



O bope e os homens, a natureza dos homens - contributos para a interpretação da ética Bororo

Filipe Verde

ISCTE - Universidade de Lisboa, Portugal

Resumo: Uma das mais singulares características da sociedade Bororo, e o que a torna um desafio para as ideias que tradicionalmente informam a filosofia política e a teoria social, é a sua capacidade de combinar uma grande liberdade individual com um elevado grau de ordem e paz social. O objectivo deste artigo é identificar os fundamentos culturais e sociais dessas suas características. Através de uma evocação interpretativa das categorias cosmológicas e da mitologia Bororo identificamos um conjunto de ideias sobre a natureza, a sociedade e a condição humana que denominamos de “naturalismo ético”, que constitui a base, argumentamos, da excelência da sua vida social.

Palavras-chave: Bororo, cosmologia, mitologia, naturalismo ético.

Abstract One of the remarkable features of Bororo society is the ability to combine a high degree of personal freedom with a striking internal peace and social order – a characteristic that makes them a challenge to received ideas of political philosophy and social theory. The main purpose of this article is to identify the cultural and social foundations of such features. Through an interpretive evocation of Bororo cosmological categories and mythology we identify a cluster of ideas about nature, society and the human condition that we propose to call “ethical naturalism” – the basis, we argue, of the excellence of Bororo social life.

Keywords: Bororo, cosmology, mythology, ethical naturalism.

Um mito ambíguo

Um dos itens culturais Bororo mais famosos da etnografia e da reflexão teórica em antropologia é uma das suas narrativas orais, um dos seus “mitos”. Esse mito tornou-se pela primeira vez acessível com a publicação do 2º volume da *Enciclopédia Bororo*, mas a sua fama teve origem no fato de Lévi-Strauss o ter seleccionado como o ponto de partida (o “mito de referência”) da mais imponente obra de análise da mitologia produzida pela antropologia – as *Mythologiques*. A partir daí, por um fenómeno de arrastamento, os etnógrafos posteriores dos Bororo, assim como outros intervenientes dos debates teóricos da antropologia, tomaram-no muitas vezes pretexto das suas discussões sobre a etnografia Bororo e sobre o fenómeno geral e difuso da “mitologia”.

Para os propósitos deste ensaio, é-nos suficiente tomar por referência a versão mais resumida que dele podemos fazer. Um rapaz segue a mãe às escondidas e viola-a. O pai, pela sua argúcia e não por denúncia desse acto que permanece como secreto, vem a sabê-lo e procura punir o transgressor que, dado como morto, permanece então isolado dos outros seres humanos. Regressado ao convívio dos homens e à sua aldeia, consegue com a ajuda da avó e de um irmão matar o pai e todas as mulheres deste, incluindo a sua própria mãe.¹

O que nos interessa a um primeiro olhar é essa história, na sua literalidade e crueza - o modo directo como nela se expressa a violação do interdito sexual e a extrema violência intrafamiliar que lhe é subsequente. Trata-se de trazer ao conhecimento, à memória e à imaginação de todos os que se implicam activa ou passivamente neste mito algo que ocupa uma dos mais elevados planos do inconcebível em termos sociológicos, um incesto entre mãe e filho, o mais raro

exemplo de um comportamento ele próprio universalmente raro, a sexualidade entre consanguíneos em graus de proximidade muito elevados.² no entanto, no plano do mito ele é concebível, passível de ser imaginado, e imaginado em termos pormenorizados, no quadro de uma dramatização que associa o acto a uma sequência de episódios que o transcendem, que lhe mostram as consequências que, em suma, lhe dão um contexto e o tornam apto a servir de princípio de reflexão.

Um mito que os antropólogos não se cansaram de classificar como “ambíguo”. Um exemplo basta para ilustrar essa atitude:³

“O motivo inicial do mito (...) consiste num incesto com a mãe, de que o herói é culpado. Mas essa “culpabilidade” parece existir sobretudo no espírito do pai, que deseja a morte do seu filho e procura provocá-la. Mas o mito ele próprio não se pronuncia, dado que o herói solicita e obtém o auxílio da sua avó, graças à qual consegue ultrapassar os desafios. E, no fim de contas, apenas o pai faz figura de culpado: culpado de ter desejado vingar-se. E será ele que morrerá” (Lévi-Strauss 1964: 56).

Em que consiste essa ambiguidade? Diríamos que é ela que está por detrás da colocação entre aspas da palavra “culpabilidade”. É como se detectasse uma deslocação dos nossos termos de avaliação do julgamento moral e penal sobre o incesto, sobre a natureza e função das regras e interditos sociais e sexuais, sobre as respostas sociais que a quebra dessas regras deve ou deveria suscitar. Tudo nesse mito, ao olhar distanciado de um ocidental, é estranho e ambíguo. Um “herói” violador, incestuoso, parricida e matricida, cuja acção tem o auxílio desinteressado da avó e a cumplicidade do irmão; uma mãe que mantém em silêncio a violação perpetrada pelo filho; a forma disfarçada como o pai procura satisfazer o seu desejo de vingança; o facto de ser este o punido e não aquele que transgrediu o interdito que parece o mais importante pilar da vida social – tudo parece ir contra toda uma série de expectativas que o observador antropológico possa ter em relação ao que deveria encontrar na mitologia. Quando procuramos compreender a moral desse mito, ou o que nos parece ser a sua moral, temos forçosamente de nos socorrer das nossas categorias éticas – culpa, punição, compensação, responsabilidade... -, mas essas categorias e o universo de concepções de que elas fazem parte revelam-se inadequadas à sua compreensão. Ele é portanto ambíguo, e não é

O bope e os homens a natureza dos homens - contributos para a interpretação da ética Bororo possível abordá-lo sem reequacionar, pondo entre aspas, essas ou algumas dessas categorias.

Mas na verdade o olhar dos antropólogos sobre essa narrativa tendeu a contornar a sua dimensão moral ou, o que é dizer o mesmo, a esquecer ou simplesmente não ver que a sexualidade e a violência - que são universalmente o pretexto central e o quadro privilegiado da reflexão moral e penal - constituem o seu fulcro dramático. Tal facto foi aliás identificado e criticado por M. Spiro, servindo-lhe de pretexto para sublinhar uma atitude afinal muito frequente na disciplina:

Fui-me cada vez mais apercebendo que a opinião corrente em muitos domínios da antropologia cultural é a de que o corpo, as suas compulsões, os afectos e motivos a que elas dão origem – mas especialmente aqueles que se prendem com o *sexo* e a *agressão* – são raramente uma preocupação dos sistemas de símbolos culturais (Spiro 1979: 5, *itálicos nossos*).

Spiro evoca os trabalhos de E. Leach e M. Douglas como exemplos de tal situação.

Leach afirma que a negação da paternidade biológica na Austrália e partes da Melanésia, ou a negação de um genitor humano de Jesus na cristandade, são afirmações não acerca do sexo biológico mas sobre regras de descendência. Mary Douglas por seu turno diz que a crença (muito difundida) segundo a qual a vagina e os fluidos vaginais são um perigo para os homens não é uma crença sobre a “relação real entre os sexos” mas antes um símbolo da estrutura hierárquica do sistema social (*ibid*).

E depois debruça-se sobre a forma como Lévi-Strauss reproduz essa atitude na sua análise do mito Bororo.

Eu pensaria que um conflito edipiano violento seria o tema de um mito que se inicia com um filho a violar a sua mãe, continua com as numerosas tentativas do pai para matar o filho, prossegue com o assassinato brutal do pai pelo filho e acaba com este a matar ou violar (dependendo da correcta interpretação do ambíguo termo “vingança”) a sua mãe e madrastas. Que o seu tema central seja em vez disso tomado como consistindo na origem do fogo de cozinha ou da chuva – mesmo reconhecendo que esse tema etiológico é um dos seus elementos – é certamente uma notável inversão entre figura e fundo. Pelo menos parece notável até que se perceba que o código construído por Lévi-Strauss para a tradução desses mitos impede o reconhecimento de que a violência de algum tipo possa ser uma preocupação da mitologia; em vez disso o código converte todos os actos de violência em metáforas de relações sociais e estruturais não-violentas (*ibid* 7).

Essa recusa ou incapacidade de reconhecer o papel desempenhado pela sexualidade e pela violência nos “sistemas de símbolos culturais” radica nos pressupostos holistas e normativistas (ou, no caso e Lévi-Strauss, logicistas) que tendem a informar a teorização sobre a sociedade e a cultura⁴, e sem dúvida que a assunção de uma perspectiva individualista tem pelo menos o mérito de nos fazer confrontar com essas dimensões da vida e do pensamento social e sobre a “ambiguidade” que lhes é tantas vezes atribuída. Nunca será demais retomar na antropologia as palavras de E. Sapir:

Que a cultura é um todo impessoal e super-orgânico é um princípio metodologicamente útil o suficiente para começar, mas torna-se em algum ponto um sério obstáculo para um estudo da dinâmica e gênese dos padrões culturais dado que estes não podem ser realisticamente desligados das organizações de ideias e sentimentos que constituem o indivíduo. (...) Não devemos começar com um simples contraste entre padrões sociais e comportamentos individuais (...) mas devemos, pelo contrário, questionar-nos acerca de qual o sentido da cultura em termos do comportamento individual e se o indivíduo pode, em certo sentido, ser visto como o portador *efectivo* da cultura do seu grupo (Sapir 1949: 512-13, *itálico nosso*).

