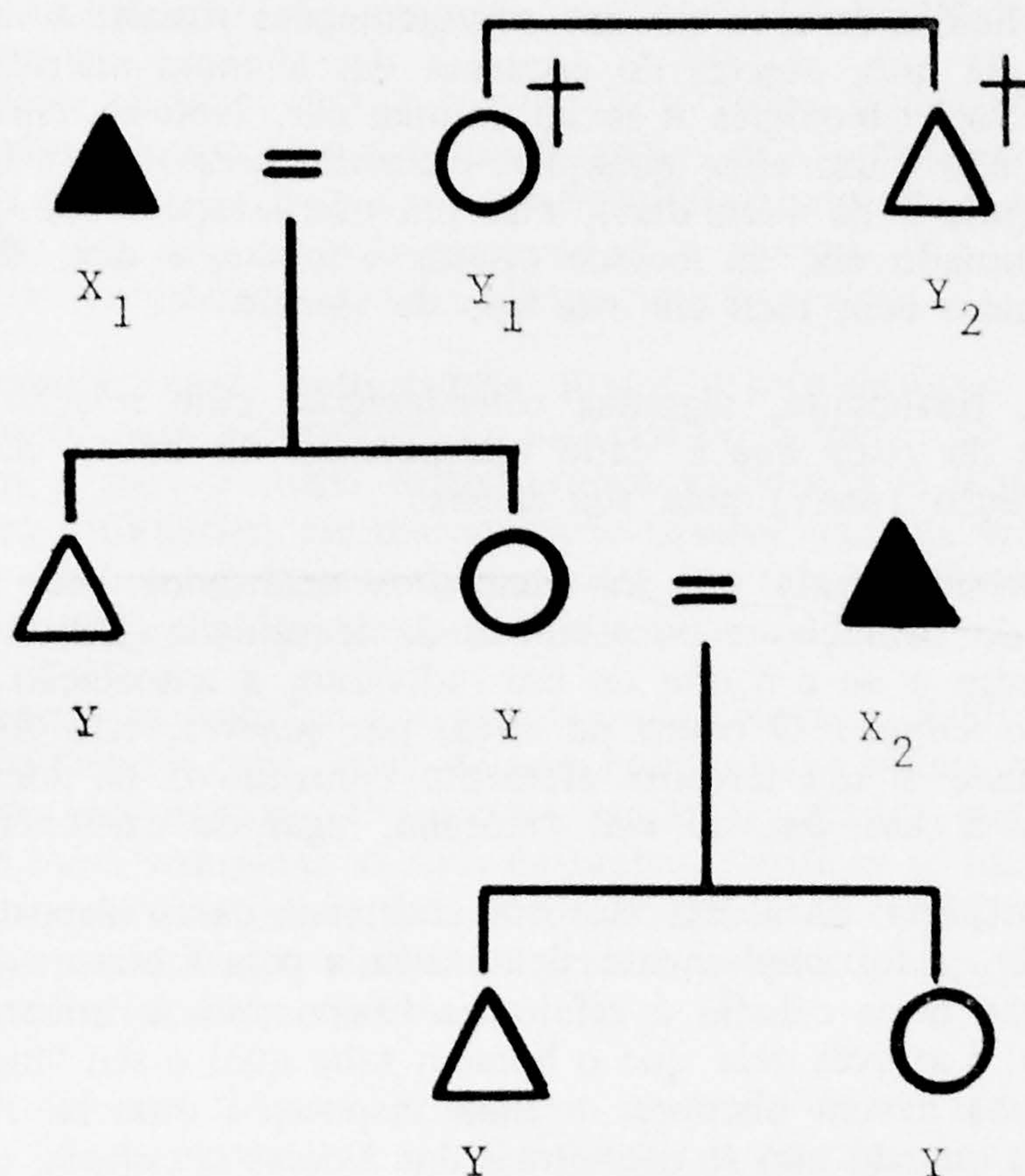
“Os padrões de ornamentação do *powari-aroe* são determinados pela origem clânica do morto” (Bloemer, 1980:131). Já vimos que o *ae* identifica o morto aos seus iguais, ao seu *obe*. O *powari-aroe*, no entanto, relaciona o morto a uma categoria mais específica, o *iedaga*, no sentido que lhe atribui Viertler (1976). E assim como existe segundo esta Autora, uma política de não perder nomes, também as cabaças mortuárias não podem ser ‘perdidas’, pois isto significaria o fim da sociedade Bororo.

A pequena cabaça mortuária é para os Bororo uma espécie de metáfora do morto. Ela traz, no seu próprio processo de confecção e ornamentação, os mecanismos implícitos no engendramento da identidade social do homem Bororo. Ela reproduz os mecanismos básicos de oposição e complementaridade que organizam as relações entre os indivíduos da sociedade Bororo, ou seja, as relações entre as metades *ecerae* e *tugarege*, entre homens e mulheres, entre vivos e mortos. Ela, em suma, cristaliza, de modo extremamente nítido, a necessidade do “outro” para a constituição do eu social, sendo ainda mais, a expressão da transformação e transcendência deste eu.

