

Universidade Federal da Grande Dourados
Faculdade de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História

CARLA FABIANA COSTA CALARGE

AKIRIO AIPOBUREU
Trajectoria e Protagonismo do Bororo Tiago Marques

Dourados-MS
2023

Universidade Federal da Grande Dourados
Faculdade de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História

CARLA FABIANA COSTA CALARGE

AKIRIO AIPOBUREU
TRAJETÓRIA E PROTAGONISMO DO BORORO TIAGO MARQUES

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em História.

Área de concentração: Sociedade, Política e Representações.

Orientador: Prof. Dr. Linderval Augusto Monteiro

Dourados-MS
2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

C142a Calarge, Carla Fabiana Costa.
AKIRIO AIPOBUREU: Trajetória e Protagonismo do Bororo Tiago Marques
[recurso eletrônico] / Carla Fabiana Costa Calarge. 2025
Arquivo em formato pdf

Orientador: Linderval Augusto Monteiro.
Tese (Doutorado em História)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2023.
Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:
<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>

1. história indígena. 2. etnohistória. 3. micro-história. 4. Akirio Bororo Kejewu.
5. Tiago Marques Aipobueu. I. Monteiro, Linderval Augusto. II. Título.

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

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.

CARLA FABIANA COSTA CALARGE

AKIRIO AIPOBUREU
TRAJETÓRIA E PROTAGONISMO DO BORORO TIAGO MARQUES

TESE DE DOUTORADO APRESENTADA COMO REQUISITO
PARA A OBTENÇÃO DO TÍTULO DE DOUTORA EM HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH/UFGD

Aprovada em 10 de março de 2023.

BANCA EXAMINADORA:

Presidente e orientador:

Prof. Dr. Linderval Augusto Monteiro (UFGD) _____

1º Examinadora

Prof. Dra. Adriana Aparecida Pinto (UFGD) _____

2º Examinador

Prof. Dr. Éder da Silva Novak (UFGD) _____

3º Examinadora

Prof. Dra. Beatriz dos Santos Landa (UEMS) _____

4º Examinador:

Prof. Dr. Antonio Hilário Aguilera Urquiza (UFMS) _____

Aos bororo, e aos povos indígenas
brasileiros, por extensão, os maiores
mestres que eu poderia ter na vida. A sua
resistência pode nos ensinar muito, se
soubermos aprender.

AGRADECIMENTOS

Agradecimentos são uma oportunidade de expressar reconhecimento a aqueles que contribuíram para o sucesso do projeto. Mas, para alcançar esse objetivo levaria todo tempo da tese, porque a pesquisa não se faz sozinha. Assim, é preciso resignar-se ao fato de que muitas pessoas deixaram de ser mencionadas aqui.

Sou grata ao meu orientador Prof. Linderval Augusto Monteiro especialmente, que abriu as portas de um novo mundo e um novo método, a partir do qual pude desvendar e recontar histórias que sempre me pareceram muito caras.

Aos membros da banca, que são mais que professores, são grandes inspirações. Cada um compõe uma parte dessa jornada acadêmica ao seu modo. Obrigada por se dedicarem a ler meu trabalho. É uma honra ter a possibilidade das suas contribuições a minha pesquisa e a minha vida acadêmica e profissional.

Ao PPGH - Programa de Pós-Graduação em História e a UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados pela acolhida, aos professores e colaboradores, muitas vezes invisíveis, que nos acompanham. Ao Wallace, secretário do PPGH, você merece uma seção de honra pela sua dedicação. Obrigada pela força e pelas muitas conversas.

Agradeço aos colegas de Programa, que tornaram possível o avanço do meu conhecimento. Larissa, que até visitou os bororo comigo, Júlia, Paula, essas três mulheres maravilhosas, através das quais agradeço pelas parcerias, conversas, confissões e incentivos. Nossas distâncias sempre serão curtas, porque o amor é maior. Um agradecimento especial ao querido amigo, Marco Antônio, cuja coragem e capacidade de transformação do mundo nos inspira, todos nós deveríamos ser um pouco mais como você.

Ao Marcos Homero, meu amigo. Ele mereceria um capítulo inteiro em agradecimentos, se me fosse possível. Ele inspirou a hipótese de pesquisa, organizou meus pensamentos desde o projeto e fez questionamentos pertinentes. Desde o mestrado, sempre me orientou a um bom caminho. Esse antropólogo é um pensador excepcional, que nunca se enverga diante dos desafios impostos pela profissão.

Gostaria de agradecer à minha família e amigos, que me apoiaram incondicionalmente e me motivaram a persistir. Eles são minha fonte constante de força e motivação e estou eternamente grata por terem estado ao meu lado durante todo o caminho. Espero que essa

pesquisa seja motivo de orgulho. A minha mãe, meu porto seguro, grande mestra da faculdade da vida, nunca está errada. Ao meu pai, que fundou as bases do que eu sou como cientista e profissional, sempre nos meus pensamentos. A minha irmã, que me inspira todos os dias, uma professora excepcional que nunca nega um desafio que faça a sociedade ser melhor. O mundo é melhor com você.

Agradeço aos meus sobrinhos, Tereza e Guilherme, que hoje são a visão do futuro. Espero que o mundo que vocês vão viver seja melhor e que o meu trabalho sirva para que as pessoas transformem a sociedade que vivemos hoje. Pensar a história dos povos indígenas e respeitar suas culturas é uma forma de construir um futuro melhor.

A minha prima Lana Ieda, eu agradeço por acreditar que vamos sair dessa, pela revisão do trabalho, pela inspiração diária como leitora. Você já foi mais longe que todo mundo, é só uma questão de tempo até as coisas que você conquistou se tornarem concretas.

Ao longo do desenvolvimento da Tese, vivemos uma Pandemia e um período de negacionismo e incerteza. Vimos pessoas próximas sucumbirem, vimos os direitos dos povos indígenas serem negados deliberadamente. A pesquisa foi realizada nesse contexto e não posso deixar de agradecer uma pessoa que é um grande exemplo de justiça, de serenidade e de generosidade: o meu primo Nery da Costa Júnior. Primo, não sei se um dia eu poderei expressar em palavras toda confiança, incentivo e inspiração que você me deu nos últimos anos. É uma grande honra ter uma pessoa como você na minha trajetória.

Por fim, agradeço a todos que fizeram contribuições para o sucesso deste trabalho. Muitas vezes, pequenas observações, palavras de incentivo, dúvidas simples me reorientaram e direcionaram.

RESUMO

A pesquisa tem como objetivo analisar a trajetória de vida de Tiago Marques Aipobureu, ou Akirio Bororo Kejewu, conhecido na literatura antropológica como “o índio marginal”, e seu papel como interlocutor nativo dos salesianos e coautor da Enciclopédia Bororo. O uso do nome Tiago é uma questão controversa, com diversas referências a ele em textos salesianos e antropológicos. A pesquisa, que se baseia na etno-história e na história indígena e utiliza a micro-história como perspectiva, iniciou-se com uma investigação bibliográfica e documental centrada no sujeito, para, posteriormente, concentrar-se na análise dos discursos produzidos sobre ele e outros sujeitos bororo contemporâneos. Além disso, realizou-se uma busca por materiais inéditos produzidos por Tiago. As hipóteses da pesquisa foram desenvolvidas à medida que os dados revelavam novas informações, mostrando como a construção e vivência de Tiago com a educação salesiana revelam aspectos ideológicos e administrativos da congregação, bem como as estratégias de relacionamento dos bororo com ela.

Palavras-chave: história indígena, etnohistória, micro-história, Akirio Bororo Kejewu, Tiago Marques Aipobueu.

ABSTRACT

The research aims to analyze the life trajectory of Tiago Marques Aipobureu, or Akirio Bororo Kejewu, known in anthropological literature as “the marginal Indian,” and his role as a native interlocutor of the Salesians and co-author of the *Enciclopédia Bororo*. The use of the name Tiago is a controversial issue, with various references to him in Salesian and anthropological texts. The research, which is based on ethnohistory and Indigenous history and uses microhistory as a perspective, began with bibliographic and documentary research focused on the subject and later concentrated on analyzing the discourses produced about him and other contemporary Bororo subjects. Furthermore, a search was conducted for unpublished materials produced by Tiago. The research hypotheses were developed as the data revealed new information, showing how Tiago’s experiences and engagement with Salesian education reveal ideological and administrative aspects of the congregation, as well as the Bororo’s strategies for relating to it.

Keywords: indigenous history, ethnohistory, microhistory, Akirio Bororo Kejewu, Tiago Marques Aipobueu.

RESUMEN

La investigación tiene como objetivo analizar la trayectoria de vida de Tiago Marques Aipobureu, o Akirio Bororo Kejewu, conocido en la literatura antropológica como “el indio marginal”, y su papel como interlocutor nativo de los salesianos y coautor de la *Enciclopedia Bororo*. El uso del nombre Tiago es un tema controvertido, con diversas referencias a él en textos salesianos y antropológicos. La investigación, que se basa en la etnohistoria y la historia indígena y utiliza la microhistoria como perspectiva, se inició con una investigación bibliográfica y documental centrada en el sujeto, para luego concentrarse en el análisis de los discursos producidos sobre él y otros sujetos bororo contemporáneos. Además, se realizó una búsqueda de materiales inéditos producidos por Tiago. Las hipótesis de la investigación se desarrollaron a medida que los datos revelaban nueva información, mostrando cómo la construcción y vivencia de Tiago con la educación salesiana revela aspectos ideológicos y administrativos de la congregación, así como las estrategias de relación de los bororo con ella.

Palabras-clave: historia indígena, etnohistoria, microhistoria, Akirio Bororo Kejewu, Tiago Marques Aipobueu.

ÍNDICE DE IMAGENS

Imagem 1 – Primeira página do Livro de Batismos dos Salesianos em viagem para a Colônia Militar Teresa Cristina.....	60
Imagem 2 – Recorte da Página do Livro de Batismos dos Salesianos com registro de batismo de indígenas (1897)	64
Imagem 3 – Primeiro registro de batismo solene entre os índios bororo em 1897.	65
Imagem 4 - Missione del Rio Barreiro. A sinistra il villaggio indigeno di forma quadrata (1910).	77
Imagem 5 – Registro de Batismo de Tiago Marques.	80
Imagem 6 – Registro de Batismo de Tiago Costamagna.	82
Imagem 7 – Registro de Batismo de Astrogilda Maria Ponce.	82
Imagem 8 – Índice do Livro I – Anos de 1903 a 1943.....	83
Imagem 9 – Registro de Casamento de Thiago Costamagna e Astrogilda.	84
Imagem 10 – Meninos Bororo batizados e alguns parentes.	86
Imagem 11 – Reprodução da imagem de Uke Iwagu Uo (Uké-wagúu)	88
Imagem 12 – Registro de Batismo de Joaquina	93
Imagem 13 – Registro de Batismo de Gregório	94
Imagem 14 – Registro de Batismo de Elvira.....	96
Imagem 15 – Registro de Casamento de Gregório e Elvira	97
Imagem 16 – Doações para as Missões Salesianas	99
Imagem 17 – Miguel Magone e o Padre Malan	103
Imagem 18 – Exemplar da publicação de “Elementos de Gramática e Dicionário: Língua dos Bororo-Coroados de Mato Grosso” cuja autoria é atribuída a José Pessina	105
Imagem 19 – “Colônia do S. Coração – Donde surgiu a ideia da filarmônica”	106
Imagem 20 – Il piccoli musici della Colonia del S. Cuore fra I Bororos all’Esposizione Nazionale di Rio de Janeiro. (1908).....	107
Imagem 21 – Caderno com a grafia de Akirio (sem data).....	118
Imagem 22 – Caderno com vocabulário Bororo, Pe. Colbacchini (sem data).	119
Imagem 23 – Thiago Aipobureu Marquez quando aveva 14 anni (1912).....	121
Imagem 24 – Resultados escolares de Thiago Marques Aipobureu em 1914.....	122
Imagem 25 – “Don Antonio Malan, ora vescovo di Pedrolina, primo Ispettore delle Missioni del Matto Grosso. Il giovane è Thiago Aipobureu. (1912)”.....	123

Imagem 26 – Thiago Aipobureu Marques e sua esposa. É professor público da Colônia Central.	127
Imagem 27 – Registro de Casamento de Akirio.....	127
Imagem 28 – Registro de Batismo de Floriano	128
Imagem 29 – Registro de Batismo de Angelina	128
Imagem 30 – Registro de Batismo de Simão	129
Imagem 31 – Akirio, por volta de 1932.....	135
Imagem 32 - Akirio Bororo Kejewu na inauguração do Museu Regional Dom Bosco (1948)	137
Imagem 33 - Akirio Bororo Kejewu.....	138
Imagem 34 – O bororo Akirio Bororo Kejewu (Tiago), usando óculos durante um trabalho de tecelagem.....	139

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1 – Aldeia Bororo e suas Divisões	42
Figura 2 – Área de Ocupação tradicional Bororo.....	45
Figura 3 – Habitat Bororo – Área III.....	46
Figura 4 – Habitat Bororo – Área II	46
Figura 5 – Diagrama de Parentesco Ascendente – Akirio Bororo Kejewu (ego)	98
Figura 6 - Diagrama de Parentesco Descendente – Akirio Bororo Kejewu (ego)	130

ÍNDICE DE QUADROS

Quadro 1 –Atividades dos jovens acolhidos pelos salesianos na Missão dos Tachos	100
Quadro 2- Lista (parcial) dos jovens integrantes da Banda 1908.....	108

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACMC	Arquivo da Cúria Metropolitana de Cuiabá: edição digital do acervo eclesiástico: (1756-1956)
ACS	Archivio Salesiano Centrale (Roma)
AMSM	Arquivo da Missão Salesiana de Meruri
BSI	Bollettino Salesiano (em italiano)
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
EB	Enciclopédia Bororo (seguida pelo número do volume I, II, III)
FMA	Filhas de Maria Auxiliadora
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
MSMT	Missão Salesiana de Mato Grosso
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Rurais

SUMÁRIO

ÍNDICE DE IMAGENS	12
ÍNDICE DE FIGURAS	14
ÍNDICE DE QUADROS	15
LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS	16
APRESENTAÇÃO	18
ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS	24
A História Indígena, Interdisciplinaridade e Métodos	25
AS FONTES DA PESQUISA DOCUMENTAL	33
Análise Documental	36
CAPÍTULO I SALESIANOS NO MATTO GROSSO E A CHEGADA AOS TACHOS	39
KIEGERI BORORO	40
OMNIA VIDERE, MULTA SIMULARE, PAUCA CORRIGERE	55
TUGO PARU BORORO, A COLÔNIA INDÍGENA TERESA CRISTINA.....	59
DE CUIABÁ ÀS MARGENS DO ARAGUAIA, UMA NOVA MISSÃO	70
CAPÍTULO II A MISSÃO DOS TACHOS E AS CRIANÇAS BORORO (1902-1908)	78
BOE NURE IMI, BOKODORI NURE IMI, IKIERE AKIRIO KEJEWU	79
JOVENS MENINOS, EDUCAÇÃO E CATEQUESE CIVILIZATÓRIA	100
CAPÍTULO III EDUCAÇÃO EM CUIABÁ, NA EUROPA E A PRODUÇÃO JUNTO AOS SALESIANOS	113
A EDUCAÇÃO BORORO E OUTRAS FORMAS DE SABER, AKIRIO VAI A ESCOLA.....	114
A VOLTA PARA CASA, CASAMENTO, CRISES E AFASTAMENTOS	126
PRODUÇÃO JUNTO AOS SALESIANOS, O MUSEU E A ENCICLOPÉDIA BORORO	137
CONSIDERAÇÕES FINAIS	141
REFERÊNCIAS	144
FONTES DOCUMENTAIS	144
BIBLIOGRAFIA UTILIZADA.....	145

APRESENTAÇÃO

Quem foi Tiago Marques Aipobureu ou Akirio Bororo Kejewu? Essa foi a questão que norteou a pesquisa. O primeiro nome é conhecido na literatura antropológica como “o índio marginal”, mas não apenas. Seguido pela alcunha, Aipobureu, é sempre lembrado como interlocutor nativo dos salesianos, coautor da Enciclopédia Bororo¹. O segundo é seu nome na língua bororo, que designa a mesma pessoa. Os dois nomes, que marcam um único sujeito carregam uma oposição, que poderia ser contraditória. Tiago Marques o só é reconhecido pelo seu apelido Aipobureu, ou ele seria qualquer outro homônimo batizado pela sociedade não indígena, e Akirio Kejewu nunca deixa de carregar a designação atribuída pelo não indígena para seu povo “Bororo”².

