

## RELIGIÃO, EDUCAÇÃO TRADICIONAL BÓE-BORORO E EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA – ANÁLISE A PARTIR DO MÉTODO TRANSPERMANÊNCIA

RELIGION, TRADITIONAL BÓE-BORORO EDUCATION AND INDIGENOUS SCHOOLING - ANALYSIS FROM THE TRANSPERMANENCE METHOD

Paulo Augusto Mario Isaac\*  
pauloisaac@pauloisaac.com

Benedito Pereira Junior Bakorokarw\*\*  
beneditobakorokarw@gmail.com

**RESUMO:** Este artigo tem por objeto as transpermanências que vem se processando na religião e religiosidade **Bóe-Bororo**. Estudou-se as comunidades das aldeias indígenas **Korogedo Páru** e **Tadarimana**, localizadas em Mato Grosso, no período entre 1990 e 2020. A problemática versa sobre uma tensão geracional existente, cujo foco escolhido foi sobre a religião e a religiosidade autóctone com envolvimento das educações étnica e interétnica. O objetivo é descrever as mutações e permanências no Modo de Existir **Bóe-Bororo**, que estão gerando tais tensões. Buscou-se identificá-las, compreendê-las e analisá-las no contexto histórico atual. A metodologia empregada foi a abordagem etnohistória e antropológica denominada transpermanência. Empregou-se como instrumentos de pesquisa depoimentos e consultas bibliográficas. O resultado conduziu à análise do processo educacional étnico e interétnico, visto que a essência da cosmologia dessa etnia reside nos **bakárus**. Deles emanam sua organização social e ideologia e, portanto, a religiosidade e a educação étnica dos **Bóe-Bororo**.

**PALAVRAS-CHAVE:** Religião, Educação, Sociedade Indígena.

**ABSTRACT:** This text focuses on the transpermanences that have been taking place in the **Bóe-Bororo** religion and religiosity. The communities of the **Korogedo Páru** and **Tadarimana** indigenous villages, located in Mato Grosso, between 1990 and 2020 were studied. The problem concerns an existing generational tension, whose chosen focus was on indigenous religion and religiosity with the involvement of ethnic and interethnic educations. The purpose is to describe the mutations and permanences in the **Bóe-Bororo** Way of Existing, which are bringing forth such tensions. The study sought to identify, understand and analyze them in the current historical context. The methodology used was the ethno-historical and anthropological approach called transpermanence. Bibliographical testimonies and consultations were used as research instruments. The result allowed the analysis of the ethnic and interethnic educational process, since the essence of the cosmology of that ethnic group resides in the **bakárus**. From the **bakárus** emanate their social organization and ideology, as well as the religiosity and ethnic education of the **Bóe-Bororo**.

**KEYWORDS:** Religion, Education, Indigenous Society.

### *Introdução*

**Bóe**<sup>1</sup>-Bororo é uma sociedade indígena que vive no Estado de Mato Grosso, Brasil. No ano de 2020, a sua população era estimada em 1.588 pessoas (ISAAC, 2018, p. 124),

---

\* Possui doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Atualmente é professor aposentado pela Universidade Federal de Mato Grosso.

\*\* Benedito Pereira Junior Bakorokarw, mestrando em Educação Indígena pela Universidade Estadual de Mato Grosso, professor indígena e cacique da Aldeia Korogedo Páru - T. I. Bóe-Bororo Tereza Cristina, Mato Grosso.

<sup>1</sup> Os termos em **Bóe wadáru** (língua original) serão distinguidos em negrito. A tradução estará entre parênteses ou será explicada no parágrafo, na primeira vez em que o termo aparecer no texto.

distribuídas em cinco terras indígenas próprias: **Jarudóri** (invadida), **Merúri**, Princesa Isabel, **Tadarimana** e Tereza Cristina. Existe um grupo vivendo na T. I. (Terra Indígena) Xavante de Sangradouro. Todas estão localizadas no Estado de Mato Grosso. Originalmente, essa etnia se autodenomina **Bóe**, mas ficou mundialmente conhecida por Bororo, nome que os colonizadores lhe deram. Esta foi uma das primeiras expropriações sofridas por esses índios. Ignorados como gente (**Bóe**), eles foram nomeados como uma *coisa* da sua cultura: **bororo**, termo que na língua original significa pátio de uma aldeia tradicional. Atualmente, perante a sociedade de contato, eles próprios se auto identificam como Borôro ou Boróro. Mas, internamente permanecem se auto identificando como **Bóe**. A utilização do binômio **Bóe-Bororo** foi uma forma de autoafirmação étnica que teve origem 1995, em um Seminário de Educação Escolar Indígena, realizado na A. I. Tadarimana (11 a 13 de dezembro de 1995) e foi empregado academicamente pela primeira vez em 1997 (ISAAC, 1997, p.15).

Este artigo tem por objeto as transpermanências<sup>2</sup> que vem se processando na religião e religiosidade **Bóe-Bororo**. As comunidades estudadas vivem nas aldeias indígenas **Korogedo Páru** (que significa Córrego Grande) e **Tadarimana** (literalmente é variedade de tubérculo do irmão maior)<sup>3</sup>. O período histórico estudado foi entre as décadas de 1990 a de 2020.

A problemática versa sobre uma tensão geracional<sup>4</sup> existente, cujo foco escolhido foi sobre a religião e a religiosidade autóctone com envolvimento das e nas educações étnica e interétnica. Sua ocorrência nas duas comunidades estudadas se configurou pela preocupação manifestada por adultos e anciãos quanto ao crescente número de jovens que se negam a aprender e a praticar os fundamentos da cosmologia **Bóe-Bororo**. Essa problemática foi apresentada primeiramente por profissionais da educação das duas comunidades e, depois, confirmada por **mugas** (mães e tias maternas) e **Bóe e-imejeras** (chefe de uma aldeia Bororo, não exercem cargos como legisladores ou executores, mas têm autoridade para ser orientadores e conselheiros da tribo, conf. ALBISETTE; VENTURELLI, 1962, p. 306).

---

<sup>2</sup> Transpermanência é um termo conceptual, teórico-metodológico que consiste na análise dialética da permanência na mudança e a mudança na permanência dos seres (ISAAC, 2004-a, p. 24).

<sup>3</sup> **Korogedo Páru** e **Tadarimana** localizam-se, respectivamente, na T.I. Tereza Cristina, município de Santo Antônio do Leverger, T. I. Tadarimana, município de Rondonópolis, Estado de Mato Grosso, Brasil.

<sup>4</sup> Utiliza-se aqui a classificação etária usual entre os **Bóe-Bororo**, qual seja: crianças – zero a onze anos; jovens – 12 a 18 anos; adultos – 19 a 40 anos; adultos “mais velhos” – 41 a 60 anos; anciãos – acima de 60 anos.

O objetivo do presente texto é descrever as mutações e permanências no Modo de Existir **Bóe**-Bororo, aquelas que estão gerando tensões entre os adultos que querem preservar a cultura autóctone e os jovens que se negam a praticar as suas religião e religiosidade. Buscou-se identificar, sistematizar e compreender as principais transpermanências apontadas pelas comunidades e analisá-las em seu contexto histórico.