À luz de tais ideias há toda uma série de outras que perdem a qualidade do óbvio para darem lugar a questões que nos parecem incontornáveis numa reflexão sobre a cultura, sobre os seus conteúdos de natureza simbólica e mitológica, e sobre a “função” e conteúdo moral que estes, à luz do olhar habitual dos antropólogos, devem assumir. Talvez que a ambiguidade imputada ao mito Bororo seja apenas o resultado do desencontro entre as premissas do pensamento moral e sociológico Bororo e as dos seus culturalmente distantes observadores ocidentais, em particular e primeiro que tudo a premissa funcional segundo a qual, sem exceção, os conteúdos da mitologia têm por função legitimar e reforçar a ordem normativa e moral da sociedade. Mas terá de facto de ser assim? Se a memória cultural é num sentido fundamental a memória de indivíduos, e se a vivência destes enquanto seres sociais é uma vivência onde se confrontam e opõem o conformismo e o inconformismo, o querer e o dever ser, o amor, a indiferença e o ódio, porque não há-de essa memória cultural fixar o que resulta das reflexões que esses mesmos indivíduos vão tecendo a pretexto dessas contradições?

O bope e os homens a natureza dos homens - contributos para a interpretação da ética Bororo

Além disso, como sublinhou J. S. Mill em *On Liberty*, o facto de certas condutas serem segundo os padrões sociais imorais ou amorais – como manifestamente parecem ser os comportamentos do herói do mito Bororo - não é razão suficiente para que tenham de ser alvo de algum tipo de punição social. Do mesmo modo, é dúbia a ideia de que, mau grado a moral seja necessária à existência da sociedade, a ocorrência de actos não morais ponha forçosamente em causa a existência da sociedade e da sua moral – e, assim, que seja também necessário, e *moralmente* justificável, inculcar ou coagir pela ameaça da lei e da punição os indivíduos à conformação do que se possa considerar ser a moral.⁵

A serem válidas tais premissas, a ambiguidade imputada ao mito Bororo esvai-se. Afinal essa ambiguidade parece residir sempre numa espécie de inversão da relação entre crime e castigo – porque quem é castigado é aquele que assume a responsabilidade de punir o criminoso, que assim permanece impune. Mas se os actos imorais são parte do imaginário humano, se o comportamento social dos homens é muitas vezes contrário às regras da moral, e se apesar disso a sociedade e a sua ordem existem, porque não condenar moralmente, e punir, o que nesse contexto parece ser, na medida em que é punido, um crime? Talvez que a figura paterna desse mito tenha portanto ultrapassado os limites de uma moral, nesse sentido, muito própria, mas nem por isso uma não-moral – apenas uma moral diferente da nossa, e por isso mesmo muito instrutiva enquanto referente de um questionamento geral sobre a moral, a sociedade e a reflexão que os homens, nos mitos como ciência e na filosofia, sobre elas desenvolvem. E a ser assim, o que é necessário é aprofundar o inquérito à cultura Bororo tendo em vista identificar os elementos – a cosmologia, a sua articulação com o pensamento sobre a acção – que fundamentam, senão a ambiguidade, pelo menos a singularidade desse mito e da moral que parece dever estar por trás dele.

As categorias da cosmologia

Os Bororo concebem o mundo e a sua sociedade como a manifestação de uma ordem que se revela primeiro que tudo na organização espacial das aldeias – e é clássico iniciar qualquer texto sobre os Bororo

com uma descrição desta. De uma ponta à outra dos seus territórios, desde um tempo histórico que é impossível determinar, todas elas reproduzem um mesmo modelo. A sua forma circular é intersectada diametralmente por uma linha imaginária paralela ao curso do Sol que as divide em duas partes, correspondentes às duas metades que compõem a sociedade, os *Exerae* e os *Tugarege*. Cada uma destas metades é formada por quatro grupos a que os Bororo chamam de *i-e*, “o meu nome”, que por sua vez estão cada um deles divididos em dois sub-grupos, cujas unidades residenciais se distribuem pelo círculo da aldeia segundo uma ordem fixa. Além deste dualismo diametral há um outro, concêntrico, que opõe o espaço central, ocupado pelo *baito*, a casa colectiva masculina, e a periferia, espaço essencialmente doméstico, profano e feminino, facto sublinhado pelo carácter matrilocal da residência, de as unidades residenciais Bororo serem núcleos de mães e filhas à volta das quais gravitam os homens ao sabor das relações de filiação, casamento e divórcio.

Apesar dos Bororo conceberem os parentes como pessoas ligadas por uma substância física comum, a consanguinidade não é o princípio base de definição e conceptualização dos grupos sociais e da identidade social dos indivíduos. Estas definem-se primordialmente por referência a um património de nomes, adereços decorativos, cantos e pinturas corporais, que por seu turno são manifestações ou, talvez mais correctamente, representações dos *aroe*. Os *aroe* que identificam e estão associados a cada um dos grupos sociais consistem na maior parte dos casos numa espécie animal ou vegetal, mas estas, enquanto *aroe*, definem-se não em termos empíricos mas nominais. A espécie em si, os seus representantes sensíveis, não são senão a transcrição aproximativa de um par de entidades perfeitas (o *aroe*) cuja ordem de existência é puramente ideal e cuja essência está contida no seu nome. É portanto por referência aos *aroe* e ao sistema de nomes e de símbolos a eles associados que os indivíduos e a sociedade participam de uma ordem transcendente e imutável que encontra o seu signo mais evidente na organização espacial das aldeias e numa ordem nominal, iconográfica e classificatória que ordena, a partir desta, todo o cosmos. De alguma forma, podemos compreender o que se condensa na

concepção de *aroe* como uma interpretação formalizante da realidade que a apresenta como um mundo de formas indiferentes ao tempo e à transformação, como uma grelha conceptual que preside à apreensão da realidade natural, social, individual e das suas inter-relações em termos que revelam e destacam os seus princípios e relações permanentes de ordem.⁶

Os missionários descreveram as ideias e práticas rituais associadas ao *aroe* como uma forma de religião centrada no culto dos mortos. Com efeito, o ritual funerário, de longe o mais elaborado ritual Bororo, é o meio pelo qual, abandonada a vida terrena, os homens acedem a uma dimensão eterna e transcendente, ao mundo dos *aroe* ou, seguindo a tradução missionária desse conceito, aliás adoptada pelos próprios Bororo perante os seus interlocutores exteriores, das “almas”. Esse mundo é subterrâneo é formado por duas aldeias (as “aldeias dos mortos”) cujos chefes são *Bakororo* e *Itubore*, irmãos gêmeos personagens de muitas narrativas míticas onde se descreve como na sua passagem pela vida criaram toda uma série de aspectos da realidade natural e cultural. Os homens, como eles, após a morte, uma vez libertos da substância material que lhes dá forma em vida, acedem a uma existência onde estão ausentes a doença e os conflitos, onde se não é mais condicionado pelos elementos prementes do desejo e da necessidade alimentar e sexual, tornam-se *aroe*, tão insubstanciais quanto as sombras e porém tão reais como os nomes das coisas que as projectam, essências nominais puras.

A par da noção de *aroe*, encontra-se o segundo princípio cosmológico Bororo, que dá pelo nome de *bope*. O *bope* representa não o que há de imutável e imaterial no mundo e que é valorizado enquanto princípio de ordem, mas sim tudo aquilo que é marcado pelo inexorável e bem terreno processo de transformação e desordem. O crescimento e a fertilidade dos animais e das plantas (com excepção dos peixes), a sexualidade, a procriação, a degenerescência física, as doenças, os fenómenos meteorológicos e os cataclismos naturais, tudo isso está associado ao *bope*. O *bope* é personificado em figuras míticas, de que a principal é *Meri*, o Sol, sempre acompanhado pelo seu irmão *Ari*, a Lua, e o conjunto dessas figuras forma uma sociedade de “espíritos”

que ocupa diversos estratos do mundo celeste cujos membros são descritos como seres muito quentes, baixos, negros, de pés cindidos, olhos vermelhos e completamente cobertos de grandes pêlos negros. Inimigos da humanidade e dotados de poderes muito superiores aos dela, responsáveis pelas perturbações e cataclismos naturais, pela doença e por tudo o que ameaça a vida humana e a ordem nominal do cosmos, eles exigem do homem um contínuo esforço de protecção. Estabelece-se assim uma espécie de contrato, de acordo com o qual os homens se relacionam de uma forma estritamente regulamentada com tudo aquilo que segundo a mitologia foi criado por *Meri* e *Ari* - basicamente um conjunto bem definido de animais e espécies vegetais que constituem o alimento dos *bope*. Abstendo-se desses alimentos, ou entregando-lhes parte deles por intermédio do *bari*, o xamã dos *bope*, os Bororo obtêm assim o apaziguamento da sua cega agressividade para com o mundo humano, garantem a fecundidade e fertilidade do mundo vivo e, quem sabe, uma vida longa sem perturbações.

É impensável procurar elucidar qualquer aspecto da vida social Bororo independentemente da referência às noções de *aroe* e *bope*. *Aroe* e *bope* são os dois alicerces de um mesmo e único sistema cosmológico que, por definição, é uma entidade total coerente, no sentido em que é passível de ser apreendida e reproduzida pelos indivíduos, que nelas encontram não apenas o suporte conceptual da sua apreensão da realidade mas também o quadro de referência do sentido e inteligibilidade da acção. Como “abstracções metafísicas” (E. Burke), parte do que Taylor chamou de *sentidos intersubjectivos* e *sentidos comuns*⁷, essas noções são um exemplar ameríndio do que Ricoeur denominou de “núcleo imaginário” presente em toda a cultura, o elemento central da sua identidade e especificidade e o *locus* central de qualquer reflexão sobre ela.

Bope e Aroe: natureza e cultura?