Vejamos como isto se dá.

Todas as cabaças são feitas com os padrões de ornamentação do clã do morto, por um indivíduo que não pertence a este clã, mas que está casado com um de seus membros. De modo análogo, o homem Bororo faz filhos para o clã de sua mulher, pois, em virtude da descendência matrilinear, é à linhagem desta mulher que seus filhos serão identificados. Além disso, de acordo com o sistema que prescreve as alianças matrimoniais, o casamento deverá ser realizado entre um homem de uma linhagem (*iedaga*) específica com uma mulher de uma outra linhagem específica, que não vem ao caso aqui explicar. Importa, isto sim, ressaltar que, embora os Bororo tenham um sistema de parentesco bilateral (pois reconhecem socialmente os parentes do lado materno e paterno), a descendência é matrilinear. Neste sentido, fica clara a analogia entre a constituição da identidade social de um indivíduo e a confecção da cabaça mortuária, pois esta deverá ser ornamentada de acordo com os padrões do clã da mulher daquele que a confeccionou.

Em termos esquemáticos teríamos:



Δ X1 e Δ X2, homens de iedaga X, fazem com mulheres de iedaga Y, filhos de iedaga Y. Do mesmo modo, Δ X1 e Δ X2 serão encarregados de confeccionar pela morte de O Y1 ou de Δ Y2 um *powari-aroe* decorado com motivos privativos do clã Y.

O *powari-aroe* é o elemento que permite perceber que a identidade social só emerge através de um indivíduo concreto, com todas as suas idiossincrasias. Cada indivíduo é único em sua singularidade, assim como cada cabaça deve produzir os sons em ritmo peculiar. Tal como o indivíduo em seu processo de constituição biológica, ela é confeccionada por um homem (o 'pai' do *aroe*) e guardada por uma mulher (a "mae" do *aroe*). E assim como o indivíduo Bororo, a cabaça só aparece socialmente através de um *outro*, do *aroe-maiwu*, representante social do morto, que deverá tocá-la em momentos rituais. É neste sentido que ela permite reproduzir este aspecto marcante da constituição da identidade social do homem Bororo e que é o da sua afirmação através da transcendência. Em termos muito breves e simplificados, poderíamos dizer que o *powari-aroe* é uma expressão material da ideologia Bororo, segundo a qual "eu só existo "no"

outro” e “através deste outro”. Assim, é um indivíduo do outro clã que confeccionará os principais ornamentos de meu clã; é ele quem deverá encarnar os heróis de meu clã nas representações rituais; é um indivíduo deste outro clã que, através do esquema das alianças matrimoniais, permite a reprodução biológica e social de meu clã. Note-se, entretanto, que este “outro” não é um *alter* qualquer, elemento presente em todo processo de constituição de identidade, mas um outro específico, que pertence a um determinado clã, da metade oposta à minha, e que, deste tempos míticos, mantém com meu clã este tipo de vínculo.

Restam, finalmente, algumas considerações com relação ao *adugobiri*, o couro da onça que é dado aos parentes do morto como vingança ou retribuição (*mori*) pela sua morte.

Como vimos, cada um dos elementos analisados está associado a uma esfera de definição e constituição da identidade Bororo. Vimos a associação entre o *ae* e o *obe* de um indivíduo, a associação entre o *powari-aroe* e o *iedaga*. O couro de onça, por sua vez, está simbolicamente associado a um terceiro elemento constitutivo da identidade Bororo e que é a casa, *bai*, ou *eda* (morada, lugar de existência).

A importância da aldeia Bororo, com suas casas dispostas ao redor de um círculo, já foi amplamente demonstrada pela literatura. A casa e a sua localização neste cálculo é referência básica para a orientação do homem Bororo; é através dela que o homem sabe qual o seu “lugar no mundo”. As casas devem obedecer a uma disposição espacial relativamente fixa e mesmo quando não se encontram em aldeias circulares, os Bororo se referem às pessoas como se elas estivessem dispostas ao redor de um círculo.

Assim como as sociedades indígenas do grupo Gê, também os Bororo apresentam, na sua organização social, relação de oposição e complementaridade entre o centro da aldeia (*bororo*, pátio e *bai-mana-gejewu*, a casa dos homens) e a sua periferia, constituída pelas casas; entre a esfera mais associada à vida pública e ritual e a esfera mais tipicamente privada e doméstica; entre cultura e natureza. Mas além disso, os Bororo associam o centro da aldeia aos *aroe* e as suas representações (Levak, 1971: 176), estando as casas mais associadas a uma outra entidade, que é o *bope*.

Os Bororo atribuem ao *bope* as grandes transformações, como nascimentos, mortes e alguns tipos de doenças. De todas estas transformações, a morte é, certamente, a que traz maiores implicações para a sociedade Bororo que, ao se ver desfalcada, designa um indivíduo para substituto social do morto. É o *aroe-maiwu* (um indivíduo da metade oposta a do morto) quem deverá, num certo sentido, “recuperar” o indivíduo morto; sua principal incumbência é caçar um felino de grande porte e oferecer a

pele deste animal aos parentes clânicos do morto. Quanto maior o prestígio do indivíduo morto, mais cuidado se deverá ter para que a escolha do *aroe-maiwu* incida sobre um caçador de reconhecida habilidade.