A metodologia conceptual empregada foi a abordagem etnohistórica e antropológica denominada transpermanência, que abrange ferramentas do materialismo histórico, etnografia, antropologia e psicologia social. Ela foi assim definida:

Transpermanência é o processo, ao mesmo tempo, de permanências e mutações constantes pelo qual passa o Ser. O movimento permanente causa impacto no aspecto formal do Ser (social e coisas), causando, em maior ou menor grau, algum tipo de variação substancial. As forças que potencializam as mudanças e transformações são internas do Ser, mas as forças que produzem movimentos que alteram as suas propriedades podem ser internas e/ou externas. Pelo movimento que engendra em si, todo Ser está em permanente mutação [ao mesmo tempo em que mantém elementos substanciais que o identificam], por isso possui uma dinâmica evolutiva, ou seja, essencialmente histórica. É, portanto, um processo dialético (ISAAC, 2004a, p. 28-29).

Segundo o seu proponente, a transpermanência abrange o conceito de Modo de Existir, assim definido:

Modo de Existir é a maneira como se manifestam, nas relações sociais e simbólicas das sociedades distintas, os seus princípios fundantes ou de gênese, suas qualidades existenciais (as que fornecem vigor e força para as suas ações) e os modos pelos quais elas se organizam. [...] Para efeitos de análise dos elementos que compõem a vida social, o termo Modo de Existir foi esmiuçado e composto pelos modos de ser, estar, sentir, intuir, agir, reagir, pensar, perceber e conceber o mundo (ISAAC, 2004a, p. 30).

Essa metodologia pressupõe que toda sociedade tem um modo de existir específico que lhe garante identidade. Porém, as condições ambientais, as conjunturas políticas, econômicas e sociais, a relações de produção, entre outros fatores, geram mudanças. As sociedades diferenciadas, cuja interação com a sociedade abrangente é de tal ordem intensa, são constantemente impactadas em seus modos de existir. É preciso, pois, identificar quais são as mutações que ocorrem na *estrutura formal* e quais delas atingem os *elementos substanciais* de sua identidade social. Para o autor, faz-se necessário considerar que as mudanças sempre se dão de forma ressignificada (no sentido empregado por GEERTZ, 1989).

Esta é a perspectiva da transpermanência, cujo detalhamento do método, o leitor pode recorrer a ISAAC (2004a, p. 24-72).

Na pesquisa foram utilizados como procedimentos consultas bibliográficas e depoimentos. Buscou-se na bibliografia etnográfica e etnológica os elementos constitutivos da organização social **Bóe** Bororo em vários períodos históricos estudados para averiguar o que aparece como sendo substancial e formal. Os depoimentos tiveram como finalidade coletar informações sobre quais eram os conteúdos e motivações das reclamações e os argumentos de ambas as partes. A partir dos dados levantados, procedeu-se à identificação das permanências e mudanças relatadas; em seguida, à sua análise considerando o contexto histórico proposto. Foram ouvidas pessoas de ambos os sexos, pertencentes a todos os clãs e subclãs<sup>5</sup>, sendo eles: jovens estudantes secundaristas, adultos; adultos “mais velhos” e anciãos acima de 60 anos. A pesquisa de campo nas duas aldeias foi concluída em de fevereiro de 2020.

Este trabalho pretende contribuir para as comunidades demandantes, caso desejem refletir sobre os seus resultados e, quiçá, organizar estratégias que possam aplacar as tensões que lhes afligem. Para as Ciências Sociais, objetiva apresentar a experiência de um trabalho sobre uma sociedade indígena feito, conjuntamente, por um estudioso e um professor indígena imerso em uma das comunidades estudadas.

#### *Situação histórica e relações interétnicas*

As transpermanências não acontecem por imposições de um ou mais agentes históricos sobre outro(s). Elas ocorrem de forma processual. Existem fatores internos e externos que se combinam dialeticamente e que as impulsionam. É importante lembrar que as sociedades vulneráveis não são passivas e desenvolvem estratégias para absorver os impactos que lhes são nocivos e fazer as ressignificações pertinentes e/ou possíveis.

Este item tem por finalidade contextualizar historicamente as relações interétnicas que impulsionaram transpermanências identificadas neste estudo.

No ano de 1992, os governos federal e estadual, financiados pelo Banco Mundial, implementaram no Estado de Mato Grosso um programa econômico e socioambiental

---

<sup>5</sup> Clãs são grupos extensos de parentes. A sociedade **Bóe**-Bororo tem dois clãs: **Eceráe** e **Tuaregue**. Cada um deles têm quatro subclãs principais, aos quais se agregam inúmeros subclãs secundários.

denominado PRODEAGRO (Projeto de Desenvolvimento Agroambiental). Tal programa deu continuidade a dois outros<sup>6</sup> com a mesma finalidade: financiar o avanço das fronteiras agrícolas para o centro-norte do Brasil, transformando a região em centro exportador de produtos primários.

O PRODEAGRO mobilizou e impactou vários aspectos da vida social **Bóe**-Bororo e de outras sociedades indígenas de Mato Grosso<sup>7</sup>. A inserção das etnias no Programa se deu por meio de uma rubrica, com verba específica, denominada “componente indígena”. Na própria concepção do PRODEAGRO, desde o início de sua execução foi possível verificar quais eram os seus propósitos colonizadores e expropriatórios e sua intenção de desestabilizar as organizações autóctones, conforme escreveu ISAAC (1998, p. 59-72). Em “compensação”, as sociedades indígenas foram “contempladas”, inicialmente com recursos para a saúde e educação. Essa escolha foi intencional. Do lado dos indígenas, tratava-se de uma necessidade reivindicada pelas comunidades junto ao Estado, sob o argumento de que a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) não as atendiam satisfatoriamente. Da parte do PRODEAGRO e do Estado colonizador foi a oportunidade de alterar as relações políticas de contato com os indígenas, isolando as lideranças autóctones e criando interlocutores indígenas dentro das aldeias, submissos aos interesses externos às etnias.

Na saúde e na educação escolar, pessoas indígenas foram formadas e contratadas para atuarem como servidoras públicas nos postos de saúde e escolas das aldeias. Até então, as interlocuções entre os indígenas e os órgãos (não)governamentais eram feitas diretamente entre as autoridades autóctones reconhecidas por eles e as autoridades dos organismos do Estado ou de outras instituições e/ou entidades. A partir do momento em que os servidores indígenas assumiram suas funções, as agências de contato passaram a fazer a interlocução com os professores e agentes de saúde indígenas, ignorando as autoridades autóctones. Começou aí um processo de deslocamento de poder das instituições autóctones para o espaço interétnico, dentro das comunidades indígenas. As mudanças nas relações de poder foram tratadas com mais detalhes em ISAAC; RODRIGUES (2017).

---

<sup>6</sup> Foram eles o PRODOESTE (Programa de Desenvolvimento do Centro-Oeste - 1971) e o POLONOROESTE (Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil - 1981).

<sup>7</sup> Para saber mais detalhes sobre os impactos, vide: ISAAC (1998) e ISAAC; RODRIGUES (2017).