Por artificial que possa ser qualquer tentativa de hierarquizar a relevância das duas categorias centrais da cosmologia Bororo, a natureza deste questionamento obriga-nos a centrar a atenção no domínio

O bope e os homens a natureza dos homens - contributos para a interpretação da ética Bororo do *bope*. O *aroe*, vimo-lo, tematiza essencialmente uma realidade extra-mundana e extra-humana, a sua definição destaca a dimensão transcendente e supra-sensível do real, o carácter ideal e nominal do que constitui a essência dos seres naturais e humanos. Mesmo os momentos rituais em que os homens envergam a parafernália de pinturas e adereços decorativos que, no espaço limitado e socialmente circunscrito do ritual, conferem uma dimensão plástica e concreta aos *aroe*, sublinham essa sua dimensão transcendente, dado não apenas o carácter excepcional do ritual mas também o conjunto de interdições que o rodeiam e que dele afastam tudo o que está associado aos processos mundanos, materiais ou físicos da vida. O *bope*, pelo contrário, tematiza a realidade mundana, a *vida* enquanto realidade sujeita a um processo inexorável de transformação orgânica e no que ela implica em termos de necessidade e de desejo, de ambivalência e conflito. Desta forma a interpretação deste mito, e com ele e em geral da própria cultura de que faz parte, tem de passar primeiro que tudo pela exploração do significado ou do conjunto de significações culturais associadas ao *bope*.

Antes, porém, há que explicitar a premissa que suporta esta interpretação, e essa explicitação é, no essencial, uma exploração da dimensão ela própria interpretativa do imaginário ou, se quisermos, da cosmologia, seguindo a forma como Gadamer enquadrou, na sua hermenêutica, a arte e a experiência estética. O ponto central do seu argumento neste domínio é o de que a arte – como a história – é uma forma e meio de conhecimento, na medida em que as suas obras têm sempre um valor representacional no sentido em que apreendem e dão a conhecer, de uma forma que lhe é própria, algum aspecto da realidade. O fulcro das suas teses é assim uma discussão sobre o carácter mimético da arte que, no entanto, deve ser entendido em termos diferentes daqueles que caracterizaram a estética clássica. Esta definia a arte e a sua finalidade a partir da assunção irrestrita do ideal mimético, pelo qual a qualidade de uma dada obra se aferiria pelo seu grau de fidelidade em relação ao que nela se representava. Esse ideal, foi como sabemos, parodiado pelos românticos. Acaso ele fosse levado até ao seu ponto extremo de perfeição, o que é que então distinguiria a arte

do que nela se representa? Como disse Schlegel, ninguém diz que um ovo imita um outro ovo, *é* um ovo!, e assim a estética romântica definiu a arte pela sua autonomia em relação ao real e a obra de arte pela sua imanência, como um todo que se representa apenas a si mesmo.⁸

Gadamer pretende por um lado, refutar o ideal estético romântico – que teve por corolário negar o conteúdo representacional e valor cognitivo da arte e da experiência estética - sem no entanto retomar o ideal mimético da estética clássica, dado que a arte, segundo ele, nunca foi nem pode ser mimética num sentido directo e não convencional. Ela é sempre irrevogavelmente interpretativa ou, noutros termos, nunca representa a realidade “tal qual ela é” mas sim de uma forma parcial, dado que a representação supõe a assunção de um “ponto de vista”. Assim, mesmo a mais realista das obras de arte é, ainda e apesar disso, tributária de algo que não radica nas qualidades do que ela representa, uma vez que supõe sempre as convenções culturais implícitas à própria ideia de realismo. Por mais que a herança romântica tenha afastado o princípio mimético da reflexão estética, e por mais que a arte se tenha tornado impressionista, cubista ou abstraccionista, ela é sempre mimética, embora a mimesis adquira forçosamente um sentido mais geral do que aquele que assumia na estética clássica. A arte não representa a realidade em si mesma mas representa sempre algo que podemos identificar com a realidade, não a totalidade (na sua infinitude) mas a parte (tornada totalidade), não literalmente mas transfiguradamente, pela acentuação unilateral de um outra das suas características, pelo cambiar dos ênfases e das propriedades. Desta forma Gadamer argumenta que a arte tem um valor pedagógico e cognitivo, que constitui uma forma e veículo de conhecimento.

“Não é a arte uma forma de conhecimento? Não contém a experiência da arte uma reivindicação de verdade certamente diferente da da ciência mas certamente não inferior a esta? E não é tarefa da estética fundamentar o facto da experiência (*Erfahrung*) da arte ser um modo de conhecimento com uma natureza própria?” (Gadamer 1961: 97)

Estas teses, largamente argumentadas por Gadamer ao longo da primeira das três partes de *Truth and Method*, parecem-nos ser um bom guia para a exploração da cosmologia. Esta é habitualmente compreendida como parte do domínio do “imaginário” ou do “simbo-

O bope e os homens a natureza dos homens - contributos para a interpretação da ética Bororolismo”, como uma construção cultural que em muitos sentidos se exime, e daí esse seu carácter “imaginário” ou “simbólico”, à realidade tal qual ela é, ou tal como se apresenta ao olhar comum ou quotidiano. Mas por fantásticos que possam ser os seus conteúdos, ela é afinal e sempre uma representação daquela, tão mais capaz de a representar na sua verdade quanto mais se exime a uma representação dessa realidade tal qual ela se apresenta comumente. Não estamos assim longe de algumas ideias de Ricoeur quando aborda o simbolismo e a mitologia a partir da hermenêutica fenomenológica:

Os símbolos não têm apenas um valor expressivo (...) mas também um valor heurístico, dado conferirem universalidade, temporalidade e dimensão ontológica à compreensão de nós mesmos (Ricoeur 1965: 47).

Ou, como disse Sperber a partir de uma perspectiva teórica (que intersecta o estruturalismo com a psicologia cognitiva) em absoluto distinta da de Ricoeur:

Aqueles que tentam interpretar os símbolos em si e por si mesmos [i.e., dizemos nós, sem considerar o seu valor representacional, a natureza interpretativa da sua relação ao real] olham para a fonte de luz e dizem ‘não vejo nada’. Mas a luz está lá não para ser olhada mas para que possamos ver o que ela ilumina. O mesmo se passa com o simbolismo (Sperber 1974: 70).

A caracterização do *bope* é antes do mais a caracterização, uma forma particular de representação de uma realidade que ele (como cosmologia, como simbolismo) assim ilumina, a que dá inteligibilidade, compreensão, razão de ser. Projecta-se nessa construção uma forma de compreender o mundo; através dela esse mundo e a forma como ele é assim interpretado e compreendido adquire um fundamento, revela-se na sua verdade, numa das suas múltiplas dimensões de verdade. O imaginário sustenta-se numa compreensão do mundo que se sustenta no imaginário, a verdade de um é também a verdade do outro.

O *bope* é primeiro que tudo um princípio abstracto, uma forma de designação do carácter dinâmico da natureza e da vida, mas como vimos não é apenas isso. Designando o princípio responsável pelos processos de transformação que caracterizam o mundo orgânico e

natural, designa também um categoria de “espíritos”, ou melhor, um conjunto diversificado deles, caracterizados pela variedade dos seus poderes, das suas formas e dos seus locais habituais de permanência. No entanto todos eles partilham um conjunto de características que os singularizam e identificam como *bope*. Todos têm a capacidade de se transformar continuamente em praticamente qualquer objecto ou ser e passam grande parte do seu tempo “passando de uma forma material para outra” (Crocker *op. cit.* 122). Todos têm um interesse que se aproxima da obsessão pelos assuntos humanos, e assim estão continuamente próximos e vigilantes dos homens – é essa omnipresença que os torna “parte íntima da experiência individual de qualquer Bororo” (*ibid.* 124), e um “tópico central” e “inesgotável” de interesse e especulação. “Os *bope* (...) são relevantes para a forma como qualquer indivíduo Bororo avalia a situação histórica em que se encontra. O nascimento de uma criança, a morte de um parente, a percepção de cada um do seu bem-estar físico, tudo isso se relaciona apenas com os *bope*” (*ibid.* 125). A essa proximidade e interferência junta-se ainda o facto de esta ser invariavelmente lesiva: “o seu desejo de prejudicar é tão premente que se atrevem até a estorvar o *bari*, xamã dos espíritos” (Enciclopédia vol. 1: 773).

Mas a característica mais marcante e que mais os singulariza é o facto de conterem uma quantidade ilimitada e inesgotável de *raka*, de “sangue” enquanto algo que designa o princípio orgânico, o *élan* vital responsável pela reprodução e transformação das formas vivas. Devido ao carácter ilimitado do seu quantitativo de *raka*, os *bope* são movidos por um apetite “vital” - sexual e alimentar - inesgotável a que dão satisfação incessantemente sem olhar a qualquer princípio moral, e as suas relações recíprocas caracterizam-se assim pela mais extrema hostilidade e violência: as suas “acções são uma inversão sistemática do comportamento moral próprio” (Crocker, *op. cit.* 137-8), os *bope* formam “uma antisociedade marcada pela desordem anárquica e pela anormalidade natural” (*ibid.* 220).

Se, como resulta da discussão acima sobre o conteúdo representacional do simbolismo, não há um grande hiato entre a fantasia e o mundo, é tempo de perguntarmos o que é que aproxima o

O bope e os homens a natureza dos homens - contributos para a interpretação da ética Bororo
mundo imaginário dos *bope* do mundo “real”? Que domínio deste é passível de ser representado, integrado compreensivamente no quadro de uma referência à estranheza da “fantasia”? A serem válidas as premissas acima evocadas não se pode responder a uma tal questão tendo por pressuposto uma correspondência directa ou global entre representação e representado. Também aqui a revelação da verdade da realidade supõe a assunção de um “ponto de vista” – pela abstracção de alguns dos seus elementos e relações, pelo sublinhar e enfatizar de outros, pela assunção de uma idealização ou utopização das suas características, que assim, singularizadas, autonomizadas, ou simplesmente trazidas para o centro da representação, revelam o que a realidade em si mesma, enquanto “real” e na sua infinitude e complexidade tende a deixar na obscuridade.