O uso do nome de Tiago é uma questão que suscitou várias dúvidas ao longo da pesquisa. Suas menções no Bollettino Salesiano (em italiano) se utiliza o nome Giacomo, que é a tradução de Tiago. Em outros momentos os salesianos o tratam pelo nome, Akirio, ou Akirio Bororo Kejewu, ou ainda grafando seu nome com a letra “h”, Thiago. Cogitei ainda a opção de chamá-lo apenas pelo seu nome indígena. Por outro lado, os textos etnográficos se referem a Tiago Marques, muitas vezes com o acréscimo de Aipobureu, como indiquei, um “apelido” que se relaciona com as tradições bororo. Em textos mais tardios, assinados pelo próprio, ele utiliza “Tiago Marques Akirio Bororo” ou ainda “Tiago Akirio Kejewu”. Desse modo, opto por Tiago Marques ou Akirio para designar o sujeito, assumindo a opção dele mesmo pelo uso do nome.

O objetivo dessa pesquisa é analisar a trajetória de vida de Tiago Marques Akirio e seu papel de protagonista junto aos não indígenas e salesianos, ressignificando a marginalidade atribuída a ele por meio de seus intérpretes³. Para isso, empreendi inicialmente uma pesquisa

¹ Registro aqui que tomo Akirio como coautor da Enciclopédia, do mesmo modo que os autores o fazem, mas vou aprofundar a sua relação com os salesianos e seu papel nessas obras especialmente no último capítulo da pesquisa. Nos trechos em que é evidente a autoria de Akirio, isso é citado, mas regularmente indico a autoria aos salesianos, sem deixar de questionar o material, que é tanto uma bibliografia como uma fonte para a pesquisa.

² Importante registrar que neste trabalho, utilizarei preferencialmente os termos em língua bororo. Quando se referirem a locais, sempre designando outros espaços correlacionados que indiquem para os leitores a que região me refiro e evidenciem a ocupação territorial dos indígenas em período anterior ao da colonização. O ramo da onomástica que estuda a designação do nome de lugares é chamado toponímia. Do mesmo modo, quando tiver essa alternativa, opto pela antroponímia nativa, que diz respeito a área da onomástica que estuda o nome próprio de pessoas, incluindo seus apelidos. Outros termos, relacionados a objetos, práticas sociais e outros, seguirão a mesma premissa.

³ Os conceitos de protagonismo e marginalidade serão discutidos ao longo do texto.

bibliográfica e documental, tendo como referência esse sujeito, entre os textos produzidos pelos salesianos e antropólogos. Tendo o panorama geral da sua trajetória, que pontuou períodos e contextos diversos para a vida dele, passei a analisar os discursos produzidos sobre esse e outros sujeitos bororo que lhe são contemporâneos e que também dão indícios que explicariam sua trajetória; Identifiquei elementos da imagem construída sobre os indígenas na sua relação com os não indígenas, especialmente missionários. Paralelamente, empreendi uma pesquisa documental buscando materiais não publicados produzidos por Tiago, como notas, cartas e fichas dos objetos etnológicos do atual Museu das Cultura Dom Bosco.

As hipóteses de pesquisa se construíram à medida que os dados revelavam novas informações⁴. As experiências de construção e vivência de Tiago Marques em contato com a educação salesiana dão conta de revelar aspectos ideológicos e administrativos da congregação e as estratégias de articulação dos bororo em relação a ela, seja de aproximação ou afastamento. As respostas dos sujeitos revelam trajetórias em torno de um contexto que se transformou ao longo de mais de cinco décadas de contato, período empreendido pela pesquisa. Não pretendi recontar trajetórias de vida como triunfos, a pesquisa permite refletir sobre a construção dos saberes e relações entre os sujeitos ao longo do tempo. Defendo que, através da trajetória de Tiago Marques, se revelam as escolhas de seu grupo e as lógicas próprias dos sujeitos indígenas inseridos naquele contexto.

John Manuel Monteiro⁵ e Manuela Carneiro da Cunha⁶ e mais adiante Maria Regina Celestino de Almeida⁷ foram precursores na proposição desses desafios que exigem a interlocução de disciplinas, questões de pesquisa, métodos, epistemologia e sujeitos. Questiono aqui o “papel histórico” dos indígenas na construção dos processos de contato, procuro dar luz ao encontro entre esses sujeitos e as traduções que foram adotadas por eles.

Os grupos bororo⁸, cada um em seu tempo, recorreram a alternativas diversas no contexto da mesma etnia. As bibliografias evidenciam o quanto o sistema de relações estabelecido entre grupos da mesma etnia já é complexo. Quando outros fatores entram em

⁴ Por isso também sustento no objetivo da pesquisa os conceitos de mediação e marginalidade que têm sido relativizados, mas são suficientes teoricamente até essa etapa.

⁵ Monteiro (1995)

⁶ Carneiro da Cunha (1992)

⁷ Almeida, M. R. C. (2013)

⁸ Utilizo a expressão no plural porque as unidades sociais de um mesmo povo nem sempre se apresentam idênticas e acabam por se diferenciar em relação umas às outras, como aprofundarei ao longo do trabalho.

jogo, tais como invasão do território, a aproximação de outras etnias que também tiveram seus territórios invadidos ou conflitos com não indígenas, se pluralizam as lógicas. Os Bororo são um exemplo apropriado porque a sua estrutura de relações é carregada de significados e de funções específicas em cada nível da organização social, seja em uma dimensão micro (englobando um único grupo, suas metades e clãs), seja em uma dimensão macro (entre todos os agrupamentos da etnia e outros atores).

Apesar de pertencerem a mesma etnia e compartilharem semelhanças estruturais, cada aldeia bororo é um “microuniverso” que elaborou estratégias de sobrevivência diferenciadas perante a presença da colonização. Isso se dá porque a ocupação do espaço é definida com flexibilidade, diz respeito a estrutura da sociedade, conforme evidenciarei adiante, e depende de questões relativas à sobrevivência, tais como: a disponibilidade de alimentos e recursos naturais (caça, pesca, coleta), a possibilidade de cultivo, a pressão da colonização, entre outros.

O impacto da colonização se deu de forma desigual, espacial e temporalmente. O território ocupado pelos Bororo até o início da colonização do Centro-Oeste brasileiro compreendia uma área de aproximadamente 350 mil quilômetros quadrados e vários biomas. Então, as respostas dos grupos, impostas pela invasão do território tradicional, precisaram ser diversificadas. Exemplo disso são as diversas denominações utilizadas para designar a etnia, nas diversas fontes bibliográficas sobre os Bororo.

A pesquisa abrange os primeiros anos de contato dos Salesianos junto ao povo bororo, no final do século XIX, quando novas estratégias de ocupação do Mato Grosso definem a presença salesiana na região, até os anos seguintes ao falecimento de Akirio em 1958, quando parte do seu legado gera frutos mais concretos, como a publicação da primeira edição da Enciclopédia Bororo em 1962 e a fundação do Museu Regional Dom Bosco. Apesar dos trânsitos desses sujeitos, o cenário para o qual sempre retornam é o Mato Grosso, inicialmente como província⁹ e depois da Proclamação da República, como Estado do Mato Grosso.

Pretendo evidenciar que o empreendimento em que se encontra Akirio no início do século XX, a Missão dos Tachos, é uma estratégia “inovadora” de atração dos bororo na região leste do Mato Grosso por parte dos salesianos, mas não é pioneira em relação a outras

⁹ Para fins de compreensão do uso da terminologia, a Capitania do Mato Grosso foi criada em 09 de maio de 1748, antes pertencia ao território da Capitania de São Paulo. Em 28 de fevereiro de 1821, tornou-se Província e com a Proclamação da República passou a categoria de Estado. O território corresponde ao que hoje está desmembrado nos Estados de Mato Grosso, Mato Grosso do Sul e Rondônia.

instalações passadas. A fundação da Colônia Sagrado Coração precisa ser compreendida em suas particularidades e diretamente relacionadas com outras ações, considerando o ponto de vista histórico, do Estado, dos religiosos, dos não indígenas que chegavam para colonizar a região e outros.

Nos anos que abrangem o recorte temporal, verificam-se os impactos mais substanciais para a etnia Bororo e sua busca por sobrevivência desde o início da colonização do Mato Grosso. Tiago, junto aos salesianos, faz parte de um contexto de muitas transformações que, analisadas a partir da perspectiva da micro-história, permitem compreender lógicas próprias e das quais emergem desde questões cotidianas relacionadas ao próprio contato e a instituição não indígena em meio aos nativos, até questões mais complexas que exigem a articulação dos dados com campos conceituais e teórico-metodológicos diversos.

Optei por apresentar inicialmente os aspectos técnicos e teóricos da pesquisa. Essa estrutura, que não é inédita, foi motivada pela riqueza dos eventos que emergiram durante a pesquisa e pela pluralidade dos conceitos que serão mobilizados. Adiante, busquei privilegiar a narrativa, “um tema e um argumento”¹⁰. Minha intenção é que os sujeitos aqui apresentados sejam privilegiados, no lugar de uma análise sistemática e científica, elemento indispensável a um trabalho acadêmico. A história aqui apresentada é para aquele que a lê, tem a pretensão de retornar a todos aqueles que colaboraram em sua construção ou que vivenciaram de alguma maneira os eventos aqui relatados.

Revisitando as proposições de Herbert Baldus e Florestan Fernandes sobre Akirio e sua “marginalidade” na vida adulta, o que foi chamado de “conflito” demonstrou ter caráter lógico dentro do contexto em que ele se insere e que outros eventos podem ter corroborado para o afastamento dos salesianos, não só de Tiago, mas de outros bororo. O protagonismo dos indígenas se desponta diante das escolhas de permanência e afastamento, através de sujeitos e suas estratégias nos espaços sociais, físicos e étnicos pelos quais Tiago transitou¹¹.

¹⁰ Tomo referência as proposições de Lawrence Stone (1991), no texto “O ressurgimento da narrativa” que inicia seu texto afirmando que “Os historiadores sempre contam histórias”. Nesse trabalho, apesar da organização do texto não ser o tema central do autor, que transita por escolas historiográficas e suas vocações, ele dá conta de defender a importância de se privilegiar a acessibilidade dos trabalhos em relação ao que já foi considerado elemento central dos trabalhos acadêmicos, como os métodos, as fontes e dados.

¹¹ Um exemplo quase anedótico dessa emergência de atores é Pore Gudáwu, conhecido como Roberto, que viveu na Missão dos Tachos e foi membro da banda de música. Segundo a Enciclopédia Bororo, não hesitava em se apresentar como informante. Baldus publicou uma foto dele na obra de 1937. Porém para muitos outros informantes, Roberto contava os “feitos” de Akirio como se fossem seus. Inclusive

É ineficaz pretender analisar a história de Tiago sem considerar o intercâmbio dele com outras culturas. Ao longo do desenvolvimento da pesquisa minha hipótese é que ele quis assim. Talvez não contasse com as “problemáticas”¹² decorrentes de sua invisibilidade na documentação ou talvez não tenha se considerado “excepcional”¹³ para garantir que aparecesse nela, mas fica evidente que teve oportunidades de se manter afastado dos não indígenas e o fez quando foi da sua vontade.

O trabalho está dividido em períodos que emergiram da própria trajetória de Tiago Marques e do material documental. Trata-se de uma narrativa cuja linha geral é cronológica. As outras abordagens que possam contribuir para um trabalho analítico mais profundo, como a de geógrafos e antropólogos, serão acrescentadas, mas sem fugir dessa orientação. A intenção é construir a trajetória e a imagem do sujeito à medida que o próprio processo de socialização dele emerge.

A trajetória de Akirio é diversa em relação aos demais indígenas bororo, contribui significativamente para compreensão do processo “civilizatório” do Mato Grosso no final do século XIX e primeira metade do século XX, mas não apenas. No texto, busco evidenciar as estratégias de resistências promovidas pelos indígenas, as complexas relações sociais estabelecidas entre os sujeitos e mais adiante a formação de um repertório bibliográfico e museográfico cuja autoria foi assumida pelos salesianos e antropólogos, mas que foi profundamente mediada pelos próprios indígenas¹⁴.

Na busca por referências que pudessem me orientar, observei que as trajetórias de vida outros sujeitos “subalternos”¹⁵ tem como característica recorrente a adoção de um documento

a Lévi-Strauss, que esteve em 1936 na aldeia *Kejari Bororo*: “(...) apresentou-se a Lévi-Strauss com o apelido de *Ciba Cera* e deu-lhe muitíssimas informações. (...) garantia ter sido educado nas missões salesianas e ter visitado a Europa, Roma e o Papa. Por amor a verdade, Roberto nunca saiu do Brasil e, talvez, nem do Mato Grosso” (EB, vol. 2, p. 1256).

¹² Adoto o conceito de “problema” de forma crítica. Reconheço que Akirio tentou divulgar seu povo por meio dos trabalhos dos salesianos, adotando uma postura de protagonismo, como poderei desenvolver a seguir. Por outro lado, a problemática de pesquisa foi lançada por mim, como antropóloga e historiadora.

¹³ Utilizo a expressão “excepcional” em referência ao conceito que será apresentado de forma mais extensa no último capítulo e que foi inicialmente proposto por Edoardo Grendi em *Micro-analisi e Storia Sociale* e aprofundado por Ginzburg *et al* (1989a).

¹⁴ A ideia aqui não é colocar a violência como elemento secundário, mas buscar elementos que evidenciam as contradições que justificam a permanência dos indígenas junto aos colonizadores.

¹⁵ A categoria “subalterno” aparece da mesma forma que utiliza Carlo Ginzburg (2006, p. 10), em oposição a “classes dominantes”, em que em que os indígenas do período do contato não deixaram pistas ou, quando deixaram, deixaram rastros distorcidos, por serem de cultura essencialmente oral. A

que representa a linha mestre da trajetória de vida dando pistas do caminho a ser percorrido pelo pesquisador¹⁶. A dificuldade é que Tiago está, *a priori*, invisível na documentação. O que se tem são marcos de vida ou descrições de terceiros em que ele não aparece como autor ou narrador.

Por esse motivo, utilizo como referencial cronológico sua breve apresentação na Enciclopédia Bororo, que ocupa uma página. A partir desses marcos, confirmados por outros de seus interlocutores, busquei na documentação novas informações, de forma a trajetória ficasse consolidada, para só então proceder outras análises que evidenciariam a teia de significados e eventos.

De modo geral, os indígenas são ainda tratados meramente como “índios”, como se não possuíssem nome, origem, etnia e isso é mais evidente conforme mais antigos são os registros. Akirio teve uma vida diferente dos demais bororo em muitos aspectos, foi protagonista em vários momentos, acumulando experiências que outros contemporâneos ou da sua etnia não puderam acessar. Falou ao Presidente Governador de São Paulo, morou na Europa, foi interlocutor de antropólogos, fundou uma aldeia “tradicional”, foi responsável pela coleta e registro do maior acervo de cultura material bororo disponível na atualidade e foi coautor de uma das obras mais relevantes sobre sua cultura. Não era, definitivamente, um sujeito comum. Ainda assim, foi invisibilizado em muitos momentos.

Só isso justificaria um estudo sobre esse sujeito. Mas, Tiago foi mais que seu legado, ele é uma referência para discutir questões mais amplas sobre a relação entre indígenas e não indígenas na primeira metade do século XX. Longe de idealizá-lo, observando de forma mais próxima o contexto em que ele se insere, outros indivíduos se revelam. Esses também atuaram nessa complexa relação, especialmente entre indígenas e missionários, bem como os processos que acabaram por construir a imagem dos povos indígenas no Brasil atual.