A relação entre a casa e a pele deste felino pode ser estabelecida em vários planos. Em primeiro lugar, ambos estão relacionados ao *bope*. O *bope* é o principal agente das transformações naturais, e é na casa que elas ocorrem. Na casa, as pessoas procriam e morrem, e é aí que, através das atividades culinárias, os alimentos crus são cozidos.

Em segundo lugar, tanto a casa quanto a pele da onça se constituem como elementos para a circunscrição espacial do homem. Se a casa é abrigo dos vivos, é para o corpo de um grande felino que se dirige a alma do Bororo morto. (Viertler, em comunicação pessoal, ressalta ainda o fato de que a vida do homem Bororo é marcada por três referências básicas: a casa de sua mãe, a casa de sua mulher e a casa dos homens).

Já mostrei em trabalho anterior (Caiuby Novaes, 1980: 47-48, 120-123) o modo como a casa "fala" de seus habitantes, e reflete as transformações por que eles passam. Do mesmo modo, o caçador busca, ao abater o animal de *mori*, examinar as suas entranhas, verificar se há, em seu conteúdo, algum resto de alimento. Desta observação, originam-se alcunhas com as quais serão denominados o caçador, o finado, seus pais e seu representante (*Enciclopédia Bororo*, vol. I, p. 3).

Das formas materiais que atestam a presença de um indivíduo na terra a casa é o último elemento a ser destruído, em geral um longo tempo após o término do funeral.

O que se percebe, através dos elementos aqui analisados, é que o funeral propicia a recuperação do indivíduo morto, através da reorganização dos elementos que o caracterizavam. Sua identidade social passa, como vimos, para o *aroe-maiwu*, o representante escolhido na metade oposta a sua. Em termos materiais há também uma reconstrução cultural do corpo atingido pela morte. Despreza-se a carne, elemento perecível, ornamentam-se os ossos. O crânio é ornamentado de acordo com os padrões clânicos do indivíduo morto e colocado no primeiro compartimento do cesto funerário, separado do segundo por uma pequena esteira (*baku*). Neste segundo compartimento são colocados todos os outros ossos. Dentro do cesto funerário são ainda colocados o *pariko* e as cabaças mortuárias, que se referem, como já explicamos, a identidade social que o morto assumiu ao ser designado *aroe-maiwu* de um outro indivíduo.

Sem a carne os ossos não se seguram, e o couro de onça parece aqui recriar esta necessária circunscrição espacial que é enlaçada pela trança de cabelos dos enlutados.

Mas observe-se que, se os ossos são os do indivíduo morto, todos os outros elementos que compõem o cesto funerário (com exceção do *pariko*) são objetos que atestam a identidade de um outro indivíduo, e que o morto havia assumido. Os Bororo parecem assim recriar indefinidamente os seus indivíduos (e a *pessoa* destes indivíduos) e com eles a sua sociedade.

Como me explicou um Bororo do Meruri:

“Boe nasceu para complicar. Nasceu põe nome, fura beijo dele se for homem. É a mesma coisa que faz quando ele morre. Morreu devia acabar tudo, mas começa tudo outra vez porque tem cabacinha. Boe não quer acabar”.

BIBLIOGRAFIA

- ALBISETTI, Cesar e VENTURELLI, Jaime Angelo: *Enciclopédia Bororo*, vol. I. Museu Regional Dom Bosco, Campo Grande, 1962.
- BLOEMER, Neusa Maria: *Itága, alguns aspectos do funeral Bororo*. Dissertação de Mestrado (mimeo.). Universidade de São Paulo, 1980.
- CAIUBY NOVAES, Sylvia: *Mulheres, Homens e Heróis. Dinâmica e permanência através do cotidiano da vida Bororo*. Dissertação de Mestrado (mimeo.). Universidade de São Paulo, 1980.
- CROCKER, J. C.: *The Social Organization of the Eastern Bororo*. Ph. D. dissertation (mimeo.). Harvard University, Cambridge, April, 1967.
- CROCKER, J.C.: *Selves and Alters among the Eastern Bororo*. In: Maybury Lewis (Ed.): *Dialectical Societies*. Harvard University Press Cambridge, 1979.
- FERRARO DORTA, Sonia: *Pariko: Etnografia de um artefato plumário*. Dissertação de Mestrado (mimeo.). Universidade de São Paulo, 1978.
- LEVAK, Zarko: *Kinship System and Social Structure of the Bororo of Pobojarí*. Ph.D. dissertation (mimeo.). Yale University, 1971.
- VIERTLER, Renate: *As Aldeias Bororo: alguns aspectos de sua organização social*. Coleção Museu Paulista. Série de Etnologia, vol. 2, São Paulo, 1976.
- VIERTLER, Renate: O estudo do parentesco e as práticas de nomeação. In: *Revista de Antropologia*, vol. 21, 1a. parte, 1978.