Na saúde, os impactos também se fizeram sentir. Os protocolos de saúde institucionais nacionais muitas vezes se chocaram com as formas de cuidados da organização étnica para com as pessoas indígenas enfermas. Esse fato gerou resistência e desconfianças quanto ao uso e eficácia de tratamentos e medicamentos tradicionais étnicos. A desqualificação da medicina tradicional somada à nova organização, controle e gerenciamento de acesso à saúde impostos pelos órgãos interétnicos de saúde impactaram nas funções sociais e sistemas de trocas solidárias da sociedade **Bóe**-Bororo. Por exemplo, os **báires**<sup>8</sup> e os clãs que tinham primazia sobre os medicamentos para enfermidades específicas foram secundarizados e, muitas vezes, desacreditados.

Na educação escolar indígena, além do deslocamento de poder das autoridades tradicionais para o *espaço interétnico*, a estrutura escolar levada às aldeias representou uma nova forma de educar as novas gerações e introduziu um novo lugar de educação das pessoas. As comunidades **Bóe**-Bororo passaram a coexistir com dois espaços educacionais distintos quanto à ideologia e forma de organização social: a educação étnica (no seu modo tradicional) e a educação escolar indígena (no modelo estrutural e ideológico da sociedade nacional). No discurso, a educação escolar indígena foi apresentada como sendo diferenciada, específica, bilíngue e intercultural. Mas, na prática ela é homogeneizadora, universal e se expressa prioritariamente na língua portuguesa. Até o momento não houve nenhuma iniciativa do Estado em definir e implantar modelos pedagógicos de interculturalidade.

Observe-se alguns impactos que foram relatados pelos depoentes:

a) Devido ao uso prioritário da língua portuguesa como via de acesso aos conhecimentos e atividades escolares, atualmente as crianças e jovens preferem-na como meio de comunicação;

b) As crianças, desde o quarto ano de vida, passam mais tempo na escola do que no convívio familiar. Este fato dificulta que elas usem a língua materna com regularidade e as priva de adquirir conhecimentos sobre a cosmologia **Bóe**-Bororo, visto que a educação étnica é transmitida pelas **mugas** e tios maternos no convívio doméstico cotidiano;

---

<sup>8</sup> **Bári** (no plural **báires**) – xamã das almas, grande líder religioso, curandeiro e sábio da cosmologia autóctone. Conhecedor de plantas medicinais e formas de curar doenças, bem como dos **bakárus**, o conjunto de apólogos e contos sagrados que compõem o universo **Bóe**-Bororo (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962, p. 239; 206).

c) O respeito que as gerações mais novas tinham para com os mais velhos por causa dos seus conhecimentos étnicos está sendo transferido para os professores indígenas, por causa dos seus conhecimentos interétnicos e das relações hierárquicas estabelecidas pela cultura escolar;

d) Está havendo uma mudança de valoração quanto ao conhecimento e ao status dos indivíduos na sociedade. Na cultura tradicional, o conhecimento étnico propiciava prestígio ao indivíduo e podia elevar o seu status social (por exemplo, nas funções de **bári**, **Bóe e imejera** ou líder clânico). Atualmente, ao serem perguntados sobre as suas aspirações em relação ao futuro, nenhum jovem respondeu que quer ser autoridade étnica. A maioria respondeu que quer ser professor(a) ou enfermeira(o), porque essas profissões têm estabilidade no emprego e “ganham bem”, ou seja, há uma tendência da nova geração em valorizar mais as funções sociais que possibilitam ascensão social e estabilidade financeira. Foi interessante notar que a função social tradicional mais rejeitada entre os jovens foi a do **bári**. Tal rejeição foi justificada pelo fato de o **bári** ter uma vida muito restritiva, tais como abstinência sexual e quanto ao consumo de bebidas alcoólicas e certos alimentos; ter grandes responsabilidades em relação aos contatos com seres sobrenaturais e não ter compensação financeira pelo seu trabalho e cansativa dedicação.

Essa breve contextualização histórica com as transpermanências nela identificadas dá suporte para a compreensão dos fatores internos que serão tratados a seguir.

### *Religião e religiosidade em transpermanência*

Focalizar a religião e a religiosidade autóctone na problemática da tensão geracional manifestada pelas comunidades em estudo é fundamental porque a religião atravessa todos os elementos da vida social **Bóe-Bororo**. Primeiro serão abordados os principais conceitos.

Religião é um conjunto de ideias, práticas e crenças que formam um sistema imaginário metafísico, cujas forças superiores de um mundo espiritual, com seres investidos de poderes absolutos e extraordinários, podem interferir na vida dos seres terrenos. São divindades e legiões de espíritos que possuem uma importância central nas sociedades, cujas formações históricas e relações com o meio ambiente em que vivem e convivem as fizeram racionalizar essas criaturas transcendentais (ISAAC, 2018, p. 87).

A cosmologia de um povo é o todo que está em tudo, em cada elemento da vida social, biológica e transcendental. Os elementos que compõem a vida social também estão

contidos na totalidade conceptual da sociedade. Como disse EVANS-PRITCHARD (1978, p. 153), “a religião das sociedades primitivas é um sistema de ideias, práticas e outros fenômenos sociais que se associam”.

A religiosidade, por sua vez, é a manifestação da religião nas relações sociais e de produção, nas experiências pessoais, nas práticas objetivas e subjetivas que se realizam na vida cotidiana e histórica material e espiritual de um povo. A religiosidade é um modo, mas não o único, da espiritualidade se manifestar.

Os elementos que compõem a religião e a religiosidade da sociedade **Bóe**-Bororo são múltiplos, mas serão aqui abordados aqueles que se apresentaram como *loci* das tensões que se fazem sentir de forma mais expressiva para este trabalho.

### *Língua e linguagem*

Não há como desvincular religião e religiosidade **Bóe**-Bororo dos elementos língua e linguagem. Este é um tema demasiadamente extenso, entretanto, já existe um trabalho publicado recentemente, na perspectiva do método transpermanência, que trata do processo de apagamento da língua materna (ISAAC; RODRIGUES; BOKODORE, 2020, p. 14-30). Por isso, aqui será enfatizado o que os autores disseram sobre a língua e a linguagem estarem amalgamadas à religião, religiosidade e aos demais elementos da organização social dessa etnia. Acrescente-se que a linguagem religiosa dá sentido às funções, normas e comportamentos sociais, todavia, seu caráter histórico favorece mudanças até mesmo na polissemia das palavras, sejam elas ditas ou escritas. A relação intrínseca desses dois pares de elementos sociais da vida **Bóe**-Bororo ficará bem demonstrada abaixo, quando tratar da alternativa que os professores indígenas estão vislumbrando em trabalhar os **bakárus** na versão escrita, sendo que, tradicionalmente, eles são transmitidos pela oralidade.