Bope e *aroe*, natureza e cultura, a aproximação e comparação entre os dois pares de categorias parece irresistível, e a interpretação é isso mesmo, aproximar o que é distante histórica ou culturalmente, trazer para o interior de uma linguagem os conteúdos de uma outra linguagem. Crocker nota a possibilidade dessa assimilação, dessa “tradução”, para, no entanto, a recusar. Segundo ele, “à primeira vista somos tentados a considerá-las como representações colectivas em que *aroe* pode corresponder a “cultura” e *bope* a “natureza” (*ibid.* 121), mas em última instância haveria que reconhecer a não coincidência entre os dois pares de noções devido a *nuances* próprias do pensamento Bororo, onde cada coisa é compreendida como integrando também a sua antítese. Aquilo que impediria assim a assimilação ou, pelo menos, a comparação útil entre natureza e cultura e *aroe* e *bope*, seria o facto de estas últimas não apresentarem o carácter complementar e mutuamente exclusivo que muitas vezes a antropologia, e pelos vistos o próprio Crocker, tendeu a conferir às primeiras.

Mas nesse sentido, o pensamento Bororo tem um valor instrutivo e comparável ao de Hobbes, dado que, se por um lado distingue *aroe* e *bope*, por outro estabelece entre eles uma relação de continuidade. É por isso que o mundo etéreo do *aroe*, das “almas”, conhece, ainda que de uma forma atenuada, as necessidades do mundo material e terreno – os *aroe* são também *bope*, e daí que as almas por vezes se encarnem nas

araras domésticas, procurando não apenas visitar os seus familiares ainda vivos mas também satisfazer o seu desejo de certos alimentos. É por isso que mesmo os espíritos *bope*, como parte que são da realidade, adquirem a sua identidade por referência a uma essência lógica e nominal, e são assim também *aroe*. E é finalmente por isso que para os Bororo a compreensão do homem se faz na intersecção das categorias de *aroe* e *bope*, como um ser que é parte e representante de uma ordem de essências nominais e classificatórias e também parte, como os *bope*, da anarquia da natureza. Deste modo, a ser possível aproximar as categorias de *aroe* e *bope* com as de natureza e cultura, temos de reconhecer que as primeiras têm por relação às segundas um valor singular. É que elas permitem pensar o que raramente a reflexão sociológica ocidental, tantas vezes assente numa premissa de explicação do “social pelo social” ou do “cultural pelo cultural”, tomou por foco de atenção: a presença da “natureza” na “sociedade”.⁹

Podemos agora retornar à questão do valor representacional e, portanto, do valor cognitivo do simbolismo e da cosmologia, e à pergunta sobre o que é os *bope* representam. A resposta só nos parece ser uma: essa sociedade é o espelho, a réplica idealizada (ou contra-idealizada) de uma outra, da sociedade humana, de uma sociedade humana *naturalizada*. Esta identificação entre os *bope* e os homens (ou entre a sociedade *bope* e a sociedade humana) encontra-se na própria cosmologia Bororo, através de uma terceira categoria, intimamente associada, como já entrevimos, ao *bope*: a noção de *raka*, de “sangue” ou, nos termos de Crocker, de “força natural”. Com efeito, e como o sabem os Bororo, o homem tem algo de *bope*, porque é também ele movido pelo *raka*: “*raka* é a energia finita que impele o homem a realizar as suas metas *biológicas e sexuais*” (*ibid.* 61, *itálicos nossos*). Parte da natureza, impelido pela “força natural”, presa do desejo, o homem é impelido a um comportamento desregulado e não conforme às necessidades sociais, aos seus princípios de ordem, às suas regras e princípios morais, e nesse sentido há algo de *bope* em cada homem e no todo por eles formado. Os *bope* são portanto - que outra coisa poderiam ser eles? - os homens, definidos e desenhados a partir de

O bope e os homens a natureza dos homens - contributos para a interpretação da ética Bororo um “ponto de vista” que destaca tudo o que neles é compulsivamente ditado pela natureza.

Dir-se-ia no entanto que há uma excessiva assimetria entre a representação e o representado (entre o mundo dos *bope* e o mundo social Bororo) para que uma tal interpretação seja válida. Com efeito, uma das recorrências dos textos etnográficos de Colbacchini, Crocker e Lévi-Strauss sobre esta sociedade, é a afirmação do carácter singularmente não anárquico, ordenado, em certo sentido quase utópico do mundo Bororo. Esses “selvagens” são afinal um testemunho sofisticado de “civilização”, ao ponto de muitas vezes excederem os mais valorizados atributos civilizacionais dos não-selvagens, da sociedade ocidental de onde provêm os seus observadores.

A tradição desta tribo impõe-lhe ótimos dotes morais, como: evitar o furto e as rusgas, respeitar as mulheres e usar de generosidade (Colbacchini 1942: 168).

A constituição social dos Bororo não conhece nem admite a diversidade de classes. Não existem pobres e ricos, os destinados a servir ou mandar, não há proletários e patrões. Os Bororo, embora tenham e respeitem os seus chefes, se consideram todavia como iguais; formam uma só e grande família, da qual fazem parte integrante com os mesmos direitos e deveres: todos para um e um para todos (*ibid*).

Gozam estes selvagens de uma completa liberdade e submetem-se voluntariamente aos costumes da tribo. É singular que este povo, que não tem outras leis senão os costumes dos velhos, sem tribunais e sem penas, possa conservar-se sem cair na completa anarquia (*ibid* 135).

Para o moralista, a sociedade Bororo ministra uma lição: que ele se digne ouvir os informadores indígenas; eles lhe descreverão, como fizeram comigo, esse *ballet* em que duas metades da aldeia se obrigam a viver e respirar uma pela outra, uma para a outra; trocando mulheres, os bens e os serviços numa fervente preocupação de reciprocidade; casando os seus filhos entre si, enterrando mutuamente os seus mortos, garantindo uma à outra que a vida é eterna, o mundo acolhedor e a sociedade justa. Para testemunhar essas verdades e se manter nessas convicções, os seus sábios elaboraram uma cosmologia grandiosa; inscreveram-na no plano das suas aldeias e na distribuição das habitações. As contradições com as quais chocavam tomaram-nas e retomaram-nas, nunca aceitando uma oposição senão para a negar em benefício de outra, cortando e talhando os grupos, associando-os e afrontando-os, fazendo de toda a sua vida social e espiritual um braço, no qual a simetria e a assimetria se equilibram, como os lábios

desenhados que uma bela Caduveu, mais obscuramente torturada pela mesma preocupação, risca no seu rosto (Lévi-Strauss 1955: 238).

Os Bororo modernos insistem que nunca houve episódios violentos entre aldeias ou regiões, e os registos históricos disponíveis, que reconhecemos como limitados e imprecisos, não indicam nada em contrário. Esta paz interna é quase exclusiva dos Bororo e é tanto mais notável quanto não existem aí instituições políticas supra-aldeãs (Crocker 1985: 93).

Os *emigera* (chefes) (...) tendem a ser personalidades extraordinárias, caracterizadas por uma auto-confiança digna e por uma grande inteligência. Os seus caracteres e capacidades impressionaram gerações de observadores ocidentais. A consistência e persistência com que a sociedade Bororo produz tais homens não é misteriosa. O sistema global baseia-se na assunção de que as qualidades intelectuais, a moralidade pessoal e as capacidades administrativas são elementos indissolúveis do carácter e dedica as suas energias à validação de tais premissas (*ibid*).

As pessoas relacionam-se entre si com uma cortesia e simpatia genuínas e a vida aldeã decorre no quadro de uma dignidade harmoniosa. É certo que há momentos de fúria geral e recriminação; alguns indivíduos são conhecidos pela sua conduta imoral ou mesmo criminosa. No entanto o homicídio é algo praticamente desconhecido, o roubo imensamente raro, e as disputas entre facções são ténues e breves. Não há registos ou memória de as aldeias Bororo guerrearem entre si (*ibid* 26).

Poderá de facto ser assim? Uma reciprocidade tão perfeita?, uma tão grande igualdade?, uma tão grande ordem e paz social?, uma tão grande liberdade individual?, uma tal capacidade de as combinar com a autonomia, carácter e responsabilidade social? ¹⁰ É o que nos dizem aqueles que mais de perto privaram e conheceram os Bororo, e não há que duvidar da autoridade que o seu conhecimento desse mundo confere aos seus julgamentos. Mas não se trata certamente, é bom sublinhá-lo, da concretização da miragem de Rousseau do bom selvagem, porque não há mundo humano que não conheça os mal-estares que radicam na presença da coerção e da agressão, na natureza contraditória das dimensões psíquicas e motivacionais do indivíduo, essa entidade que desde Platão aprendemos a pensar como dividida entre os imperativos conflituais da razão e da irrazão. Mas, e apesar disso, a leitura dos textos etnográficos dedicados aos Bororo revelam-nos e dão-nos a conhecer um mundo que parece ter sabido combinar o que à luz da reflexão céptica sobre a cultura e o homem não parece

poder ser combinado – uma ampla liberdade individual, com uma não menos ampla e sem dúvida singular harmonia e paz social.

Dir-se-ia que a ideia segundo a qual os *bope* são uma projecção e meio de compreensão do homem e da sua sociedade não tem qualquer validade. No entanto, grande parte do nosso esforço na segunda parte deste ensaio consistirá em demonstrar que os atributos “positivos” da vida social Bororo radicam nos atributos “negativos” atribuídos à sociedade imaginária que lhe serve de espelho – que a ordem se baseia na pressuposição da desordem, a moral na assunção da imoralidade, a paz social no reconhecimento da compulsão à violência.

As Formas e os Instintos

Segundo Crocker, o “paradoxo central” da cosmologia Bororo consiste no facto de o homem ser concebido como combinando os dois princípios *aroe* e *bope*. Por um lado é parte de um mundo imaterial e imutável, o actualizador cerimonial efémero de um mundo eterno de essências ideais e nominais de que o mundo das formas visíveis é uma manifestação grosseira. Mas, por outro lado, o homem é também parte do mundo material e do tempo, tem uma dimensão orgânica na qual se inscreve o processo de mudança e transformação, mas onde sobretudo se encontra aquilo que o orienta compulsivamente para o desregramento. Ainda segundo Crocker, é na relação entre essas duas categorias que devemos procurar a razão de ser da qualidade quase utópica da sociabilidade Bororo.