O primeiro capítulo aborda o encontro entre salesianos e indígenas Bororo na Missão Tachos em 1902. Discute o contexto histórico e a construção das lógicas missionárias. Destaca a importância de revisitar esse período para compreender as estratégias impostas aos indígenas, a relação dos salesianos com a elite e os projetos de expansão da congregação e propõe uma

construção do conceito de subalternidade proposto por Spivak (2010) corrobora para essa perspectiva, mas não será aprofundado nessa oportunidade.

¹⁶ “uma espécie de teia de malha fina, dão ao observador a imagem gráfica do tecido social em que o indivíduo está inserido” (GINZBURG, 1989b, p. 175).

análise da cultura bororo para explicar as escolhas dos indígenas e identificar os agenciamentos que definem a identidade dos bororo junto à Missão Salesiana.

No segundo capítulo, passo a me aprofundar na vida de Akirio. Os bororo enfrentavam doenças, trabalho forçado e conflitos, enquanto os colonizadores seguiam o discurso de “civilizar” o indígena. A Colônia Sagrado Coração de Jesus foi um projeto salesiano de “catequese civilizatória” para os bororo. A missão incluía aulas, trabalhos, documentação da cultura e propaganda para obtenção de doações. O capítulo se concentra nos primeiros anos de Akirio com os missionários e sua participação na banda de música dos meninos bororo. A banda viajou ao Rio de Janeiro em 1908 e Tiago foi alistado em Cuiabá. O texto discute a educação civilizatória dos salesianos e como os jovens indígenas influenciaram a relação dos bororo com a atividade missionária.

No terceiro capítulo reflito como a personalidade e as estratégias de interação com os grupos étnicos são influenciadas pelas teorias do contato e as relações históricas entre os grupos. Akirio atuou como professor, fundou uma aldeia tradicional, colaborou com antropólogos e trabalhou na produção da Enciclopédia Bororo e do Museu Regional Dom Bosco. Tudo isso aconteceu em um ambiente de desordem e transição constante entre indígenas e não indígenas, incluindo missionários.

Busquei, sempre que possível, privilegiar a narrativa, de modo que as referências estão apresentadas no rodapé e as referências bibliográficas e documentais ao final do trabalho. Desse modo, ao leitor não acadêmico, o texto tem mais fluidez. Algumas citações, que foram apresentadas, considerei como essenciais, por isso, não foram parafraseadas.

ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Esta seção se propõe a pontuar e discutir o repertório de métodos e teorias mobilizados para a pesquisa. Embora a pesquisa se localize no campo da História enquanto disciplina, ela não deixa de ser interdisciplinar. Tampouco busco abranger tudo o que foi publicado ou cobrir toda a produção qualificada sobre o tema. Ao contrário, propus-me a desenvolver uma sistematização dos aspectos e conceitos que delimitaram a construção da tese e os campos teóricos com os quais dialogo.

A partir das reflexões apresentadas, também busco delimitar os paradigmas epistemológicos que balizam o trabalho, como as fontes foram abordadas, como os dados foram

produzidos e os conceitos utilizados como ferramentas explicativas. Em outras palavras, procura-se “localizar teoricamente” a pesquisa sobre um sujeito histórico, o indígena Akirio Bororo Kejewu ou Tiago Marques Aipobureu, que já foi foco de variados estudos de caso, os quais serviram como fundamentos para outras reflexões epistemológicas. Especialmente, revisito as produções dos salesianos, em particular Colbacchini e Albisetti, de Florestan Fernandes e Herbert Baldus, estudos de caso nos quais o protagonismo de Akirio foi tomado como referência para a construção de paradigmas de análise e outras produções. Há referências a ele em muitos outros trabalhos que serão aqui apresentados.

A História Indígena, Interdisciplinaridade e Métodos

Desde a chegada dos colonizadores, as imagens que constroem as narrativas sobre os povos nativos americanos foram conformadas pela visão de mundo dos autores, ao mesmo tempo que corroboravam com a tomada de decisões e o discurso, acadêmico ou não, sobre as populações tradicionais. Ao longo de quinhentos anos de contato, e apesar da visão etnocêntrica e distanciada ter sido superada ao longo do século XX, fora dos meios acadêmicos os usos do discurso ainda sustentam a operação de procedimentos políticos em relação aos indígenas¹⁷.

Isso não é um acidente na formação da identidade nacional dos países da América do Sul e do Brasil. O modo como os povos tradicionais americanos são abordados pelos textos trata da estruturação mais ampla daquilo que fundamenta a instituição social da “nação” e seus destinos. Em outras palavras, desde a definição de direitos civis de seus cidadãos até as manifestações artísticas são permeadas pela ideologia presente nos textos, o que ela invisibiliza e o que dá ênfase.

Se a Antropologia e a História, ou as Ciências Humanas como um todo, não são um exercício a-científico sem comprovação, tampouco estão descoladas do contexto em que se produzem, seja do ponto de vista institucional, seja social ou histórico. A produção escrita sobre os povos nativos ameríndios, apesar de não se restringir aos meios acadêmicos, carrega modelos epistemológicos, paradigmas, que se evidenciam, de certo modo independentes do período

¹⁷ Carneiro da Cunha (2012).

histórico em que são produzidas as análises, a partir do modo como as fontes são abordadas e os povos nativos representados.

O que chamo de “paradigma”¹⁸ são a série elementos, isoláveis, explícitos ou implícitos que foram empregados pelos autores na construção de seus trabalhos. Cada um deles se desenvolveu em contextos específicos, não necessariamente em períodos sucessivos, mas como resultados que atendiam às necessidades do novo contexto. A História, mais antiga que as Ciências Sociais, assumiu com certa naturalidade, ao longo do tempo, a necessidade de imprimir essas fontes em uma perspectiva histórica e refletir sobre a sua própria produção e formas de institucionalização. Mais recentemente dialoga com a Antropologia, relativiza a abrangência de suas fontes e emerge uma História Indígena institucionalizada, com repertório de conceitos e métodos consolidados.

A Antropologia, por outro lado, é uma disciplina essencialmente moderna, que nasce em um formato mais ou menos definitivo, em torno de um método (a observação etnográfica), mas que depende do surgimento de uma série de conceitos para organizar seu corpo teórico. Enquanto a Sociologia ficou reservado o estudo da sociedade ocidental e civilizada, a Antropologia se dedicou, em sua gênese, a documentar os povos “nativos” de outros espaços geográficos que não a Europa.

Os povos indígenas precisavam ser estudados porque “seriam civilizados”, seriam assimilados, eram registros do passado. O que é chamada de “dupla reticência”¹⁹ dos historiadores e antropólogos resultou numa “ausência de passado” dos povos indígenas, pelo menos até a década de 1970. Para os historiadores, afeitos às fontes tradicionais, a tradição oral e os documentos produzidos por missionários, viajantes e cronistas eram fontes distorcidas. Na Antropologia, de certo modo, as barreiras eram epistemológicas, já que depois do Evolucionismo as escolas que emergem ainda privilegiam o estudo sincrônico das sociedades, o Funcionalismo e o Estruturalismo.

Desde o início do século XVI, marcado pelo descobrimento do “novo mundo”, surgiram os primeiros discursos sobre seus habitantes, mas é no século XVIII que começa a se constituir um “saber científico” em que o homem passa a ser objeto de conhecimento (objetivamente analisado). Só século XIX que se empreenderá a primeira tentativa de unificação da ciência daquelas que foram chamadas de “sociedades primitivas”. Até então o discurso “sobre o

¹⁸ Kuhn (2013).

¹⁹ Carneiro da Cunha (2009).

homem”, que ainda não pode ser chamado de Antropologia, é inseparável do discurso histórico e filosófico, para não se dizer teológico.

Se o discurso histórico buscava, naquele período, categorizar o “outro”, nativo do novo mundo, na concepção de história natural vigente, o discurso filosófico se orientava em uma busca da universalidade voltada para o devir e aquilo que os povos tradicionais “viriam a ser” tão logo fossem “integrados” a sociedade civilizada. Esse paradigma pautou o registro histórico e documental daqueles que estavam em contato com essas populações, de perto ou de longe. E a construção da representação é identificada claramente nos discursos.

Os povos indígenas, quando apareciam nas fontes, eram representados como um projeto colonialista de civilização, com o objetivo de serem modificados e essas mudanças são registradas como triunfos²⁰. Nos textos missionários, o abandono de rituais tradicionais é o êxito do cristianismo entre os selvagens. Trata-se da imposição de uma “personalidade colonialista”²¹ que será caracterizada pela “etiqueta” que deve ser cumprida pelos colonizados, nos gestos e atitudes esperados dos indivíduos que se encontram na escala mais baixa da hierarquia social, nesse caso os indígenas, e pela “desumanização” do colonizado, uma essencialização.

Nos documentos, e mesmo nos textos acadêmicos, os sujeitos são quase sempre invisíveis ou usados como exemplo de algum episódio em que dados adicionais sobre sua individualidade não são determinantes. Os nativos se mantêm observados pelas lentes do “civilizador”. A construção da narrativa antropológica tem como característica a análise profunda e detalhada de um único grupo que viverá por um período breve, desconsiderando suas possíveis transformações no tempo, sejam internas, sejam a partir do contato.

Schaden²² considera que até 1930 houve uma relativa estagnação nas pesquisas antropológicas no Brasil, ao menos o que seria considerado por ele “de cunho científico”. As limitações que se impunham eram materiais. Um país de dimensões continentais, terras e povos estranhos atraía um número reduzido de intelectuais que se aventuravam pelo interior do continente. Os indígenas, impactados pelo violento projeto da colonização, encontram nas missões, espaços de salvaguarda em relação aos colonizadores, mas também de mudança cultural.

²⁰ Ferreira Júnior (2017)

²¹ González Casanova (2002).

²² Schaden (1976).

Julio César Melatti (2007, p. 10) faz uma pequena referência a produção nas décadas de 1920 e 1930 em seu “A Antropologia no Brasil um Roteiro”, originalmente publicado em 1983: “Neste período ainda pode ser incluído o valioso trabalho etnográfico dos missionários salesianos, que teve início com Antonio Colbacchini, a quem veio se somar César Albisetti, sendo Ângelo Jayme Venturelli seu continuador nos dias de hoje. O trabalho desses salesianos tem alguns pontos em comum com o de Nimuendajú: uma descrição cuidadosa; uma atenção para a organização social, tema até então bastante descuidado; uma ausência de orientação teórica bem definida, embora o evitar os antigos esquemas evolucionistas e difusionistas já constitua uma orientação.

A mudança cultural foi um tema que ganhou centralidade entre os pesquisadores do indigenismo brasileiro. A partir da análise de várias etnias ameríndias como Kaingang, Bororo e Karajá, Herbert Baldus²³ investiga os elementos não indígenas que já foram adotados pelos indígenas, como exemplo empírico da perda. Em “A Mudança de Cultura entre os indígenas no Brasil”, o autor dedica-se a classificar, a partir dos domínios da cultura material, os elementos que evidenciam a mudança da cultura entre os povos indígenas. O recorte enfoca a ausência de traços que evidenciam a “tradicionalidade”. Todo o texto está permeado por expressões como “ainda é bem índio”, ou “nenhuma influência europeia-brasileira se acusa”. Para ele, a quantidade de objetos “etnográficos” a vista era evidência de que a cultura ainda estava viva.

Nesse período, também se observa a predominância do funcionalismo no estudo das culturas indígenas. Florestan Fernandes, com seu *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá* (1952), busca articular o tema central a diversas esferas sociais, especialmente as “religiosas”. A pesquisa, baseada em cronistas dos séculos XVI e XVII, é considerada um exercício de formação do autor, muitas vezes tratada como uma fase menor, mas reflete a abordagem, juntamente com outros textos de Schaden e Darcy Ribeiro.²⁴

Na década de 1970, uma série de movimentos se iniciou em defesa de segmentos específicos da sociedade, articulados principalmente pela Igreja Católica. Um exemplo é o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), criado em 1972. Somente posteriormente, na década de 1980, emergiram os movimentos definitivos de retomada dos territórios tradicionais por parte dos indígenas. Esses fatos, mas não apenas eles, geraram uma demanda que impulsionou uma reorientação das pesquisas sobre povos indígenas.

²³ Baldus (1979).

²⁴ Ver a esse respeito: Peirano (2018) e Melatti (2007).

Nesse período, o conceito de identidade emerge como campo de estudo no Brasil junto com os movimentos sociais indígenas. Esse é um paradigma diverso, reage aquele que considerava a mudança cultural e a assimilação e essas categorias que deixariam de ser utilizadas porque não davam mais conta das nuances e “máscaras” de atuação evocadas pelos sujeitos sociais a que nos dedicamos estudar. É provavelmente a partir daqui que surja o paradoxo que busca o entendimento da mudança cultural *versus* identidade.

Os “sinais diacríticos”, marcadores de diferença como cocares e adornos, apresentados pelos indígenas quando se apresentam em espaços não indígenas constroem uma imagem que nem sempre correspondem à realidade cotidiana dos sujeitos, na aldeia ou não. Por outro lado, são esses marcadores que permitem a manutenção dos estereótipos que a nossa sociedade tem dos indígenas. Esse uso dos signos é uma forma de retórica que evoca “aquela identidade” tradicional e essencialista se contrapõe a acusação de mudança cultural tão reforçada pelos não indígenas²⁵.

O etnocentrismo, discutido por Lévi-Strauss em seu “Raça e História”²⁶, é o conceito utilizado para explicar essa chave universal da compreensão das nossas atitudes em relação a outras culturas. Esse texto clássico provoca a motivação para a discussão do último paradigma que apresentamos aqui²⁷.

Tanto os colonizadores como os indígenas eram ignorantes uns sobre os outros e essa ignorância faz com que a definição do que é o “outro” seja diferente. A dimensão oposta de compreensão permitiu que o contato se desenvolvesse nos parâmetros que conhecemos. Na academia, novas perguntas que surgem, a partir dessa reorientação de perspectiva. Eduardo Viveiros de Castro²⁸ foi um dos autores no Brasil que se propôs a pensar “Como então os indígenas perceberam os europeus? Que sentidos deram às mudanças? Que sentido dão a história?”. O perspectivismo ameríndio emerge como ferramenta teórica a partir do reconhecimento da diferença ontológica do multiculturalismo.

²⁵ Novaes (1983).

²⁶ Lévi-Strauss (2015).

²⁷ Importante mencionar que o francês é um dos antropólogos mais radicais em seu método estruturalista e sincrônico. Apesar disso, em ao menos dois momentos discute as fronteiras entre a Antropologia (o termo usado por ele é Etnologia) e a História. Me refiro aos textos História e Etnologia, o primeiro publicado em 1949 e “Introdução” da coletânea “Antropologia Estrutural” (Lévi-Strauss, 2012) e o segundo, de 1983, resultado de uma palestra apresentada na Sorbonne em homenagem a Marc Bloch, e publicado na Revista dos Annales (Lévi-Strauss, 2004). Lilia Schwarcz (1999) faz uma análise dos dois trabalhos a partir de uma perspectiva da fronteira entre as duas disciplinas.

²⁸ Viveiros de Castro (2018).

Em outra linha, até o final da década de 1980, é preciso admitir, a proposição de uma História Indígena, com privilégio do indígena, foi negada ou relegada a um espaço menor na ciência. Manuela Carneiro da Cunha, João Pacheco de Oliveira e John Monteiro marcam um divisor de águas nesse assunto²⁹. Além de propor uma nova leitura a trajetória dos povos indígenas no país e as situações de contato, vemos emergir um diálogo mais próximo entre campos do saber como a Antropologia e a História. Peter Burke chamou essa abordagem de “antropologia histórica” ou “história da antropologia”³⁰.

Ainda que os significados dessa “virada” sejam diferentes nas duas disciplinas, a problematização da essencialização dos povos indígenas está em um contexto em que o “acordo tradicional sobre o que se constitui uma explicação histórica foi rompido”³¹ e o surgimento da chamada “*La nouvelle histoire*” em que as possibilidades, abordagens e problemas do campo da história se expandem.

Uma das temáticas recorrentes nessa reorientação diz respeito ao processo histórico do colonialismo, as relações adjacentes ao mesmo e suas consequências para a atual formatação das sociedades. Não é novidade admitir que passamos por um período chamado de etnologia das perdas e das ausências culturais³², mas é necessário também reconhecer que os processos culturais estão ligados diretamente às relações sociais e aos processos de formação de classe, de divisões, no interior das sociedades.