### *Os bakárus*

Eles compõem a sabedoria sagrada **Bóe**-Bororo e fornece à sociedade os princípios morais e éticos, crenças e regras de conduta social e pessoal. Sua força está nos significados e sentidos dos seres e coisas materiais e sobrenaturais que eles representam. A coerência de suas histórias reside nos ensinamentos e na sabedoria que eles manifestam frente aos fenômenos da natureza e diante dos comportamentos humanos em suas relações sociais e com o seu meio ambiente. Albisetti e Venturelli assim definiram:



Bakárus [são mitos de origem], numerosíssimas lendas, contos e fábulas narrados pelos Bororo, transmitidos fielmente de geração em geração por uma ininterrupta tradição oral. Todas elas têm uma finalidade definida: explicar fenômenos naturais, justificar a existência de certos seres, estabelecer a origem de tradições e ornamentos (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962, p. 206).

Tendo os **bakárus** como suporte ideológico, a religiosidade **Bóe**-Bororo se expressa por meio de representações materiais e sobrenaturais de heróis antepassados originários. São histórias que combinam fatos históricos com feitos extraordinários e heroicos, característicos da mitologia. Deste modo, certas narrativas têm um conteúdo mitológico que rompe com a lógica temporal e espacial do pensamento cartesiano.

No caso **Bóe**-Bororo, a guarda dessa sabedoria sagrada é (com)partilhada entre os clãs e subclãs que compõem a sua organização social. Cada clã/sub-clã tem primazia sobre **bakárus** que lhes pertencem e a quem eles também pertencem (ISAAC, 2018. p. 92). Seus totens são animais, plantas, astros, minerais, lugares e contos pertencentes aos clãs especificamente e a toda sociedade. São os **bakárus** e totens que lhes conferem identidade social e compromisso religioso. A difusão das histórias sagradas para o coletivo é responsabilidade dos clãs, dos **báires** e dos **Bóe-e-imejeras**.

Atualmente há uma incongruência que se acentua desde a década de 1960, quando foi publicado o primeiro volume da Enciclopédia Bororo (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962). Até então, os **bakárus** eram transmitidos oralmente, de geração para geração. De lá até o momento atual, cada vez mais há uma busca dos relatos escritos sobre os **bakárus**, fato que tem ficado mais intenso nas últimas duas décadas.

Dois fatos narrados na presente pesquisa sobre a existência de tensões na comunidade são aqui destacados: “os jovens não ouvem os mais *velhos*” e “as crianças ficam mais tempo na escola do quem em casa”. As duas situações levam ao mesmo problema: os escolares não têm mais acesso permanente às narrativas de suas **mugas** e tios maternos nos âmbitos dos ambientes doméstico e sagrado. Essa realidade é reconhecida por todos nas comunidades. Uma alternativa apresentada por algumas pessoas é permitir que os docentes indígenas transmitam os **bakárus** aos estudantes por meio do ensino escolar. Quanto a isso, porém, há problemas de ordem religiosa. Por exemplo, certos **bakárus** são primazias de clãs específicos e devem ser ensinados em seus lugares clânicos (**éda-ewororo**) e/ou no **bái mána gejéwu** (casa central da aldeia, templo sagrado cerimonial e sociocultural **Bóe**). Neste caso,

além da escola ser um lugar de transmissão inapropriado, os(as) professores(as) só podem transmitir os **bakárus** dos clãs aos quais eles pertencem. Ressalte-se que não há docentes de todos os **clãs** nas unidades escolares. Além disso, há outro problema narrado sobre os(as) docentes: alguns deles, os mais jovens, não conhecem todos os **bakárus** dos seus próprios clãs.

Analisando especificamente o **bái mána gejúwu** – o lugar consagrado para que determinadas autoridades (**báires**, **Bóe e-imejeras** e líderes clânicos) ensinem certos **bakárus** – é relevante problematizar que a transmissão dessa sabedoria autóctone para a escola significa uma mudança funcional estrutural na organização social tradicional. É uma mutação que envolve transferências de espaço, funções, papéis e status sociais; reveste personagens interinstitucionais de poderes até então restritos a autoridades étnicas; transfigura substancialmente o sistema de trocas; estabelece novas formas de interação, educação e socialização. A mistura do sagrado e do profano em um lugar estranho (a escola) embaralha os valores e princípios socioculturais e fere os princípios da primazia e pertencimento de certos **bakárus**. Essa situação é dilemática e o processo do que pode mudar e o que precisa permanecer não depende só da idealização racional de algumas pessoas. Depende de como a sociedade está vivenciando essa crise, como ela sente, intui, age, reage, pensa, percebe e até mesmo como concebe o seu mundo interior e exterior em processo de transpermanência.

#### *Dilema da escassez de depositários da sabedoria cosmológica **Bóe-Bororo***

Cada ancião que morre é um depositário de sabedoria que as comunidades **Bóe** perdem. Esta é uma lamentação constante entre os índios. A ausência de **báires**, a escassez de **Bóe e-imejeras** e de **mugas** com autoridade, conhecimentos e carisma têm gerado manifestações de sentimentos de angústia, impotência e insegurança em muitas pessoas que dizem até se sentirem culpadas pela situação. Além desses sentimentos expressos, há pessoas que culpam os “mais velhos” pelo descaso dos jovens em aprender “as coisas da cultura” e outras que acusam os jovens de desinteresse. É preciso, entretanto, relativizar as argumentações acusatórias. É fato que o funeral continua vivo com danças, cantos e choros rituais. Há jovens se esforçando para aprender e desenvolver o que eles chamam de “coisas da cultura”. A preocupação com a preservação da cultura é o principal indício de que ela está presente no cotidiano e na memória coletiva das comunidades.

Os dados permitem inferir que a crise existente tem base real que se manifesta nos comportamentos geracionais, mas há outros fatores que não podem ser subestimados. É o caso das mudanças sociais, políticas e tecnológicas em curso no mundo externo e que impactam a sociedade **Bóe**-Bororo.

O dilema da escassez de depositários da sabedoria cosmológica **Bóe**-Bororo e a dificuldade em manter apenas a sua tradição oral é real; mas a angústia gerada e a busca de alternativas, incluindo a esperança depositada no ensino escolar, são indícios de que a transpermanência está em processo de formação social.