Um mundo humano tão ordeiro não existe sem excelentes razões sociológicas. Penso que essas razões se encontram na síntese do elaborado código sociológico fundado no que os Bororo chamam *aroe* com o princípio cosmológico antitético, o *bope* (Ibid. 26).

Mas não nos parece que Crocker, ao longo da sua etnografia, chegue a alcançar os fundamentos sociológicos ou culturais dessa tão singular ordem e paz social. Preso de um olhar que olha para o *bope* a partir do xamanismo, dos códigos alimentares e dos princípios classificatórios subjacentes a estes, Crocker aborda apenas episodicamente as questões éticas e o modo como estas são determi-

nadas pelas premissas metafísicas que dão forma e definem os conteúdos da cosmologia, e dessa forma fica apenas próximo do que não chega afinal a atingir. Seja como for, e a suportar-se essa ordem no “paradoxo” da relação entre *aroe* e *bope*, talvez possamos definir esse “paradoxo” como o confronto entre duas interpretações irreduzíveis da realidade: uma interpretação formalizante e nominal da ordem cultural e metafísica, ancorada no conceito de *aroe*, e uma interpretação instintualista da ordem ou, como talvez seja neste contexto mais correcto dizer, da desordem comportamental humana, sediada nos conceitos de *bope* e *raka*.

Na infância, o indivíduo é parte do mundo de “formas puras” do *aroe*, cresce mas é indiferente ao tempo, a sua existência é marcada pela ausência de compromissos e responsabilidades sociais. As primeiras manifestações da influência do *raka* determinam o início da vida sexual - que começa, no caso das raparigas, por volta dos oito anos, sempre antes da primeira menstruação, e, para os rapazes, com a entrada na adolescência e com a iniciação -, e assim “a pureza e beleza do *aroe*” dá lugar “ao sangue, morte e corrupção do *bope*” (*Ibid.* 106). A sociabilidade extravasa a esfera doméstica onde até então estivera encerrada e inicia-se a vida social propriamente dita. As raparigas ocupam parte do seu dia a ajudar nas tarefas domésticas e a tomar conta das crianças da casa; os rapazes são iniciados, abandonam a casa materna para passar a residir no *baito*, começam a participar nas pescarias colectivas e a autonomizar-se na caça, e uns e outros namoram livremente apenas constrangidos pela interdição de se relacionarem com pessoas pertencentes à sua própria metade: os *Exerae* são parceiros dos *Tugarege* e os *Tugarege* parceiros dos *Exerae*. É-se solteiro e sem compromissos, a liberdade sexual é grande e o seu usufruto bom, quanto mais tempo se permanecer solteiro, pensa-se então, melhor. Mas a seu tempo e naturalmente homens e mulheres unem-se e vinculam-se a um compromisso. Os passos dessa mudança são discretos e tateantes, mas a gravidez, quando sucede e se se decide não dever ser interrompida, torna a relação cada vez mais pública e mais vinculativa, embora ninguém pense que a união seja indissolúvel, todos sabem que são raros os casos em que um homem e uma mulher

permaneçam juntos muito tempo, a regra mais comum é que cada um deles case três, quatro ou mais vezes ao longo da sua vida madura, ao sabor das maiores ou menores dificuldades que resultam dos mil factores que condicionam qualquer relação desse tipo. Uma vez casado, o homem abandona o *baito* e vai viver para a metade da aldeia oposta àquela em que nasceu, para a casa da esposa. Esta pertence à mãe desta, à sua sogra, muito provavelmente vivem também aí algumas das irmãs da sua mulher e, se alguma ou algumas destas são casadas, também os seus maridos, assim como o marido da sogra e as crianças da casa, às quais se junta a nova criança, que todos de uma forma ou outra cuidam. As relações do jovem casado com os membros da casa são muito diferentes. Com o sogro, da mesma metade mas de uma geração anterior à sua, mantém uma relação de cumplicidade mau grado as suas exigências de contributos alimentares para a casa, com os cunhados mantém relações distantes, condicionadas por todos eles pertencerem à mesma metade e geração e haver assim entre eles uma surda disputa estatutária, com as cunhadas uma relação ambígua porque todos sabem quão frequentemente o segundo ou terceiro casamento de um homem se faz com uma irmã da primeira mulher, e a sogra, a velha matriarca, dona da casa que ocupa na aldeia o lugar respectivo do seu clã e sub-clã, é uma figura distante mas que dirige tudo o que aí se passa, por um poder que lhe advém de ser mulher e cabeça de casa e da sua influência nos negócios públicos da vida pública da aldeia, no que ela tem de quotidiano e doméstico nas casas que se alinham formando o seu círculo exterior. Como marido deve fidelidade à sua esposa, como genro e cunhado deve respeito e tributos alimentares e cerimoniais e, uma vez pai, espera-se dele o cumprimento dos interditos que acompanham a gravidez e primeira infância dos filhos e a vigilância atenta e terna do crescimento destes. Já maduro o homem Bororo é suposto ser um caçador exímio e ter já acedido a um conhecimento profundo das tradições pertencentes ao seu grupo de nascimento e, na medida em que se tenha tornado tal, o seu prestígio social torna-o uma escolha provável para a assunção de compromissos sociais e rituais importantes. Toma a sério as suas responsabilidades

de *i-edaga*, o dador de nome dos filhos das suas irmãs, e é escolhido para fazer o *mori*, a vingança de mortos de membros da metade oposta à sua, pela qual recebe o direito a usar as decorações que representam o nome e *aroe* do defunto nos grandes rituais. Nesse momento, em que provavelmente já terminou o seu provável percurso de casamentos e divórcios ao longo do qual terá tido vários filhos, começa a sentir os primeiros sintomas de perda do seu vigor físico, mas o seu papel social e cerimonial tornou-se definitivamente o centro da sua vida e do seu prestígio. A seu tempo a velhice toma conta do seu corpo e espírito, deixa de participar das expedições de caça, de ser capaz de cumprir as suas dádivas, e são agora os mais novos, que dele receberam ensinamentos e exemplo, que progressivamente passam a desempenhar as funções rituais associadas ao *aroe*, até que chega o momento em que o seu *raka* se esgota e em que a vida terrena cessa para aceder a outra forma, agora intemporal, de vida, em que se torna, de uma vez por todas, uma essência pura, parte do mundo perfeito e infinitamente belo do *aroe*.

Do *aroe* ao *bope*, para de novo regressar ao *aroe*. Da infância à juventude, desta à idade madura até ao declínio e à velhice, cada homem percorre um ciclo que começa e termina numa identificação com o *aroe*, e cuja parte intermédia - a juventude e a vida adulta e activa - é dominada pelos apetites, frustrações e prazeres do impulso natural. Os Bororo sintetizam o ciclo da vida adulta lapidariamente: “os jovens estão cheios de *raka*; tudo o que querem é copular e comer. Mas conforme se tornam mais velhos começam a conhecer o *aroe*” (*Ibid.* 114). Crocker vê aí os mecanismos centrais e o modo de caracterização da moral Bororo. A sua tese é a de que entre os Bororo conhecimento do *aroe* e moralidade se definem e sustentam mutuamente – “quem se comporta de forma contrária aos princípios aceites de conduta é claramente ignorante” (*Ibid.* 88) – “os padrões próprios da moral Bororo (...) estão associados ao conhecimento do *aroe* – isto é, aos mitos, rituais, cantos e ornamentos referentes a esses espíritos” (*Ibid.* 104). Trata-se assim de alguma forma de transportar para o universo Bororo a ideia socrática da equivalência entre conhecimento e moralidade, ignorância e imoralidade. Mas a leitura da literatura missionária e

etnográfica sobre os Bororo, e mesmo a leitura dos próprios textos de Crocker, revelam que o *aroe* contém muito pouco que o qualifique como parte ou premissa do pensamento moral desta sociedade.

Um primeiro indício disso é o facto desse conhecimento não ser público – todos os Bororo conhecem desde a infância o que de essencial se condensa na noção de *aroe*, mas o conhecimento dos seus aspectos mais complexos e profundos permanece inacessível à maioria dos indivíduos. Esse conhecimento que deve permanecer secreto para as mulheres e jovens, é veiculado numa linguagem cerimonial diferente da linguagem comum e, a rigor, só é acessível a alguns homens, escolhidos pelos mais velhos e sábios como seus discípulos em função da sua personalidade e méritos intelectuais. É assim um conhecimento que só se aprende na medida em que se é ensinado, em que se escuta de outros os mistérios e segredos que o caracterizam e que, como segredos, não são acessíveis de nenhuma outra forma. Ora, o conhecimento moral é por definição um conhecimento que é público, dado que em certo sentido moral e costume se equivalem – “as regras morais existem na prática quotidiana e prosaica que é aquela da acção, imanentes ao funcionamento da sociedade (...) [são algo] que se manifesta espontaneamente e à revelia da consciência ou da vontade do sujeito no que chamamos costume” (Blondel 2000: 22). Por outro lado ainda, o conhecimento do *aroe* é um conhecimento prático apenas num sentido muito restrito dado que as suas características e preceitos não visam conduzir ou orientar normativamente outra coisa para além da acção ritual. O conhecimento do *aroe* é primeiro que tudo e fundamentalmente o conhecimento das estritas e complexas regras dos rituais (funerários, de iniciação e nomeação) em que se dá visibilidade ao mundo que eles representam, às essências supra-sensíveis que correspondem e se ocultam em cada ser na sua materialidade, e esse conhecimento não visa portanto nortear a acção “comum”. Conhecimento sobre a dimensão metafísica do real e sobre a dimensão extra-terrena da existência humana, o *aroe* não define uma ética dado que os seus preceitos

não visam conduzir ou orientar normativamente a acção quotidiana, a vida prática, pública e social dos homens.