A contribuição dos Estudos Culturais privilegia exatamente os dilemas decorrentes dos projetos atuais da sociedade, analisando os propósitos de construção das identidades coletivas. Interdisciplinar por excelência, essa abordagem busca, na contribuição das várias disciplinas acadêmicas, uma tendência evidenciando-se tal qual os processos culturais que analisa, impossibilitados de ser apolíticos e reconhecendo-se parciais.

Edward Said (2007) contribui para essa discussão quando trata da representação do Oriente pelo Ocidente. A formação do Oriente acaba sendo uma construção do Ocidente a partir de sua própria imagem. Esse estereótipo permanece estático no tempo, como se qualquer “mudança” significasse a perda da essência original, da pureza ou da tradicionalidade. Esse

²⁹ Me refiro especialmente a três trabalhos: “História dos Índios no Brasil” (CARNEIRO DA CUNHA, 1992), “Negros da Terra” John Manuel (MONTEIRO, 1994) e “Ensaio em Antropologia Histórica (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999)

³⁰ Burke (2008, p. 44).

³¹ Burke (2011, p. 34).

³² Pacheco de Oliveira (2004)

também é um grande desafio na produção sobre a história dos povos tradicionais, visto que eu sou ocidental e os sujeitos com que me relaciono são pertencentes a um universo muito diverso do meu.

É importante que se tenha em mente que nem o oriente, nem o ocidente, nem o lócus de estudo dos “americanistas” são fatos inertes da natureza. Não se pode dizê-las, tampouco, entidades geográficas ou naturais. Tudo isso é uma delimitação feita pelo próprio teórico quando desenvolve e apresenta seus dados. Se por um lado essas “escolas teóricas”, ou seus limites não existem senão apenas como fenômenos, é preciso reconhecê-las e estudá-las em sua configuração de poder e desenvolvimento enquanto disciplina, sem simplesmente desconsiderá-las.

A institucionalização da História Indígena no Brasil acontece nesse contexto teórico e epistemológico. A abordagem da história indígena parte do princípio epistemológico de que “os povos indígenas têm história e que sua história é digna de ser estudada”³³, a etnohistória se consolida como método interdisciplinar que oferece o repertório necessário para o desenvolvimento científico desse campo.

Do movimento teórico proposto por Peter Burke, surge também a micro-história, não sem confusão entre outras correntes e práticas, mas como uma proposta de reação aos modelos totais de observação e dando ênfase para as contradições entre os sistemas normativos e os sujeitos³⁴. De modo geral, ascende como uma reação a um estilo de história social empregado na Itália, principalmente.

Longe de aprofundar os embates teóricos entre as correntes, é consenso nos textos microhistóricos a defesa do ecletismo temático e teórico, em uma perspectiva interdisciplinar para a pesquisa histórica em contraposição a modelos metodológicos rígidos. A micro-história possui alguns elementos comuns aos modelos de historiografia que surgem nos anos 1970, mas as análises com excessos de irracionalismo ou psicologismo, característica da história das mentalidades e a negligência no tocante às hierarquias e (micro)conflitos sociais exigem a redução de escala do trabalho historiográfico.

“Para a micro-história, a redução da escala é um procedimento analítico”³⁵. É com esse instrumento que empreenderemos a análise do objeto dessa pesquisa, acompanhando os sujeitos

³³ Cavalcante (2011)

³⁴ Levi (2011)

³⁵ Vainfas (2002, p. 139).

relevantes do contexto, de modo a construir uma narrativa mais complexa, que dê relevo as experiências vivenciadas, suas relações e suas escolhas. Através de textos e outros relatos, a premissa de análise não parte, nesse momento, dos indígenas, muitas vezes invisíveis na documentação, mas de seus interlocutores e como eles se posicionam perante as ações de resposta dos indígenas.

Para a narrativa micro-históricográfica, podemos privilegiar experiências pessoais, sujeitos e conflitos. Já a etnohistória é aqui tomada como um método que vai, não só mobilizar várias disciplinas, mas permitir a pluralização das fontes. Seja para a micro-história como para a etnohistória, as fontes que antes eram consideradas menores, passam a ser valorizadas, a história “de baixo”, das “classes subalternas”.

Se as condições de existência, representadas pela ideia de estrutura social, são essenciais para contextualizar socialmente as trajetórias dos indivíduos ao longo de suas vidas, o contrário também pode ser afirmado: as trajetórias são fundamentais para a produção de conhecimento sobre a sociedade³⁶.

É nesse sentido que busco a partir da extensa produção salesiana revelar sua proximidade com os bororo que, longe de ser imparcial, revela elementos que apenas a convivência de longo prazo permitiu. Biografias de sujeitos que nem sempre podem ter um espaço nas etnografias porque dependem desse contato dilatado. Por outro lado, o viés ideológico nunca está ausente, mas se transforma.

Ginzburg trata de dialogar com as fontes inquisitoriais com essa perspectiva:

Devem ser lidos como o produto de uma inter-relação especial, em que há um desequilíbrio total das partes nela envolvidas. Para a decifrar, temos de aprender a captar, para lá da superfície aveludada do texto, a interação sutil de ameaças e medos, de ataques e recuos. Temos, por assim dizer, de aprender a desembaraçar o emaranhado de fios que formam a malha textual destes diálogos³⁷.

Dois trabalhos de Paula Montero foram determinantes para o aprofundamento da pesquisa em relação ao contato entre missionários e indígenas. O primeiro deles, uma coletânea de textos publicada, intitulada “Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural”³⁸, em que a mediação cultural é pensada nos textos como uma categoria que articula os atores sociais.

³⁶ Marinho (2017)

³⁷ Ginzburg *et al* (1989a, p. 209)

³⁸ Montero (2006).

De fato, é no espaço de alteridade em que as diferenças se objetivam e podem ser problematizada pelo pesquisador observador.

Em “Selvagens, civilizados, autênticos”³⁹, a autora analisa as etnografias produzidas pelos salesianos e suas interlocuções a partir de vários recortes, entre eles a lógica da mediação e a própria arquitetura das missões. Sem perder as perspectivas que orientam o trabalho dos missionários, que passam a ser tomadas como modelos ideológicos que justificam a sua ação, a proposta principal é deslocar o foco dos impactos e consequências da “catequização”, para dedicar-se a lógica que explica as escolhas no processo de interação.

Em seguida, considero importante aprofundar um tema bastante recorrente na primeira fase da vida de Akirio. Os processos educacionais dos salesianos em relação aos indígenas. A justaposição do cristianismo e da religião tradicional a partir do caso de Tiago Marques já foram propostos por Herbert Baldus em 1979, e não será aqui que me dedicarei a analisar o estudo de caso dele. Meu enfoque busca problematizar conceitos e processos de mediação.

AS FONTES DA PESQUISA DOCUMENTAL

A produção bibliográfica relacionadas as populações indígenas brasileiras e relacionadas está longe de ser escassa. Os antropólogos, historiadores e outros cientistas têm elaborado ao longo dos anos períodos, conceitos, orientações, entre outros, relacionados ao tema. Desenvolveremos essa discussão mais adiante. Mas, tomando como referência essa extensa produção, a produção historiográfica sobre os sujeitos indígenas e seus protagonismos é escassa. Tiago Marques Aipobureu, o bororo Akirio Kejewu, foi diverso no sentido de servir a muitos intérpretes. As fontes secundárias incluem informações sobre esse sujeito e seu contexto nos textos dos salesianos, historiadores, antropólogos e outros documentos.

Foi preciso então retornar as fontes primárias e buscar descobrir o que os documentos poderiam indicar para além das interpretações. Cartas, registros civis, bibliografias menos conhecidas e outros escritos se encontram em vários espaços. Este processo de busca se desenvolveu ao longo da pesquisa. Quando não foi possível acessar Acervos fisicamente, o fiz de modo digital e os resultados gerados por essa busca possibilitam que a pesquisa se desenvolva em múltiplos caminhos.

³⁹ Montero (2012).

Considerando a relevância de Tiago para a construção do Museu Regional Dom Bosco e a Enciclopédia Bororo, empreendi uma busca no Acervo do Museu das Culturas Dom Bosco, que abriga as fichas catalográficas de que Tiago Marques Aipobureu foi informante. Além das fichas em que se identifica sua grafia, apenas duas cartas endereçadas aos salesianos no livro de “recados” do Museu, uma em português e outra em bororo, na inauguração do Museu Dom Bosco em 1952, no local onde se encontra hoje o Colégio Dom Bosco. Conforme os registros do Museu, as Cartas de Akirio foram destinadas ao Centro de Documentação da Missão Salesiana de Mato Grosso (MSMT) durante a reestruturação (iniciada em 2003). Esses documentos correspondem a uma etapa tardia da vida de Tiago, posterior a 1937, por isso, serão pouco explorados nesse relatório.

Busquei acesso aos documentos no Centro de Documentação da MSMT, que fica na sede inspetoria em Campo Grande/MS, e no Centro de Documentação da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) que possui uma série de documentos sobre os salesianos, suas obras e outras obras raras das primeiras décadas de presença da Congregação no Brasil. Naquela oportunidade, o acesso foi negado com a alegação de que não havia qualquer registro sobre ele e que o que se sabe ficou registrado na Enciclopédia.

O Centro Salesiano de Documentação e Pesquisa enviou para pesquisa as duplicatas dos Boletins Salesianos do ano de 1903 a 1969. Entre esses anos alguns exemplares estão ausentes porque não estavam disponíveis duplicatas para doação. No entanto, os fascículos a que tive acesso trazem dados relevantes sobre a periodicidade da publicação das informações em relação aos exemplares italianos, entre outros dados.

Outros espaços de documentação que guardam materiais de relevância são os acervos nas Missões de São José de Sangradouro e Sagrado Coração de Meruri. Lá tive acesso ao primeiro Livro de Batismo da Missão dos Tachos e ao Livro de Casamentos do mesmo período. De Sangradouro, obtive o Registro de Casamento de Akirio.

As visitas presenciais a diversos acervos, planejadas como parte fundamental da pesquisa, foram severamente prejudicadas pela pandemia do novo coronavírus. Esse contexto impactou de forma particularmente significativa os povos indígenas, que, por questões éticas e de bom senso, foram protegidos de contatos não essenciais. Embora a pandemia tenha apresentado um período de alívio no último ano da pesquisa, ainda assim dificultou o acesso a acervos e bancos de dados físicos. Consequentemente, alguns aspectos da pesquisa não puderam ser explorados de forma tão extensa quanto inicialmente previsto.

Ainda que os Centros de Documentação da MSMT e da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) não tenham disponibilizados acesso aos seus acervos, os salesianos, na pessoa do então inspetor Pe. Gildásio Mendes, viabilizaram meu acesso ao Archivio Salesiano Centrale (ACS) localizado na Università Pontificia Salesiana que abriga especialmente as cartas enviadas pelos salesianos para o Reitor Mor em Turim. A visita presencial realizada em junho de 2019 gerou um acervo de mais de três mil imagens⁴⁰ que compõem centenas de cartas enviadas pelos Missionários aos Reitores-Mor, muitas delas não publicada nos Boletins Salesianos.

As Cartas respondidas por Dom Rua, por exemplo, têm suas respostas documentadas no texto “La missione fra gli indigeni del Mato Grosso: Lettere di don Michele Rua (1892-1909)” de Antonio da Silva Ferreira na *Ricerche Storiche Salesiane*, uma revista semestral publicada em italiano que possui uma sessão de fontes comentadas. Essa publicação, especificamente, apresenta 263 cartas que estavam arquivadas no ACS e estão transcritas no volume. Não apenas ela, mas outros materiais desse periódico, contribuíram para compor mais claramente o cenário do período de fundação da Missão dos Tachos.

É importante dizer que o material no ACS está organizado segundo temas (p. ex. Mato Grosso) ou nomes (p. ex. Colbacchini) e isso não foi explicitado quando solicitei as pastas para consulta. Ao chegar ao acervo, tinha disponível uma pasta relativa a Missão Salesiana de Mato Grosso, incluindo Cuiabá, Corumbá e as Missões Indígenas. É preciso indicar que grande parte do material está em português, língua que não é dominada pelas responsáveis pelo acervo. Assim, os documentos são organizados conforme o que é possível apreender sem domínio do português. Depois de compreender o sistema, acessei o acervo do Pe. Antonio Colbacchini, que contém uma infinidade de rascunhos, manuscritos, mapas, e a pasta com as Cartas do período que vai até 1923 de vários salesianos e de várias origens no Brasil.

Apesar de a visita ao ACS ter sido frutífera, a expectativa de coletar informações específicas sobre a permanência de Tiago na Europa não foi plenamente atendida. Os critérios de catalogação não incluem informações diretas sobre ele ou sua presença nas casas salesianas europeias. No entanto, como as pistas relacionadas à sua passagem são pouco específicas, abrem-se oportunidades para o desenvolvimento de novas estratégias de busca que poderão enriquecer esta linha de pesquisa.

⁴⁰ São 3.374 arquivos, mas algumas imagens estão repetidas e outras correspondem a informações de caixas e fascículos.

Um acervo que foi extremamente profícuo em dados é o Bollettino Salesiano. Como mencionado, já dispunha de um acervo do periódico em português e, na tentativa de localizar os fascículos ausentes, localizei todo o acervo do Bollettino Salesiano (em italiano). Foi assim que pude observar que os números em português correspondiam a uma tradução do original em italiano com a diferença de alguns meses na publicação, pelo menos no período que corresponde ao recorte teórico da pesquisa. Desse modo, tomei como base o material em italiano, por estar mais completo⁴¹.

Outras duas bases tem sido bastante utilizadas na pesquisa, a Biblioteca Digital de Obras Raras⁴² da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) que contém um relevante acervo digitalizado, incluindo obras do Museu Nacional e da Filosofia e Ciência Humanas com livros de cronistas, viajantes, entre outros e a Hemeroteca da Biblioteca Nacional com o Acervo de Periódicos, incluindo a Publicação “Matto Grosso: Revista Mensal de Ciências, Letras, Artes e Variedades (MT) - 1904 a 1915”, também apresentada como “Revista Matto Grosso”, publicada pelos salesianos.

Análise Documental

A partir do acervo documental ao qual tive acesso, já organizado de acordo com suas características e origem, iniciei a análise individual dos documentos em busca de indícios que evidenciassem a presença de Akirio. Esse primeiro esforço, embora necessário, revelou mais sobre o contexto geral do que sobre o próprio sujeito. Um exemplo são os Boletins Salesianos, que apresentam uma narrativa cronológica e frequentemente em primeira pessoa sobre os eventos ocorridos na Missão e entre os salesianos nos primeiros anos de instalação. No entanto, esses registros não trazem informações detalhadas sobre o cotidiano nas missões, ou seja, aspectos mais específicos da convivência e das estratégias empregadas por aqueles inseridos nesse ambiente.

Se a estratégia de análise se orientava pela observação microscópica, a fim de viabilizar a observação de fatores que antes não haviam sido identificados, tais como o papel dos interlocutores e suas estratégias, a metodologia de revisão dos documentos não era profícuo, já que estava levando mais a questões globais do que micro analíticas.

⁴¹ Por questões de acessibilidade, na maioria das vezes que apresentei informações retiradas dessa fonte, optei por fazer a tradução e indiquei que eram de minha autoria. No original, estão apresentadas apenas em italiano.

⁴² Disponível em: <https://bdor.sibi.ufrj.br/>

A identificação dessa problemática forçou uma reorientação da metodologia de análise das fontes. Os “*Bollettino Salesiano*” (em italiano) passou a um importante fio condutor da pesquisa, porque são os documentos mais abrangentes e consistentes sobre a trajetória dos salesianos no Mato Grosso e, parafraseando Ginzburg, a partir deles passei a compor uma malha fina que deu conta do tecido social que Akirio estava inserido. Os eventos cotidianos narrados em outras pesquisas passaram a “dar luz” sobre a rotina empreendida por missionários e indígenas.

O volume de dados gerados por essa reorientação foi imenso. Nomes, datas, localidades, além de eventos e outras informações que antes passavam despercebidos foram reveladores de processos em que os sujeitos aparecem claramente como agentes de transformação do contexto. Ficaram cada vez mais evidentes suas relações e trânsitos, já que os atores tratados no texto se deslocam constantemente.