### *Religião e a religiosidade conectadas às relações de parentesco*

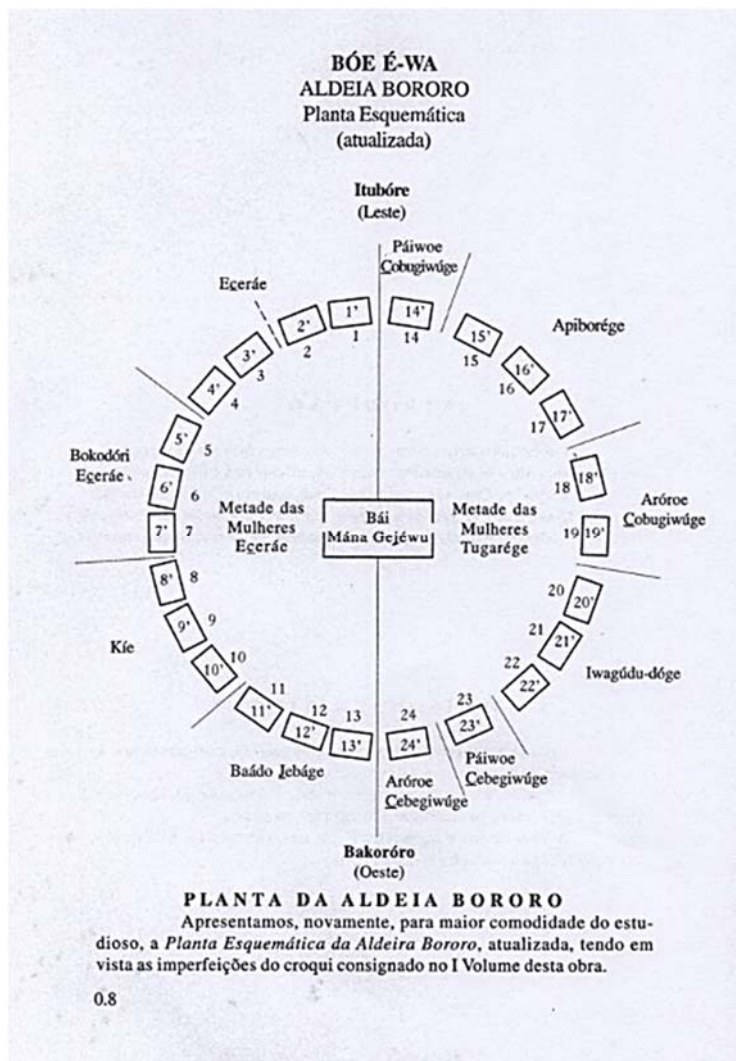
Nos relatos das pessoas que se pronunciaram sobre as tensões geracionais, as relações de parentesco aparecem como sendo um lugar de ocorrência de mudanças no atual Modo de Existir **Bóe**-Bororo. Para identificar as mutações e suas conexões com a religião e a religiosidade, serão descritas as principais características de parentesco **Bóe**, quais sejam: matrilinearidade, estrutura dualista, exogamia e Uxorilocalidade (os detalhes podem ser encontrados em ALBISETTI; VENTURELLI, 1962, p. 428-474). Ao mesmo tempo, serão destacadas algumas transpermanências identificadas e narradas pelos depoentes nesta pesquisa.

- *Matrilinearidade* – O pertencimento das pessoas ao grupo é reconhecido pelo parentesco por consanguinidade. No caso **Bóe**, a descendência é reconhecida pela linhagem feminina, obedecendo ao princípio da matrilinearidade clânica. Porém, ao longo da vida, a pessoa pode assumir graus de parentesco por imposições cerimoniais (reordenamentos das relações sociais ritualizados, típicos das sociedades de organização dualista).

Atualmente, de um modo geral, elementos essenciais do princípio da matrilinearidade se mantêm. No caso da conexão com a religião, a imposição cerimonial do parentesco é uma forma de recomposição funcional da sua organização social. Nessa sociedade, quando uma pessoa morre, é escolhida uma *substituta* para ela, denominada **Aróe Maiwu** ou **Iadú** (mais detalhes o leitor interessado pode encontrar em VIERTLER, 1991, p. 80-83).

Na pesquisa aqui discutida não houve relatos sobre problemas quanto a esse costume e forma de reordenamento social.

- *Organização dualista* (LÉVY-STRAUSS, 1982, p. 108-122) – Nessa forma de organização social, a aldeia tem uma forma circular e as casas se distribuem por toda a extensão do círculo dividido em duas metades. No caso **Bóe**-Bororo há duas divisões duais no mesmo círculo: uma, Norte-Sul, que corresponde a uma representação socioespacial do mundo terreno; outra, Leste-Oeste, que representa o mundo das almas. A seguir consta a planta esquemática de uma aldeia tradicional.



**Figura 1** – Modelo de construção de Aldeia **Bóe**-Bororo tradicional  
Fonte: ALBISETTI; VENTURELLI, 2002, p. 0.8

Como se vê na figura, a representação socioespacial do mundo terreno, N-S, é constituída de dois semicírculos, cada um deles habitado por um clã, sendo esse composto de quatro sub-clãs principais e diversos sub-clãs secundários. O lado Norte pertence e é pertencido pelo clã **Ečeráe** e seus subclãs **Bakoro Ečeráe**, **Bokodóri Ečeráe**, **Kie** e **Baádo Jebáge**. O lado Sul pertence e é pertencido pelo clã **Tugarege** e seus subclãs **Páiwoe**,

**Apiburége, Aróroe e Iwagúdu dóge.** Cada um dos oito sub-clãs habita o **bóe ewororo** - um terreiro de domínio feminino que é o seu espaço físico e social.

Em complementaridade cosmológica, a Figura 1 mostra a divisão L-O, que representa o mundo das almas. O *locus* dessa representação é a parte interna do **bái mána gejúwu** (a casa central da aldeia e centro cerimonial **Bóe**). Ele é de domínio masculino e, dentro dele, os homens ocupam seus lugares obedecendo a ordem de seus pertencimentos clânicos. O lado Leste (do sol nascente) é chefiado pelo herói mítico **Itubóre** e pertence ao clã **Tugarege**. O lado Oeste (do ocaso) é presidido pelo herói mítico **Bakoróro** e pertencente ao clã **Ečeráe**.

Nas representações cerimoniais, os personagens do domínio de **Itubóre** são interpretados pelos chefes da outra metade, os **Ečeráe**. Do mesmo modo, os personagens do domínio de **Bakororo** são interpretados pelos chefes da outra metade, os **Tugarege**. Essas trocas simbólicas são, na verdade, a realização plena da complementaridade que dá sentido à unicidade social harmônica **Bóe**. Assim, Norte e Sul, Leste e Oeste, dia e noite, mundo terreno e mundo das almas, **Bakoróro e Itubóre, bóe ewororo e báí mána gejúwu**, feminino e masculino, **Ečeráe e Tugarege** não são oposições e sim complementaridades que formam a unidade social e simbólica. Todos esses elementos estão amalgamados.

A internalização desses conhecimentos só pode ser abstraída por meio da ritualização que dá concretude ao simbólico. Muitos jovens se negam a participar dos rituais, fato que legitima a preocupação dos “mais velhos”.

- *Exogamia* (LÉVI-STRAUSS, 1996) – Essa característica refere-se à regra social em que o casamento só deve acontecer entre pessoas de grupos diferentes. No caso **Bóe-Bororo**, uma pessoa pertencente ao clã **Ečeráe** (N) só pode se casar com alguém do clã **Tugarege** (S) e vice-versa.

Atualmente, nas duas comunidades – **Korogedo Páru e Tadarimana** – há registros de casamentos intraclânicos. Isto é considerado *casamento entre parentes* e fere os princípios da complementaridade e da reciprocidade. (sistema de trocas materiais, cerimoniais e espirituais). Quanto à religiosidade, acredita-se que tais uniões provocam a ira de certos **bopes** (espíritos) vingativos que não toleram transgressões que contrariam a moral, a religião e a ordem social.

- *Uxorilocalidade* – é o costume padrão, cuja norma “é a caracterização da formação dos grupos residenciais entre os Bororo, na qual o homem, ao se casar, transfere-se para a casa de sua esposa” (NOVAES, 1986, p. 51).