O principal problema da interpretação de Crocker parece ser assim a inversão entre o que é central e acessório neste domínio, e o que é central é o outro grande princípio da cosmologia Bororo: o *bope* e a noção correlata de *raka*. Se, retomando os termos missionários, a religião ou cosmologia Bororo comporta “dois sistemas”, qual o fundamento da ideia segundo a qual apenas um deles define e encerra os cânones da moral, enquanto o outro, por essa mesma lógica, lhe seria alheio, ou apenas, como se isso fosse pouco, uma antítese da moral? Será que tudo o que se projecta na evocação do *bope*, enquanto princípio vital ou enquanto uma sociedade anárquica e imoral de “espíritos”, que tudo o que se representa nas narrativas em que se descrevem as vilanias e tropelias de *Meri* e *Ari* ou em que um filho comete incesto com a sua mãe e mata os seus pais, é irrelevante ou simplesmente acessório na definição ontológica do homem e da sua sociedade e, por inerência, na reflexão sobre as regras e princípios do dever ser, das fronteiras do legítimo e do ilegítimo, da consideração das formas como se deve lidar com o que ameaça e sustenta a ordem social? A celebração ritual do *aroe* supõe sem dúvida um conhecimento sofisticado das regras que presidem à sua representação, dos longos cantos e da sua ordem, das danças e sons musicais que os acompanham, das minuciosas decorações corporais de cada um dos seus protagonistas, e supõe ainda um conjunto de regras sociais estritas, a principal das quais é o interdito de envolvimento em actividades sexuais nos dias anteriores e posteriores às celebrações porque não há nada que repugne mais ao *aroe* do que o *jerimaga*, os odores corporais que resultam dos processos orgânicos. Mas esse conhecimento não encerra nem é o quadro de referência do que singulariza a moral Bororo, no que a moral é como moral, como conjunto de ideias e valores que orientam, e restringem, a vida e acção prática, quotidiana e social dos homens. E para perceber essas questões é preciso trazer para o primeiro plano o *bope*, não porque este contenha um ideal moral (é afinal a antítese de tal) mas porque é à sua volta que se acham as ideias que

O bope e os homens a natureza dos homens - contributos para a interpretação da ética Bororo servem de fundamento à avaliação do carácter e dos comportamentos e sobre a necessidade e razão de ser da restrição destes.

A Economia do Desejo

Talvez que o fulcro de toda a questão seja algo que Crocker qualifica como uma “ironia paradoxal”. Para os Bororo, o *raka* não é apenas o princípio que está por detrás da vida e dos impulsos que a reproduzem (a alimentação e a sexualidade), é também a causa da decadência orgânica e, com ela, da própria morte. Como os *bope*, os homens são movidos pelas determinações do *raka*, pela compulsão orgânica, mas enquanto a quantidade de *raka* dos primeiros é inexaurível, a dos homens está sujeita a um desgaste contínuo. É por isso que os primeiros desconhecem o que os homens tão bem conhecem, a decadência do corpo e do espírito, a inevitabilidade da morte, o sofrimento que tal implica. A “ironia paradoxal” de Crocker refere-se assim ao facto de, para os homens, o *raka* ser simultaneamente o que cria e destrói a vida - “a força responsável pela capacidade de gozar a vida física é permanentemente perdida na sua satisfação”. Que em torno dessa concepção cosmológica está contida uma premissa central da moral Bororo é algo que podemos entrever através de Colbacchini. Num tempo em que a vida social Bororo estava já em fase adiantada de desagregação – em que a população começava a ser insuficiente para construir aldeias completas ou seguir as leis tradicionais de casamento, em que os mais novos abandonavam a vida tradicional pelo trabalho assalariado em Cuiabá ou nas fazendas, em que a cachaça começava a circular quotidianamente, quando os rituais começavam a tornar-se mais esparsos e a perder o seu esplendor – os mais velhos Bororo evocam nostalgicamente perante o missionário um passado que perante tal decadência é um ideal perdido. E esse ideal é necessariamente um ideal moral, a evocação de um tempo em que havia uma conformidade entre regras e comportamentos, onde a vida preservava uma integridade desaparecida.

Os velhos Bororo de agora lamentam amargamente que as novas gerações não sejam como as antigas. Os homens e moços de hoje, não são já fortes, resistentes e corajosos como os antepassados, porque actualmente os homens e os moços se dão sem medida aos prazeres

sensuais. Estão profundamente convencidos de que os abusos da sensualidade debilitam física e moralmente. O corpo perde a sua agilidade, graça e robustez. A mente e a vontade perdem a sua força; a memória enfraquece, o brio e valor desaparecem.

Diziam-me os velhos caciques que nos tempos passados, os Bororo estavam sempre alegres e satisfeitos, porque sabiam manter-se castos (...) Hoje, os homens e os moços perderam a elegância, o valor, o brilho de legítimo e verdadeiro Bororo, porque entregam-se não mais às caçadas, à luta com as feras, à guerra com os inimigos, às danças e aos jogos dos heróis antigos, mas sim entregam-se sem restrição aos prazeres sensuais, satisfazem os estímulos da concupiscência e das paixões, debilitam-se física e moralmente – os Bororo atribuem o estado actual das coisas ao contacto com a civilização (Colbacchini 1930: 62-63).

Um ideal moral construído, como todos, pela definição de contrastes – primeiro que tudo, e dada a dissolução da sociedade Bororo, entre o passado e o presente, entre o tempo em que ela preservava a sua integridade territorial e demográfica e as suas tradições, e o tempo em que entraram em cena novos protagonistas, os “civilizados” que progressivamente minaram e destruíram o modo de vida tradicional. Mas estes discursos caracterizam algo mais do que isso. A causa imediata e circunstancial da decadência dos costumes foi sem dúvida o contacto com a civilização, mas esse foi apenas o quadro em que tornou possível dar livre curso ao que ameaçou *sempre* a moral e a vida social – e o que as ameaça, dizem esses discursos, são os “abusos da sensualidade”. Uma ideia corroborada por Crocker, segundo o qual para os Bororo “a sexualidade é uma condição imensamente perigosa, que destrói os seres humanos a não ser que obedeça às regras que governam as consequências do *raka*” (*op. cit.* 164) – e em que os Bororo não estão aliás sozinhos na etnografia da América do Sul. Gregor, etnógrafo dos Mehinacu, num livro sintomaticamente chamado *Anxious Pleasures*, descreve concepções semelhantes: para os Mehinacu, “o prazer mistura-se com o sentimento de ansiedade sobre as consequências da sexualidade. As mulheres são atraentes e o sexo uma fonte de prazer, mas os homens temem as relações sexuais que os tornam doentes, impedem o seu crescimento, minam a sua força de lutadores, atraem os espíritos perigosos e limitam os seus talentos como caçadores e pescadores” (Gregor 1985: 7).

O bope e os homens a natureza dos homens - contributos para a interpretação da ética Bororo

É no diferente modo como o *raka* se manifesta nos *bope* e nos homens que se encontra a razão de ser da diferença entre o universo imaginário desses espíritos e a realidade do mundo humano. Entre os *bope*, dizem os Bororo, reina a violência endêmica e a imoralidade, o egoísmo e gosto pelo incesto e pelo proibido, a voracidade do desejo sexual e alimentar, e apenas isso – eles são a expressão paroxística da anarquia. São assim porque não podem ser de outra maneira, não há neles nada que se sobreponha ao domínio dos impulsos orgânicos, nenhum princípio de bem que coaja o livre curso do mal. Mas essa sociedade imaginária, vimo-lo, só existe como espelho, como reflexo ou projecção do mundo humano, como forma de exprimir alguma das suas dimensões, de tematizar e compreender a razão de ser de algumas das suas dimensões. Os homens vivem, crescem e reproduzem-se, também neles está presente o *raka*, também eles fazem parte do universo da natureza e da vida, e assim é forçoso que também se encontre neles a propensão para a anarquia, para a violência e a imoralidade, para o desrespeito das normas da convivência social e sexual – que o mundo humano esteja minado por todos os lados pela desordem do desejo e do conflito. E o dia a dia das aldeias ilustra-o bem, na forma reconhecidamente excessiva ao olhar dos indivíduos maduros como os jovens dão livre curso aos seus apetites alimentares e sexuais, na frequência do não cumprimento dos deveres da fidelidade conjugal, nos conflitos familiares endêmicos (entre irmãos, entre marido e mulher), nas discussões públicas e no *gossip* que faz o escrutínio de todas as faltas cometidas, nas surdas mas apesar de tudo acérrimas rivalidades pessoais pelo estatuto entre os membros de uma mesma geração, por vezes mesmo, embora raramente, nos confrontos físicos ou no assassinato de alguém. Os homens são assim porque têm *raka*, e tanto mais assim quanto mais *raka* têm, porque se assemelham aos *bope*, e que são afinal os *bope* senão a construção imaginária que enquadra compreensivamente a qualidade volitiva, imperfeita, conflitual e emocionalmente desgastante das relações humanas?