A partir desse método de abordagem das fontes, passei a gerar quadros cronológicos para as análises, compondo os acontecimentos anteriores e posteriores e abrangendo a análise dentro daquele recorte factual, consultando outros jornais, publicações dos salesianos, cartas e assim por diante.

A principal evidência de que esse caminho metodológico seria mais profícuo está na “Viagem da Banda” dos meninos bororo a Exposição Nacional em 1908. Esse evento foi profundamente marcante, mas está registrado brevemente no Boletim Salesiano de 1908⁴³. Por outro lado, os jornais do Mato Grosso, São Paulo e Rio de Janeiro documentaram a viagem, a “*Revista Matto Grosso*” dos Salesianos e outros jornais relacionaram os integrantes da Banda e as referências a essa viagem são recorrentes nas demais publicações salesianas posteriores. Só uma análise factual mais extensa, o que poderia ser chamado de “descrição densa”, perseguindo os sujeitos na documentação a partir de um recorte temporal claro dá conta de evidenciar o fervor em torno do fato que foi noticiado em diversas publicações impressas nacionais e internacionais.

As fotografias e mapas apresentados neste trabalho oferecem oportunidades para uma análise mais detalhada, que poderá ser desenvolvida em futuras etapas da pesquisa. Essas imagens, distribuídas ao longo dos capítulos, retratam tanto atividades informais do cotidiano da Missão quanto registros posados, utilizados para promover o sucesso do trabalho missionário ou ilustrar materiais diversos. Além disso, os mapas, provenientes de diferentes fontes, contribuem para auxiliar o leitor na compreensão dos locais mencionados. Os retratos de Tiago

⁴³ BSI (n. 08, 1908, p. 241).

foram reunidos a partir de várias publicações, muitas das quais não trazem registro da fonte original ou do autor. Essas imagens foram extraídas de livros, periódicos e da Enciclopédia Bororo. Em algumas delas, o próprio Akirio aparece, embora não seja identificado nas legendas. Essa lacuna documental ressalta a necessidade de aprofundar investigações sobre a produção, circulação e uso dessas imagens, ampliando sua interpretação no contexto da pesquisa.

CAPÍTULO I

SALESIANOS NO MATTO GROSSO E A CHEGADA AOS TACHOS

O que agora está planejado, um dia se tornará realidade. Esses selvagens no futuro serão tão dóceis que eles mesmos virão pela educação, religião, civilização e comércio. O que causa espanto em outros lugares, aqui será tão maravilhoso que superará o que agora causa espanto a todos os outros¹ (Dom Bosco).

Este capítulo busca revisar os eventos que culminam no encontro entre salesianos e indígenas bororo na Missão Tachos em 1902, quando Akirio passa a fazer parte da história do contato. Além de delinear o contexto no leste do Mato Grosso nos últimos anos do século XIX até o início do século XX, procuro demonstrar como se constroem e justificam as lógicas missionárias que terão substancial influência na formação de Tiago. Num movimento dialético, e sem seguir uma cronologia ordenada, busco, a partir dos eventos, conceitos e sujeitos, explicitar as motivações dos atores sociais que estarão no cenário que se desenrola nesses primeiros anos do contato².

Ao longo do texto, começo a desenvolver aspectos relacionados a cultura bororo que colaboram para compreender eventos que marcam a vida de Akirio, outros bororo e dos salesianos e pesquisadores que se envolvem no período que contemplo na pesquisa. Aqui, os sujeitos salesianos e não indígenas aparecem muitas vezes em primeiro plano na narrativa, enquanto os bororo são citados como um grupo homogêneo, mas, visitar esse período é importante para compreender as estratégias que tentarão ser impostas aos bororo na Missão dos

¹ “Cìò che adesso è in progetto, un giorno sarà realtà. Questi selvaggi in futuro saranno così docili da venire essi stessi per ricevere istruzione, religione, civiltà e commercio. Cìò che altrove desta meraviglia, qui sarà tale meraviglia da superare quanto ora reca stupore in tutti gli altri popoli” (tradução da autora). Trata-se da transcrição de um sonho da noite de 30 de agosto de 1883, que foi narrado por Dom Bosco em uma reunião do dia 4 de setembro de 1883, antes do Capítulo Geral dos Salesianos. O sonho foi transcrito por Dom Lemoyne, seu secretário particular, e foi revisado por Dom Bosco (CERIA, 1935, p. 138).

² Como já indicado, não pretendo aprofundar o histórico da relação entre índios e civilizados relativas aos séculos XVIII à XIX, mas é nesse período que se estabelecem os impactos no território que culminarão na configuração de ocupação encontrada pelos salesianos no final do século XIX. Assim, há alguns saltos temporais na narrativa. A Etno-história Bororo foi aprofundada pelo trabalho de Lizandra Zago (2005). Adalberto Vieira Ferreira Júnior também apresenta uma pesquisa bastante relevante para o tema, com o título “Política Indigenista e Agência Indígena na Província de Mato Grosso – Século XIX” (2017).

Tachos, especialmente nos primeiros anos de Tiago, além da relação dos salesianos com a elite mato-grossense, os trânsitos que esse acesso permite, e os projetos de expansão da congregação.

Os aspectos tradicionais da etnia bororo desvendam os sujeitos presentes no novo assentamento junto aos não indígenas e seus projetos. Proponho uma análise em que muitas das escolhas dos indígenas naquele contexto possam ser explicadas a partir da lógica da cultura e da identidade. A partir da pesquisa, foi possível identificar agenciamentos que definem, em grande parte, aspectos da identidade dos bororo junto a Missão salesiana, como as escolhas definem a “sobrevivência” do grupo e os subterfúgios utilizados para garantir a sua reprodução cultural.

Este capítulo opta por não se aprofundar nas discussões sobre a política indigenista durante a transição da monarquia para a república, nem no contexto político mais específico de Mato Grosso, pois esses temas, embora pertinentes, não se inserem diretamente no recorte temporal e temático da pesquisa, que está voltada para o encontro entre os salesianos e indígenas bororo na Missão Tachos em 1902. O enfoque da análise está centrado nos aspectos locais e as dinâmicas de poder e resistência no contexto imediato da Missão Tachos, especialmente no que diz respeito às estratégias missionárias e aos primeiros impactos na dinâmica cultural bororo. A figura de Akirio, embora central para o desenvolvimento do contato, ainda não emerge nas fontes documentais analisadas neste capítulo, que visa estabelecer as bases da pesquisa, definindo o cenário e as motivações dos atores sociais envolvidos.

KIEGERI BORORO

Akirio nasceu no final do século XIX, provavelmente no ano de 1898, na aldeia *Kiegeri Bororo*, que ficava no sopé do “morro” com mesma toponímia nativa, às margens do *Noidóri*³. *Kiegeri* quer dizer Morro das Araras, *kiege* é arara, *-ri* é morro, *bororo* é uma palavra com vários sinônimos relativos a “lugar”, nesse caso “aldeia”. A localização aproximada da antiga aldeia pode ser confirmada pela descrição biográfica de Akirio na Enciclopédia Bororo⁴ e pelos

³ *Noidóri* é um afluente do Rio das Mortes (*Pobo Kurireu*), que por sua vez desagua no Rio Araguaia, atualmente próximo a cidade de Nova Xavantina no Mato Grosso. *Pobo* é “rio” e *Kurireu* é “grande”, logo, “grande rio”. O Rio Araguaia, por sua vez, é conhecido como Oraribo Kurireu, sendo “orari” uma designação para o peixe pintado (ALBISSETTI e VENTURELLI, *op cit*, p. 721, 871-876).

⁴ Albisetti e Venturelli (1962, p. 0.14 e 820).

mapas apresentados adiante⁵. Mais especificamente, a localidade indicada eventualmente aparece como “Salto-da-Fumaça”, mas atualmente é conhecida como Cachoeira da Fumaça, no rio das Mortes, município Novo São Joaquim, no Mato Grosso.

A aldeia tradicional bororo, *Baá*⁶, é constituída por um conjunto de casas dispostas em círculo, com a “casa central” que é construída com orientação norte/sul. A divisão da aldeia é uma linha imaginária de leste a oeste, que corta a casa central, formando as duas metades. No modelo ideal, que é buscado nas áreas de assentamento permanente dos *boe*, a oeste, fora do círculo de casas fica um terreno circular chamado *aijemuga*, aproximadamente 500 metros da entrada da aldeia, que se liga ao pátio em frente à casa dos homens chamado *bororo*. É este caminho que é chamado *aijerea*, termo traduzido por “caminho das almas”, sendo *rea*=caminho⁷.

O *aije* é um “ser” aquático que durante o funeral é manifestado pelos zunidores, que carregam esse nome, mas que não são substitutos dele, ver o objeto não significa ver o espírito. Em outras palavras, o objeto não possui carga sobrenatural, mas os zunidos manifestados por ele quando entram na aldeia “são” a presença do(s) espírito(s) terrífico(s), o(s) *aije*. Esse momento do ritual funerário não pode ser acompanhado por mulheres e crianças, que se escondem e se resguardam dentro de casa, sob pena de morte provocada pelo espírito⁸.

De fato, mulheres e crianças sabem o que é o *aije* e o objeto que o representa. Se deliberadamente optam por “ver” o *aije* podem ser vítimas de feitiço encomendado ao *bari*⁹, xamã das almas. Além disso, há uma origem mítica para ele, que explica as lógicas da sua interdição e sua representação é um felídeo (*ai*), prefixo que é agregado a outras palavras, como *aipobureu*¹⁰. Como esse ritual não acontece senão de tempos em tempos em uma determinada

⁵ Barros e Bordignon (2003, p. 32)

⁶ A tradução das palavras do bororo para o português apresentada do texto nem sempre é literal, já que os significados atribuídos pela etnia a determinados termos são múltiplos e de relevante importância no modo de ser. Utilizo os volumes da Enciclopédia Bororo (ALBISSETTI e VENTURELLI, 1962 e 1969) como principal referência para as traduções do bororo para o português, até porque o texto costuma reunir uma discussão sobre compreensões errôneas em outras bibliografias produzidas até então. Quando a análise exige uma discussão mais extensa, dialogo com etnografias que, em sua maioria, também tomam esse material como referência inicial para esses termos. *Bá*, por exemplo, além de designar lugar, é uma folha de palmeira e o estojo peniano, indumentária utilizada cotidianamente pelo homem iniciado.

⁷ Albisetti e Venturelli (1962, p. 17-26)

⁸ A dualidade sexual do *aije* é aprofundada por Novaes (1994)

⁹ Falarei do *bari* adiante.

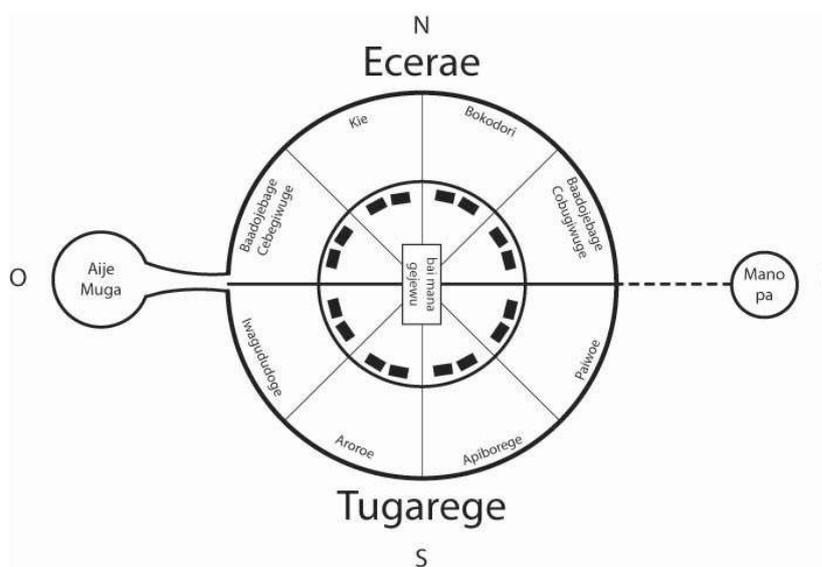
¹⁰ Outra dimensão pode ser percebida no Museu das Culturas Dom Bosco, onde há uma vitrine, cavada no chão que abriga vários *aije*, que também estão reproduzidos na Enciclopédia Bororo. Na ocasião de uma visita dos bororo, essa vitrine é coberta, em atendimento ao princípio de interdição às mulheres e

localidade, há um intervalo de idade que alguns jovens já “podem ver” o *aije* e outros não¹¹ e a decisão pela sua iniciação cabe aos seus parentes pela linha materna. Esse momento do ritual é realizado no mencionado *aijemuga*. O *Aijerea* é a passagem pela qual aqueles atuam como representantes dos espíritos entram na aldeia no rito funerário¹².

É durante o funeral que os rapazes passam pelo ritual de passagem da infância e que lhes é permitido conhecer o *aije*. É também quando recebem o *bá* (aqui, estojo peniano)¹³. Essa cerimônia, que também é um rito de nomeação acontece no ápice do funeral, no seu encerramento, que se desenrolam em três dias de evento, chamado *Iparedo ó badodu*.

O *Mano pá*, por sua vez, é o “lugar” (*pá*) onde se preparam os cilindros de caetés para a realização das corridas de *mano* (caeté), nesse caso, com grande predominância das mulheres.

Figura 1 – Aldeia Bororo e suas Divisões¹⁴



Fonte: Elaboração da Autora (CALARGE, 2014)

crianças. Esse caráter místico é levado tão a sério, que há relatos de materiais veiculados na TV aberta expondo o *aije* e causando imensa comoção entre mulheres e crianças que foram surpreendidas pelas imagens.

¹¹ Em 2017, enquanto atuava mediando a visita de um grupo bororo de Tadarimana ao Museu das Culturas Dom Bosco, avisei sobre a exposição a um professor que, encerrando a visita, perguntou individualmente aos garotos: “Já viu o *aije*?”, recebendo resposta afirmativa, o professor informava sobre a vitrine.

¹² Viertler (1976, p. 22).

¹³ Albisetti e Venturelli (1962, p. 629).

¹⁴ “Na metade dos *Tugarege*, por causas ignoradas, o clã dos *Iwagududoge* interpelou-se com no clã dos *Aroroe* o qual ficou parte ao leste, com os membros do clã *Aroroe Cobugiwuge* e do sub-clã dos *Aroroe Boe E-iadadawuge*, e parte a oeste, com os membros do sub-clã dos *Aroroe Cebegiwuge*. Esse clã, porém, embora materialmente dividido, não forma dois clãs distintos, mas conserva sua integridade” (ALBISETTI e VENTURELLI, 1962, p. 438). Isso justifica a representação gráfica diferente da EB aqui apresentada.

As metades são exogâmicas, com regras prescritivas, e após o “casamento”, a residência é normalmente uxorilocal, ou seja, o homem atravessa a linha imaginária que separa as duas metades e vai morar na casa do clã da esposa¹⁵. Ainda que a descendência seja transmitida apenas pela linha materna, a solidariedade entre os clãs é baseada em atividades masculinas e depende essencialmente delas. Então, é possível afirmar que se trata de uma sociedade matrilinear, mas patriarcal. Veremos que o grupo que chega a Missão dos Tachos, normalmente apenas os homens foram mencionados nos relatos salesianos. Sendo eles pertencentes a metade Tugaregue, a maioria das mulheres é Ecerae, bem como seus filhos, evidenciando a “divisão” da aldeia¹⁶.

Os clãs se distinguem pela posição que ocupam na hierarquia social, por emblemas, privilégios, tabus relativos à técnica, ao estilo dos objetos manufaturados e, finalmente, por cerimônias, cantos e nomes próprios que são atribuídos a cada um¹⁷. Mesmo havendo diferença de direitos ou obrigações entre os clãs, alguns são considerados mais pobres e outros mais ricos e a riqueza de um clã diz respeito ao capital de mitos, tradições, danças, funções sociais e religiosas¹⁸. Os *Bokodori*, clã de Akirio, são considerados um dos mais ricos, junto com os *Aroroe*.