Atualmente, há muitos casos em que, ao contraírem matrimônio, o casal vai morar fora do seu devido espaço clânico, da aldeia tradicional e até mesmo em uma localidade distante do agrupamento comunitário. Observe-se a figura a seguir.



**Figura 2** - Aldeia tradicional **Korogedo Páru**

Foto: Aldeia **Korogedo Páru**. T. I. Tereza Cristina. 09.11.2005 © Mário Bordignon.

Na imagem acima é notório que a Aldeia Korogedo Páru ocupa um espaço menor do que o conjunto de construções ao seu redor. Na comunidade da Aldeia Central **Tadarimana**, a situação é semelhante.

A seguir, será discutido o que os “mais antigos” consideram ser o principal impacto dessa dispersão de unidades familiares para fora dos seus espaços clânicos. Os casais cessam de cumprir suas obrigações sociais, especialmente quanto ao sustento econômico e à educação e socialização das crianças, no que concerne à transmissão clânica da herança cultural e social autóctone (linguagem, costumes, valores, **bakárus** etc.). O distanciamento das crianças de suas **mugas** e tios maternos afasta-as de suas principais fontes de conhecimentos da cultura **Bóe**. Essa preocupação é legítima, mas é preciso considerar que o afastamento não é absoluto. Quando as habitações são construídas no entorno da aldeia tradicional, as crianças circulam livremente por toda a sua extensão, inclusive em seus espaços clânicos originais, onde vão brincar com seus primos. No caso das unidades familiares que dispersam para longe

da aldeia, seus membros tendem a voltar para os seus lugares clânicos nas ocasiões em que se realizam eventos culturais, sobretudo os funerais. Ou seja, o processo de transpermanência demonstra que não há rupturas. Pode estar acontecendo reordenamento socioespacial, cuja configuração só o tempo e as condições reais de vida vão revelar como se processarão as transpermanências.

### *O mundo dos espíritos*

Baseados nos relatos descritos na Enciclopédia Bororo (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962, p. 772-778), serão descritos a seguir alguns aspectos constitutivos da religião **Bóe**-Bororo e indícios de transpermanências na atualidade.

Os **Bóe** acreditam na existência de dois mundos: o terrestre (onde residem os seres mortais) e o mundo dos espíritos<sup>9</sup> (onde residem os seres eternos).

O mundo dos espíritos é dividido em três moradas distintas, conforme quadro abaixo.

Quadro I – As moradas dos espíritos e quem são os habitantes

Morada dos espíritos	Moradores do lugar
<b>Báru Kaworuréu</b> (morada azul)	<b>Maéréboe-dóge Etú-o</b> (pai dos espíritos) <b>Maéréboe-dóge Etú-je</b> (mãe dos espíritos) <b>Báire</b> – xamãs dos espíritos (homens e mulheres) que cumpriram bem seu múnus na terra.
<b>Báru Kujaguréu</b> (morada vermelha)	<b>Tupa-dóge</b> – espíritos bons, filhos de <b>Maéréboe-dóge Etú-o</b> . Eles possuem o <b>bári</b> (terreno) quando são invocados para tratar doenças, auxiliar nas ofertas de carnes e de produtos da terra. Defende os <b>báires</b> dos assaltos dos <b>bópe-dóge pegaréu-ge</b> (espíritos maus que se esforçam para perturbar as funções dos xamãs). Protegem os <b>Bóe</b> quando são atacados pelos <b>Uwaikúru-dóge</b> (certos maus <b>maerébóes</b> ou <b>báires</b> maus defuntos).
<b>Báru kigadu-réu</b> (morada branca)	A mais baixa de todas. Lugar dos espíritos maus ( <b>Uwaikúru-dóge</b> ) e dos xamãs que não cumpriram seu múnus na Terra. São castigados, por isso, moram debaixo de grandes árvores secas, sobre as quais pousam urubus e outras aves, em grande número, que atormentam os <b>báires</b> com seus excrementos. São servidores dos <b>Uwaikúru-dóge</b> e carregam o sol e a lua em suas trajetórias, suportando assim o calor e cansaço. São chamados <b>bópe pegaréu-</b>

<sup>9</sup> Quando uma pessoa morre, seu aróe (alma) se separa do corpo para habitar o mundo dos espíritos. Antes, porém, a alma passa pela aldeia celestial, onde ela vai morar por um certo tempo. Ela é igual à aldeia terrestre em tudo; porém, seu equilíbrio cíclico se sustenta na representação Leste-Oeste. A parte oriental é governada por um lendário chefe chamado **Itubóre**. O lado ocidental é presidido por outro herói, chamado **Bakoróro**. Após a finalização do seu **itága** (funeral) na terra, o **aróe** do finado fica liberado para ir habitar em seu destino final: na **báru** – a morada dos espíritos (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962, p. 101).

	<p><b>ge</b> (espíritos maus). Os <b>Uwaikúru-dóge</b> e os <b>báires</b> defuntos auxiliam os <b>bári</b> vivos em suas vinganças contra os <b>Bóe-Bororo</b>.</p>
--	---

Fonte: ALBISETTI; VENTURELLI (1962, p. 776)

**Bárus**, portanto, são as moradas dos espíritos. O quadro é apenas uma idealização da representação coletiva que habita o imaginário dos **Bóe-Bororo**.

Atualmente, algumas unidades familiares e até mesmo clãs estão rompendo, pelo menos em parte, com a religiosidade que constitui os arquétipos (no sentido junguiano do termo) dessa sociedade. Estamos falando de pessoas que se negam a realizar o funeral tradicional de seus parentes mortos. No imaginário primordial, esse fato é uma subversão à vida espiritual e pode provocar a ira das almas vilipendiadas pela violência provocada pelos parentes dos mortos. É uma violência também contra o finado, porque impede o **aróe** de realizar de forma completa a sua jornada em direção ao mundo dos espíritos. Muitos sofrimentos sentidos pelas pessoas nas comunidades, atualmente, são atribuídos a essas transgressões.

Em geral, dois motivos são apresentados por algumas dessas unidades familiares para a não realização dos funerais de seus parentes.

1) Dificuldade material e financeira para manter um funeral por tanto tempo (de 45 a 90 dias). No funeral os clãs envolvidos têm o dever de manter materialmente os cerimonialistas (alimentação, rituais coletivos de caça e pesca, cantos e danças cerimoniais diuturnas etc.). Além disso, dependendo do prestígio do finado, muitas pessoas de outras aldeias deslocam-se para participar do funeral e precisam ser alimentadas. O motivo para a recusa do funeral fundamenta-se nas novas relações socioeconômicas e ambientais vigentes nas aldeias, basta citar alguns fatos, tais como: escassez de animais, como a caçada da onça para realizar o **adúgo biri** (ritual do couro de onça. BORDIGNON, 2010), de palmeiras para fazer os trajes cerimoniais, cujas folhas têm que ser, atualmente, buscadas a quilômetros de distância. Ademais, agora os alimentos têm que ser comprados e é preciso dinheiro para isso.