O *raka* dos homens desgasta-se, de cada vez que se sacia o desejo extingue-se parte da força que o impele. A juventude é assim literalmente consumida, e o atenuar da premência do desejo, o atingir da maturidade, torna possível compreender o que os jovens não estão em

condições de compreender: que a vida é breve, que se deseja preservá-la o mais possível, que é benéfico para o corpo e para o espírito a submissão a outra lei que a do desejo que a desgasta e destrói. E é pelo conformar dos comportamentos individuais à lei do *raka* que a vida social dos homens é diferente da dos *bope*. O resultado da sua luta pela contenção dos impulsos orgânicos extravasa os limites do orgânico e invade todos os outros planos da existência humana. Mau grado o naturalismo da concepção Bororo de *raka*, o homem não é apenas um ser vivo, é também, cada um deles, um indivíduo, uma entidade singular com uma personalidade própria que se constitui e existe na e pela interação com outros indivíduos no quadro da vida da comunidade. E se a consequência orgânica da contenção do desejo alimentar e sexual é a preservação da “força” e da “memória”, no plano da definição da personalidade individual e da qualidade das relações sociais ela traduz-se no que os missionários dos Bororo chamam de “brio”, “valor” e “moral”. Submetendo-se às leis da natureza, respondendo ao seu determinismo entrópico pela contenção voluntária dos impulsos destrutivos do desejo, os homens fazem mais do que tornar menos efêmera a sua vida - dão vida à sociedade como domínio por excelência da ordem, ou pelo menos da ordem tal como ela pode ser terrena e humanamente vivida.

Naturalismo Ético

“O que a própria natureza proíbe e pune é supérfluo que a lei proíbe e puna”. A famosa frase de Frazer foi formulada no contexto de um debate e crítica das teses de Westermarck sobre o incesto – segundo as quais, em função das consequências biologicamente deletérias da reprodução quando envolve consanguíneos, o incesto não era tanto *proibido* como *evitado* ou, por outras palavras, que a sua não ocorrência se devia não a uma *norma cultural* mas a um *princípio natural* que selvagens ou civilizados cegamente seguiriam independentemente da presença de qualquer interdição explícita. Frazer não acredita no entanto, como Westermarck, que haja uma propensão natural - um “instinto” - de evitamento do incesto, dado que a existência de leis explícitas que o proibem revelaria ser verdadeira a ideia inversa de

O bope e os homens a natureza dos homens - contributos para a interpretação da ética Bororo que há uma propensão natural para o cometer – “os crimes proibidos por uma lei são verdadeiramente crimes que muitos homens empreenderiam facilmente por tendência natural ... se não houvesse crimes, que a necessidade haveria de os interditar?” (Frazer *in* Hérítier 1989).

Os termos de Frazer são de uma eficácia retórica inabalável na expressão da correlação e equivalência durkheimiana entre sociedade e coerção, uma equivalência central também em Freud, mau grado tudo o que separa esses dois autores. A sociedade existe na medida em que ergue contra, e consegue coagir e reprimir pelas suas leis, a natureza tal como esta se manifesta na anarquia do desejo individual. Mas, por detrás da validade geral de uma tal ideia, está sempre e inevitavelmente o pano de fundo da diversidade cultural do homem, e o que é esta senão o pretexto por excelência de consideração, (de reconsideração) e alargamento dos conteúdos possíveis do que é ou pode ser humanamente verdadeiro? E o que o encontro com o mundo Bororo nos revela é um outorgar à natureza de um poder e jurisdição superiores ao que Frazer e nós ocidentais estamos habitados a conceder-lhe. Uma natureza que não apenas torna inútil proibir ou punir o que ela própria proíbe e pune – como o dizia Frazer –, mas cujo poder torna também inútil proibir o que ela ordena. É sem dúvida vão proibir os homens de pôr as mãos no fogo (ou punir esse acto punido pela própria natureza), mas é também vão proibi-los de dar livre azo à realização das suas necessidades naturais, ou puni-los por envelhecerem e morrerem. E, para os Bororo, desejo, necessidade e morte, são num sentido muito real apenas uma e a mesma coisa – pois que há uma punição inscrita na própria consumação do desejo, que é dada antes e independentemente de qualquer julgamento moral, e que é portanto, uma punição natural. As acções determinadas pelo *raka* são as mesmas que o consomem, no processo em que se reproduz a vida e em que se nasce e cresce para se envelhecer até ao momento final da morte, último e supremo castigo da natureza a que nenhum homem escapa.

Aproximamo-nos talvez do fundamento da “ambiguidade” que o olhar ocidental encontra no mito que tomámos por pretexto central desta interpretação da cultura e ética Bororo. O seu personagem central

é um jovem, um ser humano cheio de *raka*, que quebra uma das regras centrais da vida social e da moral sexual Bororo – não apenas se relaciona sexualmente com uma mulher da metade a que pertence (e entre homens e mulheres pertencentes à mesma metade, nem olhares devem ser trocados), como essa mulher é a sua própria mãe. No trajeto do herói mitológico Bororo, encontramos uma mensagem imoral e amoral: a ele tudo foi permitido transgredir, e sobre ele não recaiu nenhuma punição, que foi afinal sofrida por aquele que identificou e procurou punir a transgressão. Mas talvez o que devamos encontrar seja outra coisa: o exemplo de um pensamento sobre a acção que a enquadra e os seus motivos independentemente de uma distinção entre motivações morais e não morais. Olhando para os Bororo, clássicos da etnografia, descobrimos e conhecemos algo semelhante ao que, na interpretação de Williams, descobrimos nos primórdios da civilização grega através de Homero – dado que o que “falta” a Homero, assim como aos autores das primeiras tragédias, “é a ideia de que a teoria da acção ela própria, o julgamento acerca do que os seres humanos são e sobre a forma como agem, seja uma teoria que tenha de ser expressa em termos éticos” (Williams 1993: 42) – uma ideia que também “falta” aos Bororo – e que é talvez o fundamento último da opacidade deste seu mito e, em geral, do seu mundo moral. Um mundo moral no olhar dos missionários “ausente”, mas que eles perceberam, descoberto o carácter individual e a inteligência sociológica daqueles “filhos da natureza”, ter de estar presente algures, mas que nem eles nem Crocker chegaram a encontrar. É que essa inteligência moral está presente afinal como uma inteligência da natureza, num conhecimento que nunca se formula assim como “moral”, dado que o terreno da moral é forçosamente aquele em que é possível escolher entre diferentes acções, enquanto a natureza é por definição o domínio oposto em que “as coisas são o que são”, contra o qual portanto não há nada a fazer senão seguir, conscientemente ou não, as suas determinações (ver Pacheco Pereira 1997: 160-61). Se as questões morais são de ordem primeiro que tudo prática (“da ordem da acção” – Blondel *op. cit.* 12) e se a moral não pode ser derivada da

O bope e os homens a natureza dos homens - contributos para a interpretação da ética Bororo
natureza, então os Bororo, que ancoram a sua reflexão sobre a acção numa concepção naturalizada do homem, não têm a rigor uma “moral” ou uma “ética” – o que não significa porém que não se conheça aí a distinção entre o bem e o mal, o nobre ou vil, ou se recusem todos os julgamentos de valor. Aliás, como poderia não conhecer essa distinções e juízos esse mundo tão singularmente ordenado?

Neste sentido os Bororo podem ser integrados numa reflexão que ultrapassa a limitação do seu horizonte cultural, colocados como parceiros legítimos de uma discussão que, entre nós, teve por protagonistas iniciais os sofistas e que alcançou a sua expressão “moderna” em Rousseau, Spinoza, Nietzsche, Freud e, em geral, todos os filósofos morais cépticos da moral – e que justamente alicerçaram esse cepticismo na evocação dos “direitos” ou dos “imperativos” da natureza. O que está em causa nessas obras não é, na interpretação de Blondel, uma “abolição da moral – mas antes da expressão da ideia que pode haver outros pontos de vista que o do bem e do mal, e pontos de vista mais importantes, para julgar as acções e fins humanos” (*Ibid.* 2000: 104). Os Bororo fariam assim parte de um campo de debate não tanto sobre a moral como sobre algo mais modesto mas pragmaticamente não menos, quão não muito mais significativo, sobre o que se pode qualificar como uma “sabedoria” que talvez possamos reduzir a uma fórmula - naturalismo ético.

Os homens são o que são pela sua natureza. Dir-se-ia que é uma fórmula demasiado vaga, mas tem afinal um sentido preciso, cru e verdadeiro. A natureza é, como o diz a expressão inglesa, “drive”, impulso, a compulsão e onnipotência do desejo, o que radica no que está antes da reflexão e do julgamento, o que é, e é como necessidade – de respirar, de comer, de fazer sexo, por vezes de agredir. Tudo isso é necessário, é a condição da vida sempre e em todos os lugares, e tudo isso é desejado e é desejado porque é bom, porque sacia a necessidade e saciar a necessidade dá prazer. O homem é um ser de cultura, alguém que condiciona o seu comportamento em função de juízos de valor e regras por si próprio inventadas, o criador de magníficas construções ideais e imaginárias, mas como sempre o lembrava Malinowski, para não falar de Freud, ele é também, e talvez primeiro que tudo, “carne

e sangue”. E é esse talvez o fundamento das narrativas a que tantas vezes chamamos mitos porque recusam estabelecer uma descontinuidade entre “natureza” e “cultura”, porque recusam opô-las como se o humano não fosse também animal, e onde os humanos convivem assim - como parceiros e aliados umas vezes, como concorrentes ou inimigos outras, como esposos ou amantes ainda outras -, com tapires e jaguares, araras, macacos e *bopes*.

E a “carne e o sangue”, nos termos Bororo, são “*raka*”. Crocker disse que a noção de *raka* tem algumas semelhanças com a noção freudiana de “*líbido*”¹¹¹ Uma semelhança também notada por Viertler, para quem o *bope*

“corresponde a fenómenos psíquicos subconscientes e inconscientes, ligados a sonhos e premonições, a impulsos decorrentes de actividades corporais como a gula e o desejo sexual, à paixão e ao descontrolo, elementos que interferem nas formas de cooperação humana” (Viertler 1991: 123).