Apesar da disposição das moradias tradicionais, em formato circular, não estar presente em áreas de assentamento iniciadas pelos salesianos, ela é o modelo ideal para a representação da sociedade bororo e seu universo. A organização espacial da ocupação bororo é uma estrutura aberta, que comporta a variação da população e a eventual desagregação do grupo por vários meses.

A posição invariável das casas dos clãs exprime as relações de parentesco e as opções matrimoniais; evidencia a dialética entre espaço feminino - a casa clânica - e o espaço masculino - a cabana central; favorece a imediata inserção dos Bororo visitantes, provenientes de outras aldeias. O nome que cada Bororo

¹⁵ Há exceções, conforme relatou Novaes (1983, p. 56-59), indicadas como “residência inversa”, nos casos de conflito entre o marido e o sogro, quando eventualmente a esposa não nasceu na aldeia onde vive com o esposo, ou ainda, quando o membro do grupo morre e exige a reestruturação do grupo local.

¹⁶ Viertler (1976, p. 22) e Vangelista (1996, p. 175).

¹⁷ Esses temas são objeto de profundas análises antropológicas, que acabam desveladas progressivamente ao longo do contato do pesquisador com o grupo e pelo aprofundamento do estudo etnográfico.

¹⁸ Albisetti e venturelli (1962, p. 437)

recebe ao nascimento, específico do clã da mãe, dá, enfim, a cada indivíduo uma colocação espacial precisa¹⁹.

A etnia Bororo pertence ao grupo linguístico Macro-Jê, assim como os Umutina, mas não há um consenso entre os pesquisadores sobre essa classificação. Em alguns casos os Otuke são incluídos nesta família em conjunto com os outros dois, Bororo e Umutina, ou até mesmo considerados uma das metades exogâmicas da etnia. Recentemente, em uma pesquisa de história comparativa, sugeriu-se que outros idiomas foram incorporados a árvore linguística da família bororo, sendo ela composta por: Boróro, Umutina, Otúke, Kovareka, e Kuruminaka²⁰. Essa “proximidade” pode evidenciar articulações entre esses grupos no passado, e, de modo mais abrangente, características culturais comuns.

Os pesquisadores salesianos sugerem na Enciclopédia Bororo que o povo bororo seria originário do curso superior do Rio Negro e Orenoco, que descendo os rios Negro, Amazonas, Madeira, Mamoré e Guaporé chegaram ao seu habitat tradicional. Entre as ocupações tradicionais registradas, Kiegeri Bororo ficava à direita do *Pobo Kurireu* e mais ao norte em relação às demais, relativamente isolada²¹. Na época em que chegaram os missionários, o território tradicional do povo bororo já sofria, de forma cada vez mais acentuada, com a ocupação de colonizadores.

Para demonstrar a abrangência dessa ocupação, basta observar alguns lugares com toponímia bororo: Coxim²², Cuiabá²³ e Mato Grosso²⁴. A Enciclopédia Bororo sugere que o nome da cidade de Coxim, no Mato Grosso do Sul vem na palavra *kočo í* que significa cajueiro. A cidade fica às margens do rio Taquari, área de ocupação dos bororo no passado. Taquari em

¹⁹ Vangelista (1996, p. 170-171).

²⁰ Camargos (2013).

²¹ Utilizo como referência, aqui e em outros momentos, o Estudo histórico-antropológico da Terra Indígena (TI) de Jarudori. O material é parte do processo de reintegração de posse da TI mencionada em favor dos bororo. Além de constar no produto final muitas réplicas documentais, tive acesso a transcrição das entrevistas e várias de documentos por parte do Pe. Mário Bordignon, um dos autores, incluindo o arquivo original com os mapas. Para acessar os mesmos documentos, seria inevitável a peregrinação por centros de documentação, o que inviabilizaria a pesquisa no contexto atual. Especificamente para indicar a localização da Aldeia *Kiegeri Bororo*, utilizei o trecho com a plotagem de 85 aldeias antigas e atuais, identificadas a partir de fontes escritas e orais, e apresentadas no documento em quatro mapas, já mencionados, e a listagem de aldeias presente na Enciclopédia (ALBISSETTI e VENTURELLI, 1962, p. 516).

²² Albisetti E Venturelli (*op cit*, p. 699)

²³ Novaes (1998, p. 243)

²⁴ Albisetti E Venturelli (*op cit*, p. 871)

Desde o início do século XVII, os indígenas que viviam no interior do Brasil eram desafiados a resistir a ocupações em seus territórios tradicionais no Centro-Oeste brasileiro. Apesar de não ser possível identificar o primeiro encontro dos Bororo com os não indígenas, há registros de membros da etnia em São Paulo que serviram como guias para a expedição de Bartolomeu Bueno da Silva, o Anhanguera, no final do século XVII. O marco histórico recorrente entre as fontes é 1718²⁵ com a expedição de Antonio Pires Campos, quando haviam sido descobertas as primeiras minas de ouro no rio Coxipó, afluente do Cuiabá, centro do território tradicional. No ano seguinte, o grupo de Paschoal Moreira Cabral chegou a mesma região, onde uma aldeia bororo, em dimensões equivalentes à cidade de São Paulo na época, havia sido destruída na expedição anterior. Ao subir o rio Coxipó-Mirim, Cabral encontra com os indígenas em resistência²⁶.

O povo bororo era tenaz na defesa de seus territórios tradicionais e oferecia resistência violenta aos invasores, o que atrasou a ocupação mais extensiva da região em várias décadas, somada a dificuldade de acesso. A recíproca daqueles que chegavam para explorar a região era, em grande parte, desproporcional, no sentido de que aldeias eram violentamente destruídas, seja para captura de presos, seja pela doença ou o alcoolismo. A região da capitania era um “vazio” civilizatório e assim se manteve até o fim do século XIX.

Esse “vazio” é preciso ser tomado de modo crítico, já que era preenchido pela ocupação tradicional indígena, os núcleos colonizados em si eram desarticulados. Os diversos grupos eram classificados entre os “indolentes”, “preguiçosos”, “pacíficos”, “violentos” e outros. Os espaços que não eram mais reduto dos indígenas acolhiam os “invasores da terra”. Os povos tradicionais, que resistem ainda hoje no Mato Grosso, eram os habitantes do vazio da colonização²⁷.

²⁵ Apenas a título de observação, o texto de Enawurú (1986, p. 7) menciona o ano de 1716 como a data da Bandeira de Antonio Pires de Campos. Todos os demais textos consultados, indicam o ano de 1718 que registro aqui.

²⁶ Entre bibliografias mais recentes que fazem menção a esse evento, temos Francisco de Assis Carvalho Franco, *Bandeiras e bandeirantes de São Paulo*. Brasileira, 1940; *Viagem ao Araguaya*, do General Couto de Magalhães, Brasileira. 1938 e *A Duras penas: um histórico das relações entre índios Bororo e “civilizados” no Mato Grosso*, de Renate Brigitte Viertler, 1990, além da já mencionada Os Bororo na história do Centro-oeste Brasileiro, de Mario Bordignon Enawurú, 1986. Importante mencionar que há vários nomes que designaram os Bororo nas bibliografias mais antigas: Coxiponé, Araripoconé, Araés, Cuiabá, Coroados, Porrudos, Bororo Aravirá, Bororo Ocidentais e Orientais. Foi o Barão de Melgaço, Augusto Leverger, em 1851 que apontou que os vários nomes designavam a mesma população indígena.

²⁷ Galetti (2012)

A mineração, que já mostrava sinais de esgotamento em 1732, não oferecia condições socioeconômicas favoráveis para ocupação ou a chegada de mais indivíduos, ainda que representasse um percentual significativo na balança comercial. Os problemas de abastecimento também comprometiam o comércio e a produção era principalmente para o consumo local. Nesse contexto, há recorrentes registros da interação entre indígenas, colonizadores e negros no trabalho, ainda que em vários deles os povos nativos sejam uma “questão a ser enfrentada”²⁸.

A mobilidade foi um fator determinante para a colonização e para o relativo atraso das ações do Estado em relação aos indígenas. Para chegar ao Mato Grosso, saindo do litoral, era preciso descer o rio Tietê em canoas, entrar no Rio Paraná até a foz do rio Pardo e nele subiam até Camapuã. Quase na cabeceira do rio Pardo, transferiam a carga e os barcos em carros de bois por terra até o rio Coxim de onde, pelo rio Taquari, entravam no rio Paraguai, até encontrar o rio Vermelho, que subiam até o rio Cuiabá para chegar na Vila Real Bom Jesus do Cuiabá (atual cidade de Cuiabá). Se obtivessem sucesso, a viagem durava de quatro a seis meses, dependendo da quantidade das chuvas, num percurso de 531 léguas²⁹ por água e 23 por terra, com 113 cachoeiras, sobre o território dos indígenas Caiapó, Guaicuru, Paiaguá, “inimigos dos bandeirantes”, e finalmente Bororo³⁰.

A viagem apresentava uma série de obstáculos geográficos e os indígenas não eram etapas mais simples para os invasores. A espacialidade é um elemento marcante na reprodução do modo de vida tradicional indígena, estando presente nos cantos, mitos e nos eventos ordinários. Os bororo e demais indígenas que ocupavam a região por onde passavam as monções dominavam muito bem suas terras e naquela época, quando se sentiram ameaçados, promoveram muitas emboscadas com essa vantagem³¹.

No século XVIII os limites territoriais entre Portugal e Espanha não estavam resolvidos, a nível local as disputas se davam no cotidiano, seja entre súditos das duas coroas, entre missionários ou entre os indígenas. Além disso, qualquer política de contato exigia saber que alguns grupos indígenas eram mais amigáveis aos que ocupavam a região e outros não. O governo português chegou a aconselhar que se evitasse a investida violenta contra os indígenas, já que eles também eram súditos. Mas, os não indígenas se sentiam acuados e ameaçados quando tentavam transitar pela região. De fato, muitas decisões administrativas no período

²⁸ Barros (1987)

²⁹ Uma légua equivale a 4,828km.

³⁰ Enawurú (1986, p. 5)

³¹ Holanda (2014)

colonial que pretendiam oferecer soluções para a questão do enfrentamento demoravam muito tempo para chegar, muitas vezes acabavam em resultados contraditórios e até mesmo tardios³².

Para evitar as hostilidades pelo trajeto que saía de São Paulo pelo Rio Tietê, “a junta de Cuiabá” resolveu abrir uma estrada para Goiás, de onde já havia outra rota para São Paulo, desviando o caminho da região mais conflituosa. Os Bororo serviram como guias e a estrada foi inaugurada em 1737³³. A passagem possuía praticamente o mesmo traçado da atual BR-070, exceto pelo caminho que passa por onde é atualmente Barra do Garças. Originalmente, ligava Goiás Velho³⁴ a Cuiabá, atravessando o Rio Araguaia perto de onde hoje é Araguaiana, que fica mais ao norte, na mesma latitude da região de *Kiegeri Bororo* (região da Cachoeira da Fumaça) e que estava isolada dos movimentos no *Pogubo Cereu*³⁵.

A Estrada Velha para Goiás, que deveria ser um caminho alternativo ao enfrentamento, chegou a ser abandonada pela dificuldade de se transitar em segurança. Ao longo das décadas que se seguiram, foram muitas as expedições de retaliação enviadas contra os indígenas para o leste de Cuiabá, sem sucesso. Da Bahia e Pernambuco, chegava uma frente de expansão mais lenta pelo Rio São Francisco e que fazia conexão com o Pará. Progressivamente, os bororo eram cercados em seus territórios tradicionais e precisavam encontrar estratégias para sua permanência (e sobrevivência na região).

Com a ocupação de Cuiabá, e conseqüentemente a ocupação do território tradicional, a etnia foi “dividida”. Entre os pesquisadores, é um consenso designar o impacto dessa separação como: Bororo Ocidentais (considerados extintos) e os Bororo Orientais (conhecidos na atualidade).

Até 1843 os Bororo Ocidentais já haviam sido “controlados” ou “extintos”³⁶ pelos colonizadores da região cuiabana e a oeste. Contribuíram para isso as intensas guerras nas quais os indígenas eram usados como combatentes (mesmo com outros grupos étnicos de quem eram rivais); a definição das fronteiras com a Espanha em 1777, considerando que os indígenas que transpunham o Rio Paraguai não eram mais “contados”; a violência dos não indígenas que

³² Herzog (2018).

³³ Enawuréu (1986, p. 9).

³⁴ Também chamada Cidade de Goiás, que foi a capital do Estado de Goiás até a década de 1930.

³⁵ Toponímia bororo para o Rio São Lourenço.

³⁶ A categoria “extinção” deve ser relativizada, sobretudo se levarmos em conta que os Bororo Ocidentais, da região de Cáceres e fronteira com a Bolívia sofreram muitas tentativas de extermínio, mas fontes orais expressam que alguns grupos ainda sobrevivem do lado boliviano, na região de San Matias.

vinham “colonizar” a região e os surtos de desenvolvimento, hora originados pelo garimpo, hora pela agricultura, promovendo uma instabilidade demográfica na região, o que trazia, entre outras consequências, violência e doenças de toda sorte³⁷.

Na província, o clima com o Paraguai foi tenso até desencadear a Guerra da Tríplice Aliança, que durou entre 1864 e 1870. Isso impedia o trânsito fluvial pelo país vizinho. Mas, a demanda por novas áreas de cultivo era crescente e se do lado oeste da região havia a limitação de transporte, a região que passa a ser buscada pelos colonizadores é o Leste, que ainda não havia sido explorada densamente, pela, já mencionada, situação de violência, e onde estavam os Bororo em grande número, hostis e resistentes aos projetos de aldeamento do Governo.

Rosa Bororo, Cibáe Modojobádo³⁸, é tomada como uma personagem ícone porque “inaugura” uma nova estratégia de controle dos indígenas, a partir da década de 1880. Ela foi aprisionada com outros bororo em uma das expedições de pacificação. Não há consenso entre os documentos sobre o número de indígenas tomados como reféns nesse episódio, mas, Rosa foi “adotada” pela família de Thomaz Antonio de Miranda para ser civilizada. O que é mais evidente é o consenso de que ela tinha ao menos uma filha quando foi capturada, mas o nome da menina nunca é mencionado. Depois é citado um menino de nome José, cuja idade que não é possível precisar, se ele nasceu posteriormente a captura, bem como se é filho dela com outro bororo ou o mesmo pai da menina.

Nas muitas ‘caçadas’ que se fazia aos Bororo, trazia-se algumas índias prisioneiras, que moravam em Cuiabá (...) Em uma delas foi aprisionada Rosa Bororo Cibae Modojobado que juntamente com uma filha, foi entregue aos cuidados da esposa do Major Antonio Tomás de Miranda Rodrigues”. (...) “Em 1886, visando seguir as instruções do Presidente, Duarte fêz-se acompanhar das índias já civilizadas desde 1881, entre as quais Rosa Bororo, *cujos filhos* ficavam como reféns na capital³⁹.

Quando batizada recebeu como padrinhos autoridades provinciais e da Diretoria Geral dos Índios. Depois de cinco anos entre os não indígenas, Cibae Modojobádo foi usada para “persuadir” outros grupos bororo da região do Rio São Lourenço. Seu filho teria ficado em

³⁷ Viertler (1990, p. 40-44)

³⁸ Na EB II (ALBISETTI e VENTURELLI, 1969, p. 1205), o nome de aparece grafado como “Cibae Modojoba”. A antroponímia, ou onomástica antropológica, indica que ela pertenceu ao clã dos Bokodori Ecerae.

³⁹ Viertler (1990, p. 60-61)

Cuiabá, supostamente em condição de cárcere, e sua filha morreu na expedição que “pacificou” as aldeias que no futuro se instalariam nas Colônias Militares Teresa Cristina e Isabel⁴⁰.

Rosa, que morreu em 1912, teria dito ao filho que nunca confiasse em brancos, “eles só agradam quando precisam”. Na expressão fica evidente a marcação da diferença entre a autoimagem de Cibáe Modojobádo sobre sua própria identidade e quem são os “outros”. O que parece ser um “sintoma superficial” permite identificar algo mais profundo⁴¹ que se evidencia também em falas de outros bororo, incluindo o sujeito central dessa pesquisa, Akirio. Diferente do que gostariam os cronistas e “padrinhos” de Rosa, a identidade bororo não se perdeu, como não se perderam entre os indígenas que foram tomados como “civilizados”.