2) Há unidades familiares que se converteram ao cristianismo, tanto católico quanto evangelicalistas e se negam a fazer o funeral tradicional. Não é novidade que os pastores neopentecostais demonizam as cerimônias que eles chamam de “pagãs”.



Esses fatos sugerem que impera a necessidade de uma ressignificação de diversos rituais do **itága**. Como ela será feita, também só o tempo e as condições reais de vida vão revelar como se processarão as transpermanências.

### **Itága**– o funeral **Bóe-Bororo**

Certa vez, o grande **bóe e-iméjera** de **Tadarimana**, Avelino Macau, disse: “enquanto existir **itága**, vai existir **Bóe**; enquanto existir **Bóe**, vai existir **itága**”. Essa frase é emblemática e revela a importância do funeral como artéria por onde os **bakárus** fluem para o cérebro e coração de sua gente. Sua importância para existência dessa etnia é inquestionável e sua riqueza de significados dispensa comentários.

Sua realização mobiliza todas as pessoas e espaços físicos e simbólicos da cosmologia **Bóe-Bororo**. Há centenas de anos ele é realizado no templo sagrado dos **Bóe** – o **bái mana gejúwu**; e no seu lado Oeste, onde o sol se põe, porque é o lado onde ficam as **bárus** (moradas dos espíritos).

De forma resumida, Isaac fez a seguinte descrição sobre ele;

[...] o Itága se destaca pelo seu caráter de unidade formada por diversos rituais a ele interligados. Ele consiste num conjunto de cerimônias fúnebres e outros rituais autônomos que constituem um verdadeiro ciclo e dura entre quarenta e cinco e noventa dias. Nele são feitas duas inumações. A primeira é temporária, sendo realizada no centro da aldeia, no lado oeste do **báito** (casa grande). Muitos rituais são realizados até que o corpo do finado se decomponha. [...] Finalizadas as múltiplas cerimônias, cantos e evocação da alma do finado, os ossos do corpo e o crânio são colocados em uma única urna funerária.

[...] Após data marcada, ao romper da madrugada do dia do enterro, entoam-se cantos específicos e o representante do finado, acompanhado de outras pessoas, encaminha-se para o cemitério. Se o final for um espírito das águas, ele será enterrado em uma lagoa ou remando de um córrego. Se for um espírito da floresta, será sepultado em um lugar próprio, em meio à mata. (ISAAC, 2018, p. 100-101)

A questão que se coloca neste momento é até que ponto os conservadores da cultura tradicional conseguirão manter as formas ritualista do **itága** e quais são os seus elementos substâncias que permanecerão no processo de transpermanência.

Conforme pode-se notar, há uma pressão social por mudanças, ao mesmo tempo em que há resistência a elas. Ao que tudo indica, as forças econômicas e do ritmo de vida da modernidade estão contribuindo para as tensões e instabilidades institucionais atuais. Mas, as forças arquetípicas que habitam o inconsciente coletivo e as organizações políticas

tradicionais mobilizam suas energias para proteger a identidade social e pessoal dos Bóe-Bororo. O fato é que um processo de transpermanência está em curso.

### *Sincretismo*

O sincretismo é um tipo de transpermanência. Atualmente, uma quantidade significativa de **Bóe** diz acreditar no Deus cristão e em Jesus Cristo, bem como no demônio (semelhante aos **bópes pegaréu-ge** - espíritos maus). Porém, a maioria desses convertidos pratica, ao menos em parte, a religiosidade **Bóe** e é possível identificar certo grau de sincretismo. Por exemplo, é comum ver o símbolo da cruz nas portas de algumas casas, em momentos de funerais (a porta da frente da casa da família do finado fica fechada durante todo o período do funeral). Desde a década de 1990, o sincretismo também tem se revelado na participação de pessoas **Bóe** em rituais das religiões afrodescendentes. Em 2013, por exemplo, uma ialorixá que atua em Rondonópolis foi homenageada em **Tadarimana**, recebendo um nome **Bóe**. Ao serem indagados do motivo dessa honraria, os autores da homenagem disseram que a ausência de **báires** é preenchida com o trabalho das pessoas que eles chamam de “**bári braedo**” e “**bári tabáedo**” (respectivamente, xamã branco e xamã negro). Os xamãs *estrangeiros* são procurados quando certas pessoas **Bóe** têm problemas, sejam enfermidades, perturbações espirituais ou familiares e, até mesmo, para pedir proteção para suas colheitas, caças e outros aspectos da vida material e espiritual.

Finalmente, no quesito religiões interétnicas, a preocupação mais citada é com relação ao assédio das igrejas neopentecostais aos indígenas. Assumindo uma postura etnocêntrica, os pregadores evangelicalistas combatem a religião autóctone por meio da demonização dos seus espíritos. A principal estratégia para ganhar adeptos **Bóe** é dar assistência material e consolo espiritual às pessoas, prometer milagres, reversão de feitiços e libertar os endemoniados. Essas propostas encontram sustentação nos arquétipos da religião e religiosidade **Bóe**-Bororo e alegam fazer o que faziam antes os **báires** fortes (com grande poder). Outra estratégia dos evangelicalistas é diminuir a autoestima dos **Bóe**, atribuindo aos costumes e tradições autóctones a pecha de primitivismo e atraso socioeconômico e cultural.

A respeito da situação social apresentada pelos informantes sobre essa crise decorrente do contato com religiões estrangeiras, eles ainda não vislumbram propostas de soluções. Nesse caso, o tempo e as condições reais de vida vão revelar como se processarão as transpermanências.

Apesar das tensões e do reconhecimento de que o processo de transpermanência está afetando elementos formais e substanciais da cultura dessa etnia, a própria situação de crise revela que a resistência da cosmologia **Bóe**-Bororo se localiza exatamente no elemento substancial que mantém a sua identidade étnica: a religião e a religiosidade. Compreender isso foi importante nesta pesquisa porque revelou que a transmissão dos valores, princípios, comportamentos sociais e demais elementos do Modo de Existir **Bóe**-Bororo coloca a educação em um lugar de destaque no debate sobre as tensões existentes e a solução delas. E, considerando a situação social atual, faz-se necessário dirigir o foco tanto para os **bakárus** quanto para os seus meios de transmissão: a educação autóctone e a educação escolar indígena.

### *Considerações finais*

As transpermanências em curso nas comunidades **Bóe**-Bororo de **Korogedo Páru** e **Tadarimana**, pela sua própria dinâmica social, se processam como tudo no seu Modo de Existir, elas ocorrem na sua integralidade social. A religião e religiosidade permeiam e são permeadas por todos outros elementos: língua, relações de parentesco, relações de poder, educação autóctone, relações de produção, relações interétnicas, estratégias de sobrevivência e manejo do meio ambiente.

No caso específico da religião, uma questão fundamental em processo de transpermanência é a da transmissão dos **bakárus**. Neles estão a essência da religiosidade, do comportamento social, estrutura, organização e ordem social, princípios e valores institucionais, formas de controle social, natureza da sua cultura seus processos sociais. Eles são o cerne da educação autóctone. Esta pesquisa verificou que há dois pontos críticos com relação aos **bakárus**: nas formas de sua transmissão (agentes transmissores, primazias clônicas por direito de pertencimento e oralidade) e nos lugares de sua difusão (**bái mána gejúwu**, o **bororo** e o **Bóe eworo**).