– não tem semelhanças apenas, são essencialmente a mesma coisa, são ambas uma forma de expressão de tudo o que no homem está aquém e é indiferente à acção de intenção restritiva da cultura, a expressão da sua comum e universal *natureza* humana. E vista, a natureza humana não é tão diferente da natureza não humana dos jaguares ou dos *bope*. Para os Bororo, se é válida a forma como os interpretamos aqui, o que se é em algumas circunstâncias da vida é indiferente ao *dever ser*, e nesse sentido tem precedência sobre ele. Não há que esperar que um jaguar compreenda as virtudes da não violência, da contenção alimentar e do vegetarianismo. Pela sua natureza o jaguar é predador, voraz e carnívoro. E o mesmo se pode dizer dos homens, é da sua natureza enquanto homens que vivem enquanto têm *raka*, e tanto mais vivem sensualmente e anarquicamente quanto mais o têm, serem conduzidos por ele, e não há que esperar deles senão o que se observa neles. E assim como o jaguar não pode ser obrigado à não violência e ao vegetarianismo porque tal é demasiado contrário à sua natureza de jaguar, não há também que obrigar os homens e os indivíduos a nada que contrarie a sua natureza, proibir o que esta obriga, castigar o que esta castiga

– tal é simplesmente inútil, porque nenhuma influência ou autoridade exterior é suficientemente forte para ultrapassar a anterioridade e superioridade do seu poder sobre o da cultura. E essa premissa ontológica, uma das âncoras do “núcleo imaginário” da cultura e sociedade Bororo, tematizada em torno da sociedade imaginária dos *bope*, tem poderosas consequências em todos os planos da sua vida colectiva – nas relações políticas, nas práticas pedagógicas, na minúcia e pudores da etiqueta quotidiana, na vivência dos indivíduos, na forma como estes enquadram e ponderam a sua acção recíproca, no pensamento que se expressa nos costumes e nos mitos que condensam, de forma prosaica ou fantástica, tudo o que deve conhecer para que se seja, e continue a ser, assim. E ser-se assim era ser-se, como o descobriram os missionários, muito livre - pois que “o índio, homem ou menino, é refractário a tudo o que prende e constrange a sua liberdade”, é “a imagem perfeita do homem inteiramente livre” (Colbacchini 1919). Quase inteiramente livre, diríamos nós, sabedores que os homens, nunca são, nunca podem ser, inteiramente livres.

Notas

¹ Versões completas da narrativa podem ser encontradas em Colbacchini 1942, no segundo volume da Enciclopédia Bororo e em Wilbert & Simoneau 1983.

² Ver Arens 1986.

³ Os autores e obras onde se discute esta narrativa são Lévi-Strauss 1964, Spiro 1979, Crocker 1979, Oosten 1981, Lizska 1989, Fabian 1992. Ela é assim um autêntico “laboratório” para reflectir sobre os modos como a antropologia tem pensado a mitologia, o simbolismo e a interpretação – ver Verde 2002.

⁴ Ver Wrong 1961.

⁵ Ver Hart 1963.

⁶ Sobre as categorias da cosmologia Bororo ver: Colbacchini & Albisetti 1942; Albisetti & Venturelli 1962;

Crocker 1979 e 1985; Novaes 1986; Viertler 1976 e 1991;

⁷ “Os sentidos intersubjectivos dão a um povo uma linguagem comum para falar sobre as relações sociais e um entendimento comum de certas normas, mas é apenas através de sentidos comuns que esse mundo comum de referência adquire acções, celebrações e celebrações significativas. Esses são os objectos do mundo que todos partilham. São eles que fazem a comunidade” (Taylor 1971: 60)

⁸ Sobre a estética clássica e romântica ver também Todorov 1977.

⁹ Os Bororo podem assim ilustrar as três modalidades de relação entre natureza e cultura que Descola, e na sua esteira Viveiros de Castro, definiram. “Totémicos” pela sua utilização das diferenças naturais para produzir e significar as distinções

sociais, “animistas” pela sua atribuição à esfera não humana (animal e “espiritual”) de categorias e formas de vida social, bem como de uma intencionalidade e subjectividade humana, os Bororo são ainda “naturalistas” pelo facto de apreenderem certas dimensões da vida social e da cultura à luz de determinismos ou necessidades naturais, como aliás mais à frente se discutirá com maior pormenor. Esta justaposição coloca sem dúvida questões relevantes quanto à correlação estabelecida por estes autores entre, respectivamente, perspectivismo e naturalismo e as cosmologias ameríndias e ocidental.

- ¹⁰ Overing reflecte sobre os atributos “tranquilos” dos Piaroa por contaste com as características violentas da sociabilidade Shavante, mas talvez que a discussão, a partir de uma perspectiva comparativa, sobre os fundamentos da paz social que parece caracterizar alguns mundos ameríndios, ganhe em contrastar estes últimos com os Bororo, dada a sua pertença comum ao grupo Gê - Overing 1989.
- ¹¹ Uma semelhança também notada por Viertler, para quem o *bope* “corresponde a fenómenos psíquicos subconscientes e inconscientes, ligados a sonhos e premonições, a impulsos decorrentes de actividades corporais como a gula e o desejo sexual, à paixão e ao descontrole, elementos que interferem nas formas de cooperação humana” (Viertler 1991: 123).

Bibliografia

- ALBISETTI, César & VENTURELLI, A. J. 1962. *Enciclopédia Bororo*. Vols. 1 e 2. Campo Grande: Museu Regional Dom Bosco.
- ARENS, W. 1986. *The Original Sin: Incest and its Meaning*. Oxford: Oxford University Press.
- BLONDEL, Éric. 2000. *Le Problème Moral*. Paris: PUF.
- COLBACCHINI, António. 1919. *A Tribu dos Boróros*. Rio de Janeiro: Ed. Papellaria Americana.
- COLBACCHINI, António. 1930. *À Luz do Cruzeiro do Sul. Os índios Bororo-Orari do Planalto oriental de Mato Grosso e a Missão Salesiana*. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas.
- COLBACCHINI, António & ALBISETTI, César. 1942. *Os Boróros Orientais Orarimugodugue do Planalto Oriental do Mato Grosso*. São Paulo: Editora Nacional.
- CROCKER, Jon C. 1979. “Selves and Others among the Eastern Bororo”. In: David Maybury-Lewis (ed.), *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press. pp. 249-300
- _____. 1985. *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*. Tucson: The University of Arizona Press.
- FABIAN, Stephen M. 1992. *Space-Time of the Bororo of Brazil*. Gainesville: University Press of Florida.
- GADAMER, Hans-Georg. 1989 [1961]. *Truth and Method*. 2ª edição inglesa, revista e traduzida por Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall. London: Sheed & Ward.
- REGOR, Thomas. 1985. *Anxious Pleasures: the Sexual Lives of an Amazonian People*. Chicago: The University of Chicago Press.
- HART, H. L. A. 1963. *Law, Liberty and Morality*. Stanford: Stanford University Press.
- HÉRITIER, Françoise. 1989. “Incesto”. In: *Parentesco*. Enciclopédia Einaudi, vol. 20. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. pp. 95-124
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1964. *Mythologiques I: Le Cru et le Cuit*. Paris: Librairie Plon.

- O bope e os homens a natureza dos homens - contributos para a interpretação da ética Bororo
- LISZKA, James J. 1989. *The Semiotic of Myth: the Critical Study of the Symbol*. Bloomington: Indiana University Press.
- MILL, John Stuart. 1985 [1859]. *On Liberty*. London: Penguin Books.
- NOVAES, Sylvia C. 1986. *Mulheres, Homens e Heróis: Dinâmica e Permanência através do Cotidiano da Vida Bororo*. São Paulo: FFLCH - Universidade de São Paulo.
- _____. 1997 *The Play of Mirrors: the Representation of Self Mirrored in the Other*. Austin: University of Texas Press.
- OOSTEN, Jarich. 1981. "Filiation and Alliance in three Bororo Myths: a Reconsideration of the Social Code in the First Chapters of *The Raw and the Cooked*". *Bijdragen Tot de Taal-land-en Volkeukunde*, 137(1).
- OVERING, Joanna. 1989. "Styles of Manhood: an Amazonian Contrast in Tranquility and Violence". In: Signe Howell & Roy Willis (orgs.), *Societies at Peace: Anthropological Perspectives*. London: Routledge.
- PACHECO PEREIRA, José. 1997. *O Nome e a Coisa: Textos dos Anos 80 e 90*. Lisboa: Notícias Editorial.
- SAPIR, Edward. 1985 [1949]. *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*. Edited by David Mandelbaum. Berkeley: University of California Press.
- SHEPHER, Joseph. 1983. *Incest: a Biosocial View*. New York: Academic Press.
- SPERBER, Dan. 1974. *Le Symbolisme en Générale*. Paris: Herman.
- SPIRO, Melford. 1979. "Whatever happened to the Id?". *American Anthropologist*, 81(1).
- TAYLOR, Charles. 1987 [1971]. "Interpretation and the Sciences of Man". In: Paul Rabinow & William M. Sullivan (eds.), *Interpretive Social Science: a second look*. Berkeley: University of California Press. pp. 25-72
- TODOROV, Tzvetan. 1977. *Teorias do Símbolo*. Lisboa: Edições 70.
- VALDÉS, Mario (ed.). 1991. *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*. New York: Harvester Wheatsheaf.
- VERDE, Filipe. 2002. *Mito, Culpa e Vergonha: Reflexões sobre uma Ética Ameríndia*. Tese de Doutoramento, ISCTE.
- VIERTLER, Renate. 1976. *As Aldeias Bororo: Alguns Aspectos da sua Organização Social*. São Paulo: Museu Paulista.
- _____. 1991. *A Refeição das Almas: uma Interpretação Etnológica do Funeral dos Índios Bororo - Mato Grosso*. São Paulo: Editora HUCITEC.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio". *Mana*, 2(2): 115-144.
- WILBERT, Johannes & SIMONEAU, Karin (eds.). 1983. *Folk Literature of Bororo Indians*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications.
- WILLIAMS, Bernard. 1993. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press.
- WRONG, Dennis H. 1961. "The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology". *American Sociological Review*, 26(3).