Há diversas críticas ao entendimento de Rosa como uma pessoa fundamental na “pacificação” dos Bororo. No imaginário mato-grossense, e mesmo nos documentos históricos, ela aparece tanto como pacificadora como traidora. Em certo momento é representada fazendo a interlocução com seus pares e lhes garantindo a segurança no contato com os militares, em outros incitando o conflito e causando a contrariedade dos não indígenas⁴². Ela, assim como todos os sujeitos contemplados por essa pesquisa, evidencia comportamentos que poderei chamar “contraditórios”, dos quais não podemos nos esquivar.

Em 1888, quando se iniciaram os projetos de construção das linhas telegráficas na região Centro-Oeste, o Major Antonio Ernesto Gomes Carneiro, que dá nome ao município de Gomes Carneiro atualmente, foi nomeado chefe da Comissão de construção, tendo como ajudante o então tenente Cândido Mariano da Silva Rondon. Apesar da situação crítica, as Colônias Militares que abrigavam os bororo ainda eram tímidas em vista do espaço territorial leste-mato-grossense e, em muitos casos, a guerra entre os indígenas e os não indígenas se mantinha. Rondon conta que em seus contatos com os Bororo oferecia-lhes milho e carne e conseguia com isso colaboração para suas decisões e práticas.

⁴⁰ Os nomes das Colônias “Teresa Cristina” e “Isabel” aparece grafados em dois formatos, com “s” ou com “z”. Tereza também aparece com “h”, Thereza. Como o título foi atribuído em homenagem a imperatriz brasileira e a sua filha. Optei por utilizar, sempre que possível, a grafia com a letra “s” para facilitar eventuais buscas.

⁴¹ Ginzburg (1989b), ao analisar os casos de Freud, Morelli e Conan Doyle em “Sinais: Raízes de um paradigma indiciário”, propõe o modelo semiótico como recurso de análise, mas usa a analogia da medicina para explicá-lo. “Sintoma superficial” é tomado aqui como um indício.

⁴² Como não é o objetivo do trabalho e não pudemos acessar os documentos que solucionariam os conflitos, indicamos como referência o trabalho de Marli Auxiliadora de Almeida (2003). O registro da morte de Rosa está na publicação *Datas mato-grossenses* (MENDONÇA, 1919)

O methodo invariavel, sempre coroado do melhor exito, consistia em não responder pela violencia aos seus ataques, mas ao contrario, no proprio local e no mesmo momento em que se produziam as aggressões dos índios, armados ingenuamente de arco e flechas (cujo alcance util e seguro não attinge 30 metros) o General Rondon determinava, ou elle proprio o fazia, a collocação de numerosos brindes, especialmente machados de aço, facões, facas e missangas (contas de vidro e outras), objectos dos mais preciosos para os selvicolas.

Esta humanitaria atitute, terminava invariavelmente por transformar em amigas as tribus selvicolas mais guerreiras, que acabavam por visitar em grupo os acampamentos da Commissão Telegraphica, cessando as hostilidades⁴³.

Quando as doenças e deserções atingiram os integrantes das expedições que construía a linha que ligava Coxim a Cuiabá, soldados não indígenas, Rondon recorreu aos Bororo para a mão de obra. O “método” de Rondon incluía garantir alimento regular para todos os colaboradores efetivos. Ele fazia os arranjos com os “chefes” e esses designariam o grupo de trabalhadores⁴⁴.

O modelo era eficiente não apenas para os projetos de Rondon porque diminuía os conflitos entre as “obrigações dos afazeres” em relação aos “hábitos” dos indígenas. Submissos a liderança, eles recebiam folga a cada dia trabalhado e deixavam de fazer as correrias que provocavam as respostas violentas dos não indígenas que ocupavam a região. O revezamento fazia com que houvesse menos pessoas para alimentar e os indígenas ainda podiam fazer suas pescas e caçadas de rotina⁴⁵.

O Chefe Cadete, Ekóe Ceréu, é um ícone da relação de Rondon com os Bororo. A “amizade” garantiu a ajuda necessária de mão de obra da linha telegráfica na região do Rio das Garças. Em 1901 se apresentavam diariamente turmas de cem a cento e cinquenta indígenas, para colaborar na construção⁴⁶. Na bibliografia, Ekóe Ceréu aparece com um chefe respeitado, nas diversas aldeias da região do Rio Vermelho, na Bacia do Rio São Lourenço. Morreu de varíola com aproximadamente 65 anos (Saake indica 70 anos⁴⁷), em 1952/1953 e houve grande

⁴³ Magalhães (1938, p. 384).

⁴⁴ Magalhães (*op cit*, p. 367)

⁴⁵ Almeida, M. A. (2011).

⁴⁶ “Os Borôros prestaram seu concurso para a construção das linhas telegraphicas do Sul do Estado. Durante longo período, no qual a dificuldade de recursos pecuniarios e de pessoal para o contingente militar, ameaçava a suspensão dos trabalhos, o General Rondon obteve turmas diarias de 100 a 150 Borôros para os serviços mais penosos através de pantanaes” (Magalhães, 1938, p. 324). Segundo Viertler (1990, p. 70), esse fluxo de trabalhadores vinha de diversas lideranças na região, e abarcava homens mulheres e crianças.

⁴⁷ Saake (1953, p. 43)

comoção entre os bororo que estiveram presentes em grande número ao seu funeral, além do Padre Saake⁴⁸ e do Marechal Rondon.

Mas, não há consenso sobre sua “reputação” na bibliografia. Os salesianos o adjetivam como “astuto chefe”, que era ativo, esperto e mantinha várias mulheres⁴⁹. Lévi-Strauss⁵⁰, teria se encontrado com ele em Kejari, que se apresentou com o nome “Tusawa” (não encontrei esse nome em outra referência ou mesmo seu significado). Apresentado como representante da chefia bororo, relata que os demais indígenas comentavam sua preguiça e mandonismo, fazendo comentários “inofensivos”, ao mesmo tempo tinha comportamentos que representam a amplitude de poder de que gozava ou estava convencido de ter.

Em uma nota de rodapé, Montero⁵¹ cita que a Enciclopédia Bororo descreveria Cadete como um “fanfarrão” que se aproveitava da condição de xamã e que não era “chefe geral” dos bororo. Na EB, não considerei que tenha sido descrito desse modo, há referência a um pedido de ajuda ao Padre Albisetti, mas essas abordagens são bastante cotidianas em relação a outros sujeitos, é um costume comum entre os bororo requerer suporte, faz parte das práticas de reciprocidade. As referências revelam a “grandiosidade” do seu poder político e nas celebrações funerárias, mas não há referências a uma liderança que abrangeria todos os bororo.

Comparando as etnografias, não há nenhuma afirmação de que o “Chefe Cadete” era um “bari”. No entanto, as evidências indicam ser o caso. Conforme a Enciclopédia Bororo, “O bári, como tal, não leva nenhum sinal externo, distintivo de seu cargo, seja na vida cotidiana, seja no exercício de suas funções (...) Assim, se o bári manda alguma coisa aos seus súditos, age como chefe e não como xamã”⁵², ainda que a ele seja reservado o papel de interlocução com os *bope*, os espíritos da natureza.

O *bari* é, na cultura bororo, um baluarte. A esse sujeito são reservados alimentos, privilégios de decisão, além de ser ele que faz a indicação de locais de caça e a consulta sobre assuntos coletivos, o que aparece nos registros pesquisados. A comunidade busca sua ajuda quando é necessária a coesão social, quando há enfermidades graves e não se realizam rituais

⁴⁸ O Padre Guilherme Saake era um etnólogo que nasceu em 1910 em Ahden (Alemanha), tendo ministrado Etnologia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-CP) na década de 1950, passou mais de dez anos no Brasil e fez diversas incursões de pesquisa entre os bororo e outros povos, com foco na temática da aculturação.

⁴⁹ Albisetti e Venturelli (1969, p. 1209)

⁵⁰ Lévi-Strauss (1936, p. 26)

⁵¹ Montero (2012, p. 124)

⁵² Albisetti e Venturelli (1962, p. 240)

sem sua liderança. “Os índios acreditam que o cadete sabe tudo: é médico benzedor, advinha, tirador de sorte; quando dorme o seu espírito pode abandonar o corpo, transformar-se em animal e atrair os bichos do mato, para serem mortos pelos caçadores”⁵³.

Ekôe Ceréu não estava sozinho na “parceria” com Rondon, outros dois chefes auxiliavam no fornecimento de trabalhadores a construção da linha telegráfica⁵⁴. A relação durou aproximadamente três meses, até que uma epidemia de sarampo se alastrou entre os indígenas quando estavam em Coxim, causando grande número de mortos. Os grupos se retiraram para as celebrações fúnebres na aldeia Kejari⁵⁵.

Essa estratégia de atração e relação de boa vizinhança entre os bororo e Rondon foi fundamental para o andamento dos projetos da linha telegráfica. Primeiro porque os nativos não faziam mais investidas contra os não indígenas, depois, porque os próprios indígenas passaram a se perceber “em segurança”, visto que Rondon os “protegia”. As colônias salesianas implantadas articularam parte do método de “pacificação” de Rondon a outras estratégias, produzindo novas relações na região. O “caminho” do telégrafo era uma infraestrutura fundamental para atrair colonizadores, evidência disso foi a própria fundação da Missão dos Tachos pelos Salesianos, cuja escolha se orientou pela linha telegráfica⁵⁶.

O final do século XIX e início do século XX é caracterizado por transformações em vários níveis no Mato Grosso. O território dos bororo estava reduzido ao Rio das Garças a leste, Rio Cuiabá a oeste, Rio das Mortes (*Pobo Kurireu*) ao norte e baixo São Lourenço e Rio Itiquira ao sul. A implantação das linhas telegráficas, as frentes agropecuaristas oriundas de Goiás e Minas Gerais, as frentes extrativistas de diamantes, originárias do nordeste e as crises nas Colônias Agrícolas Militares exigiam novas estratégias de ocupação por parte dos bororo pela sua sobrevivência. Em outras palavras, a intensidade da colonização era irreversível e os bororo enfrentavam a impossibilidade de sobrevivência autônoma de muitas aldeias. O modelo que se torna hegemônico na República é o da “pacificação”, representado pela atuação do Marechal Rondon.

⁵³ Saake (1953, p. 47)

⁵⁴ Adiante tratarei da diversidade de lideranças no território bororo e sua autonomia decisória.

⁵⁵ Viertler (1976, p. 71).

⁵⁶ Viertler (1990).

OMNIA VIDERE, MULTA SIMULARE, PAUCA CORRIGERE⁵⁷

O recém sagrado bispo e novo inspetor⁵⁸ do Uruguai e do Brasil, Luís Francisco Pedro Lasagna, desembarcou em Cuiabá na manhã do dia 18 de junho de 1894 com um grupo de salesianos que permaneceria nas novas instalações: Antonio Malan, Arturo Castels, Giuseppe Solari, Agostinho Colli e Jean-Baptiste Ruffier. Com eles também estava o padre Giovanni Bálzola, que não permaneceria em Cuiabá. Ele era então secretário de D. Lasagna e responsável pelo registro dos eventos e decisões da viagem. O grupo trazia consigo um projeto central na expansão salesiana na América: a possibilidade de se estabelecer entre os indígenas da região.

O bispo de Cuiabá, Dom Carlos D'Amour, insistia pelo menos desde 1878 pela presença dos salesianos na cidade. Os três arsenais e as várias casas comerciais formavam o corpo da elite mato-grossense. A população cuiabana, com aproximadamente 16 mil pessoas era atendida por onze sacerdotes, dos quais apenas três ficavam na capital. Eram padres lazaristas, que aguardavam a chegada dos salesianos para retirar-se definitivamente⁵⁹.

No dia da chegada, os salesianos foram encarregados da paróquia da Igreja Matriz da Freguesia de São Gonçalo de Pedro Segundo. Seis dias depois, no dia 24 de junho, após uma missa, os salesianos implantaram os trabalhos do “Oratório Festivo”, reuniões de interação dos missionários com os jovens. Normalmente as atividades eram realizadas em locais abertos, em que os meninos pudessem divertir-se depois das atividades religiosas. Apesar dos limites impostos pelo desconhecimento do idioma, o inspetor reuniu-se as crianças para atividades lúdicas. Na partida dele e de seu secretário, vinte e um dias depois, o “oratório festivo” já contava com 206 inscritos. Seguindo a tradição salesiana, essa era a atividade principal dos salesianos na cidade a ser implantada no início de suas obras em uma região⁶⁰.

⁵⁷ “Ver tudo, não dar importância a muito, corrigir pouco”. Essa expressão, atribuída a Inácio de Loyola e repetida pelo Papa João XXIII (1958-1963), aparece de formas diferentes na bibliografia, às vezes como *simulare* outras como *dissimulare* e representa o espírito que se revela na prática salesiana que é trazida ao Brasil. Foi utilizada pelo Pe. Ângelo Venturelli para definir o padre César Albisetti no obituário que consta na Revista de Antropologia de 1978. Descreveremos mais o cotidiano da convivência entre missionários e educandos adiante.

⁵⁸ O inspetor é o dirigente das Inspetorias Salesianas, que, por sua vez, são as unidades administrativas que coordenam as atividades de um conjunto de obras e casas salesianas, normalmente estabelecidas por região.

⁵⁹ Castro (2014, p. 165).

⁶⁰ Francisco (2010, p. 53) e Castro (2014, p. 167).

A origem da assistência salesiana, e a criação dos oratórios festivos, se funda nas atividades de Dom Bosco, o patrono dos salesianos, iniciadas em Turim na década de 1840. Nessa época, a Itália estava marcada pelos impactos da Primavera dos Povos e pelo desenvolvimento industrial. Uma massa de pessoas, especialmente jovens, vivia sob condição de pobreza e violência e eram percebidos como uma ameaça à ordem social. Durante a semana, Dom Bosco empreendia visitas aos patrões, de modo a reivindicar “tratamento digno e cristão” aos trabalhadores e aos finais de semana acolhia os jovens para momentos de diversão e educação moral⁶¹.

Nesse movimento, o sacerdote parece ter até mediado termos de contratação de trabalhadores sob sua tutela e, progressivamente, os espaços da casa em Valdocco (um bairro de Turim) passaram a ser moradia para os jovens, que também receberiam formação profissional. Surge o primeiro internato salesiano em 1847 que se expande rapidamente. Em 1964, quatrocentos estudantes eram formados na profissão de marceneiro, serralheiro, alfaiate, tipografia, entre outros⁶².

Dom Bosco, nascido João Melchior Bosco (1815-1888), foi autor de uma série de textos que tratam da origem e natureza do Oratório e da Sociedade Salesiana. Em três biografias ficam muito bem expressas as intencionalidades dessa metodologia. Elas contêm detalhes de como devem ser conduzidas as atividades cotidianas, que se tornam tradição nas casas salesianas e serão repetidas nas novas instalações no Brasil e, em especial, nas Missões indígenas, entre: a missa matutina, o período de aulas, os discursos do “bom dia” e da “boa noite”, a proximidade entre salesianos e os jovens, festas e outras celebrações⁶³.

Na Argentina e no Uruguai, os salesianos já estavam estabelecidos desde 1875 e ganharam rapidamente importância desde sua chegada ao Brasil. A primeira casa salesiana se instalou em Niterói, Rio de Janeiro, em 14 de julho de 1883. A prática e os ideais se conciliavam com os do Imperador para o desenvolvimento educacional brasileiro no contexto pós independência de Portugal e o período pombalino. Parte do desenvolvimento das relações

⁶¹ Lenti (2012).

⁶² Montero (2012) e Lenti (2013).

⁶³ (...) uma proposta educacional integral, que tivesse completo controle do tempo do aluno, submetendo-o a uma vigilância continuada e estrita, (...) os internatos salesianos eram capazes de organizar as atividades dos pensionistas nas mais variadas áreas da vida cotidiana: relações familiares, relações de trabalho e tempo livre (Montero, 2012, p. 73).

institucionais dos salesianos se percebe em um traço marcante da Congregação, a sua boa articulação com as autoridades tanto eclesiásticas como civis⁶⁴.