No caso da transmissão, os(as) professores(as) indígenas e quaisquer outras pessoas estranhas às autoridades autóctones e clãs tradicionais apresentam-se como novos agentes transmissores.

Quanto aos novos lugares de difusão dos **bakárus**, além dos já existentes, a escola ou qualquer outro lugar dentro e fora da aldeia podem ser agregados. Para transmiti-los há quem

defenda que a escrita pode coexistir com a oralidade. Alternativas não faltam, mas, em uma sociedade com organização tão complexa, qualquer mudança, mesmo que seja na forma, altera funções sociais (de **báris**, **Bóe e-imejéras**, **mugas**, tios maternos e padrinhos), princípios de autoridade e exigem reinterpretações até mesmo de certos **bakárus** que regulam essas regras de organização social.

Uma questão que se sobressaiu em meio aos depoimentos foi a da organização política e cultural das comunidades. Os preceitos religiosos conferem poder ao Conselho Comunitário para deliberar sobre assuntos relacionados a todos os aspectos da organização social e cultural das comunidades. A razão disso está na sua própria composição. Ele é formado por **báires**, **bóe e-imejeras**, líderes cerimoniais e clânicos e pelos caciques (escolhidos por eles). Portanto, seus membros são as pessoas que conhecem as leis, regras, normas, princípios, valores, costumes e comportamentos sociais aceitos e instituídos socialmente, tendo como fundamento os **bakárus**.

Curiosamente, há uma sensação de que os conselhos comunitários, embora ativos em **Korogedo Páru** e **Tadarimana**, encontram-se politicamente enfraquecidos. Há várias razões apresentadas para esse suposto enfraquecimento: a perda do poder de interlocução com instituições interétnicas, papel que passou a ser desempenhado pelos funcionários públicos indígenas e caciques; a carência de **báires** e **bóe e-imejeras** etc. Mas, o que chamou atenção em termos de transpermanência foram os relatos sobre a falta de representantes no Conselho Comunitário de alguns segmentos que se empoderaram dentro das comunidades nas últimas três décadas. Entre os citados estão os jovens, as mulheres, os profissionais da educação e da saúde indígena e representantes de núcleos habitacionais dispersados. Parece óbvio que a agregação de novos segmentos ao Conselho Comunitário aumentaria a sua legitimidade e o seu poder. No entanto, essa mudança não altera somente as relações de poder. Implica na redefinição de funções, papéis e status sociais. Portanto, é um processo que, também, só o tempo e as condições reais de vida vão revelar como ocorrerão as transpermanências.

Em que pesem as tensões e principalmente as contradições existentes entre os grupos geracionais e as outras facções (políticas, de gênero, econômicas, profissionais e de localidades desagregadas das aldeias centrais) as comunidades estão conscientes de que é preciso conservar os elementos substanciais da cultura autóctone. É nas contradições que elas

estão ressignificando alguns aspectos formais e até mesmo substanciais, visto que não estão blindados de influências sincréticas, científicas, tecnológicas e dos conhecimentos sobre os direitos humanos e a utilização dos novos recursos socioambientais.

Finalmente, as descrições das mudanças e permanências no Modo de Existir **Bóe-Bororo**, na atualidade, revelaram a importância fundamental dos **bakárus** na vida social **Bóe-Bororo**. Eles são o fio condutor do processo educacional étnico e interétnico. Os **bakárus** são a essência da cosmologia dessa etnia – o seu “livro” sagrado. Em seu conjunto, são a própria religião e o alicerce da religiosidade, da educação e da socialização dos **Bóe-Bororo**.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBISETTI, Cesar; VENTURELLI, Ângelo J. *Enciclopédia Bororo*. v. 1 – Vocabulários e etnografia. Campo Grande: CNP/Museu Regional Dom Bosco, 1962

ALBISETTI, Cesar; VENTURELLI, Ângelo. J. *Enciclopédia Bororo*. v. II1 – parte 2 – Textos dos cantos dos cantos festivos. Campo Grande: CNP/Museu Regional Dom Bosco, 2002

BORDIGNON, Mario. *Adúgo bíri* - ritual do couro de onça. Campo Grande: UDCB, 2010

EVANS-PRITCHARD, Evan. *Antropologia social da religião*. Rio de Janeiro: Campus, 1978

GEERTZ, Cliford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan, 1989

ISAAC, Paulo A. M. *Educação escolar indígena Bóe-Bororo – alternativa e resistência em Tadarimana*. Dissertação (Mestrado em Educação). Instituto de Educação, Universidade Federal de Mato Grosso, 1997.

ISAAC, Paulo A. M. Autonomia e Autodeterminação – o novo discurso da diferença. *Revista de Educação Pública*, Cuiabá, v. 7, n. 12, p. 59-72, jul./dez. 1998. Disponível em: [http://pauloisaac.com/livros\\_pdf/e5cf275261356dfb474c6f395e6660de.pdf](http://pauloisaac.com/livros_pdf/e5cf275261356dfb474c6f395e6660de.pdf). Acesso em: 23 jan. 2021

ISAAC, Paulo A. M. *Modo de Existir Terena na Comunidade Multiétnica que vive em Mato Grosso*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2004a. Disponível em: [http://pauloisaac.com/livros\\_pdf/e1d0541bda1d3d4e23bc269d7200e4bf.pdf](http://pauloisaac.com/livros_pdf/e1d0541bda1d3d4e23bc269d7200e4bf.pdf)

ISAAC, Paulo A. M. *Drama da educação escolar indígena Bóe-Bororo*. Cuiabá: EdUFMT, 2004b

ISAAC, Paulo A. M.; RODRIGUES, Sílvia Pilegi. Educação escolar indígena: impactos e novas formas de colonização. *Revista Cocar*, Belém, v.11, n. 22, p. 60-86, jul./dez. 2017. Disponível em: <https://periodicos.uepa.br/index.php/cocar/article/view/1597>. Acesso em: 15 jan. 2021

ISAAC, Paulo A. M. *Irmã Maria Cibaibo Ossemer – uma missionária franciscana entre os índios Bóe-Bororo de Mato Grosso*. Cuiabá: EdUFMT/Carlini & Caniato, 2018

ISAAC, Paulo A. M.; RODRIGUES, Sílvia Pilegi; BOKODORE, Arcênio. Escola bilíngue e o processo de apagamento da língua materna. *Revista Brasileira de Alfabetização*, n. 12, p. 14-30, jul. 2020. Disponível em: <https://revistaabalf.com.br/index.html/index.php/rabalf/article/view/429>. Acesso em: 19 dez. 2020

LÉVI STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. 5. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996

LÉVI STRAUSS, Claude. *Estruturas elementares de parentesco*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1982

NOVAES, Sylvia C. *Mulheres, homens e heróis: dinâmica e permanência através do cotidiano da vida Bororo*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986

VIERTLER, Renate B. *A refeição das almas: uma interpretação etnológica do funeral dos índios Bororo de Mato Grosso*. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1991.