Exemplo disso é que em uma viagem de Montevidéu ao Rio de Janeiro, antes mesmo de fundar a primeira casa salesiana, D. Lasagna, então inspetor das casas uruguaias, conheceu o internúncio, um representante diplomático que a Santa Sé enviou à corte imperial, o Cardeal Mario Mocenni. Tendo em vista a possibilidade da fundação de novas obras, o cardeal entregou ao salesiano uma cópia do *Relazione dello Stato delle cose Ecclesiastiche del Brasile*⁶⁵ que havia enviado ao Vaticano. Por sua vez, D. Lasagna forneceu informações de outra viagem que fez até Belém do Pará, que foram úteis na definição de um novo vicariato no Nordeste. Depois, o internúncio foi responsável por mediar o encontro de Lasagna com o Imperador em Petrópolis, que viu com “bons olhos” a proposta do internato salesiano, preferencialmente no lugar dos jesuítas⁶⁶.

Nos dias que seguiram a chegada dos missionários em Cuiabá, a aceitação da Colônia Teresa Cristina pelos salesianos era o assunto central nas conversas entre D. Lasagna, o presidente do Estado Manuel José Murinho, e o bispo Carlos D’Amour. As expectativas eram altas, os salesianos receberiam suporte financeiro do governo de imediato e um terço dos rendimentos da Mitra Diocesana. Estabelecidos os parâmetros para o início do trabalho missionário, o inspetor D. Lasagna promete organizar para breve a expedição que assumiria a Colônia.

Dois meses após sua chegada e com a atividade pastoral e paroquial estabelecida em Cuiabá, os salesianos fundam o Colégio São Gonçalo, em 1º de setembro de 1894 tendo como diretor o Padre Antonio Malan. Em novembro, 70 dos 96 alunos matriculados no Colégio recebem a primeira comunhão. Em janeiro de 1895, o total de alunos matriculados atingiu 105. As oficinas formavam os jovens para o trabalho, junto com os trabalhos de catequese e educação⁶⁷.

Como parte indissociável da cultura educacional salesiana, se iniciaram também as atividades científicas. Em 1900, os missionários implantaram o Observatório Meteorológico e uma exposição que apresentava, além das produções dos estudantes, coleções de história

⁶⁴ Montero (2007).

⁶⁵ Relatório sobre o estado dos assuntos eclesiásticos do Brasil

⁶⁶ Ferreira (1991, p. 194).

⁶⁷ Adiante, detalharei a rotina de atividades no colégio.

natural, incluindo mineralogia, botânica, insetos e répteis. Essa tradição vai se consolidar décadas depois no Museu Dom Bosco e na vocação de vários salesianos para o trabalho científico.

D. Luis Lasagna designou o seu secretário até então, o Pe. Giovanni Bálzola, que chegou a Cuiabá no dia 08 de abril de 1895, para assumir a direção da Colônia Teresa Cristina, entregue aos salesianos pela Portaria 610 de 19 de abril de 1895. Nessa nova expedição de missionários, poucos meses depois da primeira estavam: Pe. Ângelo Cavatorta, o Clérigo Ezequiel Fraga, os coadjutores Manuel da Fonseca e Ângelo Sordi, Tiago Grosso que era noviço e oito irmãs “Filhas de Maria Auxiliadora”.

Originalmente, nos regulamentos salesianos, os coadjutores antes apareciam como “empregados” que atuavam em três áreas: como cozinheiros, camareiros e porteiros. Tratavam-se dos membros leigos, que assumiam uma vocação religiosa sem optar pelo sacerdócio. Num primeiro momento, o termo se aplicava de forma indistinta entre os ajudantes (trabalhadores domésticos), depois, fica mais evidente que há diferença entre aqueles coadjutores “salesianos”. Assim, coadjutor é o nome dado a auxiliares que faziam sua profissão perpétua, a conclusão da formação inicial como salesiano, e a adesão a vida religiosa com os votos de pobreza, castidade e obediência⁶⁸.

Apesar das mudanças nos regulamentos salesianos, conservou-se durante o período aqui contemplado, o trecho que indicava que os coadjutores não deveriam ter familiaridade com os meninos, distinguindo o papel desses em relação aos demais missionários. No entanto, e como veremos adiante, desde as atividades iniciais no Brasil, observa-se que os coadjutores eram habilitados em diversos ofícios e atuavam como “mestres” dos internos. O termo caiu em desuso, atualmente esses religiosos são tratados como “Irmão” (abreviado como Ir.), mas, pelo hábito, o termo “Mestre” é bastante utilizado. A ressignificação dos papéis atinge todos os sujeitos que atuam na *práxis* das missões brasileiras e novas lógicas acabam sendo impostas na relação cotidiana com os indígenas.

As “Filhas de Maria Auxiliadora”, por sua vez, são o ramo feminino da família salesiana. A congregação foi fundada por Dom Bosco e por Maria Mazzarello. Nas primeiras atividades em Cuiabá, cinco irmãs ficaram responsáveis pelo Asilo Santa Rita que recebia meninas, suprimindo a falta de uma escola feminina em Cuiabá e três foram para a Colônia Teresa Cristina. Não cabe aprofundar suas biografias aqui, mas, no grupo estavam algumas mulheres

⁶⁸ Lenti (2013, p 750)

que deixariam um importante legado como as Irmãs Rosa Kiste, que dirigiu a Colônia junto com o Padre Bálzola, e Frederica Hummel, além de Madalena Tramonti e Helena Frichetti.

D. Lasagna não viu o trabalho dando frutos no Brasil, já que faleceu em um trágico acidente de trem em 6 de novembro de 1895, com 45 anos, pouco mais de um ano depois de fundar as primeiras obras em Cuiabá e quando a instalação dos padres na Colônia contava seis meses. Em uma viagem a Juiz de Fora, dois trens se colidiram. Ele, seu secretário Padre Villamil e outras irmãs faleceram. O Padre Malan assumiu a inspetoria das casas salesianas em Mato Grosso que se expandia rapidamente na capital mato-grossense consolidando a presença dos salesianos na região. Por outro lado, o projeto de contato e catequese civilizatória dos indígenas bororo nas colônias militares traria frustrações.

TUGO PARU BORORO⁶⁹, A COLÔNIA INDÍGENA TERESA CRISTINA

Com a concessão por parte do Estado a direção da Colônia Teresa Cristina, o padre Bálzola e o Padre José Solari realizam uma primeira viagem e reconhecimento a Colônia Teresa Cristina junto com um suíço, Afonso Roche⁷⁰. A viagem foi breve, chegaram em 20 de maio depois de 4 dias percorrendo o Rio São Lourenço. Nessa viagem, realizaram batismos de não-indígenas e encontram alguns bororo que eram dissidentes da Colônia Princesa Isabel que havia sido encerrada em 1892.

O Livro de Batismo⁷¹ manuscrito pelo Padre Bálzola registra o primeiro batismo “solene” em 21 de maio 1895, realizado durante a viagem, pelo “Padre Diretor da Colonia

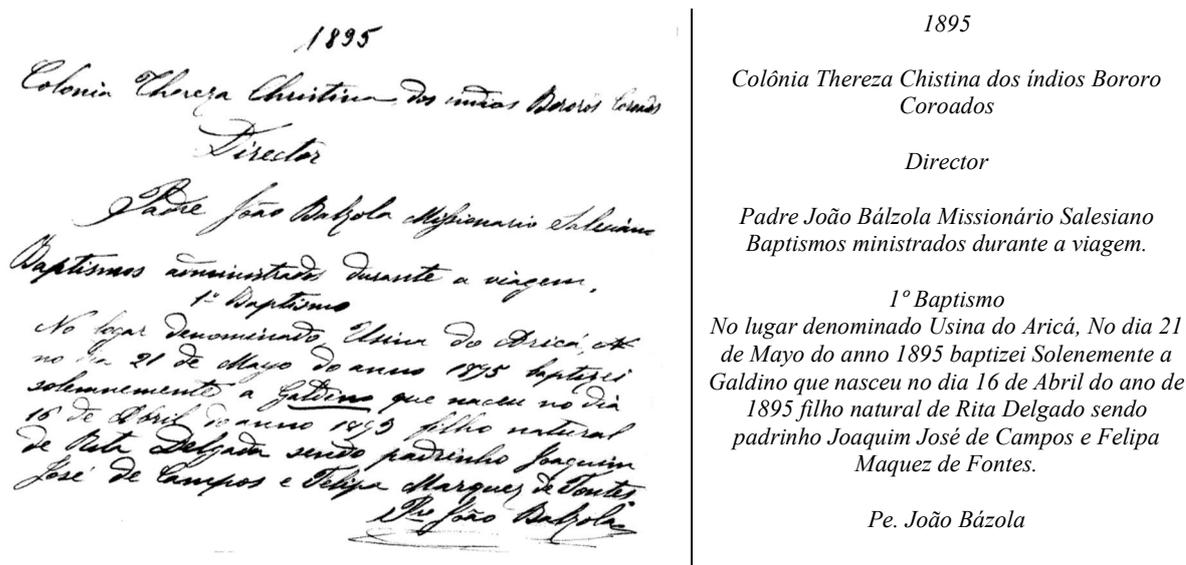
⁶⁹ Nome em bororo do assentamento em que se instalou a Colônia Indígena Teresa Cristina.

⁷⁰ Há divergências sobre a companhia do Pe. Bálzola nessa viagem. Castro (2014, p. 238) afirma que era o Padre Malan o acompanhante, no entanto ele era o inspetor e responsável pelas obras em Cuiabá. O Pe. José Solari, por sua vez, era o vice-diretor nomeado no ato do governo e assina vários batismos nos registros da Cúria e que estão identificados “durante a viagem”. Esse último também faz o relato que está publicado no Boletim Salesiano. Afonso Roche (ou Alphonse Roche) era um agrimensor, figura “ilustre” da sociedade mato-grossense, serviu como uma espécie de guia para os salesianos. Exceto se a presença do Padre Malan não foi mencionada por algum motivo, é provável que ele não estivesse na comitiva.

⁷¹ As fontes utilizadas nesse capítulo, especialmente, foram localizadas na edição digital do Acervo Eclesiástico da Cúria Metropolitana de Cuiabá. O material, distribuído em 11 CD's abrange os anos de 1756 a 1956, recurso a que pude ter acesso durante os anos da Pandemia COVID-19. Os materiais são brutos, muitas vezes carecem de informações ou possuem informações divergentes, em outros casos, a legibilidade dos documentos está prejudicada. Por esse motivo, procurei tratar as imagens por meio de software para facilitar a legibilidade. Esclareço, no entanto, que os materiais foram microfilmados e depois digitalizados, havendo inevitável perda de qualidade.

Thereza Christina dos Índios Bororos Coroados”⁷². São vinte e dois batismos realizados até o dia 02 de junho, todos solenes e de não indígenas. Depois de breve interrupção, tempo necessário para trazer a expedição definitiva para a Colônia, os batismos são retomados em 17 de junho, quando os salesianos assumem a Colônia com 300 Bororo e 25 soldados⁷³.

Imagem 1 – Primeira página do Livro de Batismos dos Salesianos em viagem para a Colônia Militar Teresa Cristina.



Fonte: ACMT, Rolo 50A, p. 10 (a imagem foi tratada para melhor visualização)

Para compreender a situação encontrada pelos salesianos, é preciso considerar que, na segunda metade do século XIX, outras estratégias governamentais começaram a ser adotadas na relação com os indígenas com o objetivo de colonização da província de Mato Grosso. Naquele momento, simbolizado por Rosa Bororo, a intenção dos colonizadores era atrair os indígenas, acostamá-los à “civilização”, envolvê-los e convidá-los para o trabalho. Com isso, dois problemas poderiam ser solucionados, a hostilidade dos nativos e a crescente necessidade de mão de obra.

Os agentes do Estado, convencidos do novo método, instalaram duas Colônias Militares na região para o aliciamento dos indígenas: Teresa Cristina (na confluência do Rio da Prata com o São Lourenço, nas proximidades da atual aldeia Córrego Grande) e Princesa Isabel (na foz do Piquiri). O alferes Duarte, o mesmo que enviou Rosa Bororo como “embaixadora”, ficou

⁷² APMT (Livro nº 182, Rolo 50A, p. 10).

⁷³ Viertler (1990, p. 66).

encarregado da Colônia Teresa Cristina desde sua fundação. Em 1888, a Colônia era acessada por mais de três mil bororo nos trinta aldeamentos da região⁷⁴.

Mas, os documentos e bibliografias são concordantes em afirmar que o cotidiano das Colônias incluía bebedeiras entre os soldados e os indígenas, privilégios aos chefes Bororo, que ganhavam ferramentas, alimentos, roupas e cobertores em troca da cessão de mulheres Bororo para intercuro sexual com os militares, entre outros. Maliciosamente, os homens Bororo se negavam a plantar, mas mantinham em sua posse os machados de ferro e se mantinham instalados para se alimentar⁷⁵. Veremos adiante, como os bororo, utilizam determinados assentamento como fonte de recursos ou segurança temporária.

Em 1889 o Ministério e Secretaria dos Negócios da Agricultura Comercio e Obras Públicas⁷⁶ já havia decidido recuar na política adotada nas Colônias e ordena a redução ao mínimo de indígenas, por isso, na chegada dos salesianos a população era de algumas centenas. Os gastos pelo Estado na manutenção das instalações eram muito altos (o dinheiro oferecido para a manutenção aos missionários também não seria suficiente e seria um dos fatores do rompimento dos salesianos com o projeto). A solução para a continuidade do empreendimento era a parceria com os salesianos e por esse motivo solicitou a intervenção dos missionários na região para a “civilização” dos indígenas Bororo⁷⁷.

O Padre Lasagna, em uma carta datada na sua estada em Cuiabá (enviada de Asunción), relata ao Reitor-mor⁷⁸ Miguel Rua que o governo enviou várias expedições militares contra os bororo, “mas nunca conseguiu exterminá-los”. Que depois, pensou em cativá-los com presentes e com comida e, durante muitos anos, fornecia a eles provisões, a fim de conter os ataques de violência, mas ainda não conseguiram infundi-los com uma “migalha de civilização”⁷⁹.

⁷⁴ Essas ocupações estão nos mapas do Relatório de Barros e Bordignon (2003, p. 166). A ocupação correspondente a Princesa Isabel fica próximo a atual Aldeia Perigara, na região do Pantanal.

⁷⁵ Viertler (1990, p. 66).

⁷⁶ Criado pelo decreto n. 1.067, de 28 de julho de 1860, o Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas recebeu atribuições que antes estavam a cargo do Ministério do Império e do Ministério da Justiça.

⁷⁷ Carneiro da Cunha (1992, p. 141) indica a falta de consenso nas decisões tomadas pelo Estado entre a administração leiga ou missionária: “As missões continuam assim a servir de ponta de lança: quando se quer deter no Paraná os grupos guarani que durante quase todo o século XIX deambulam num movimento milenarista em busca da Terra sem Males (Nimuendaju, 1987 [1914]:10 ss.), quando se quer aldear os índios do Jauaperi na província do Amazonas, os Xambioá em Goiás, ou os Apiacá no Pará, é à Igreja que se recorre”.

⁷⁸ O reitor-mor é o cargo máximo da Congregação Salesiana, e o titular é considerado o sucessor direto de São João Bosco. Miguel Rua foi o primeiro sucessor de Dom Bosco (entre 1888 e 1910).

⁷⁹ BSI (1984, n. 11, p. 238).

Fora das Colônias, sem a “vigilância” constante dos militares, a situação se mantinha tensa, incluindo os conflitos com os xavantes, tradicionais rivais dos bororo, bem como as chacinas contra os grupos que ainda resistiam à intensa colonização de fazendeiros que agora vinham da região de Goiás e do Nordeste para o Rio das Garças onde haviam sido encontrados diamantes. Para deixar o “caminho livre”, o assentamento dos indígenas de forma concentrada nas colônias era essencial. “Em todos esses casos, os aldeamentos serviam de infraestrutura, fonte de abastecimento e reserva de mão-de-obra. Eventualmente, além de interesses regionais ou nacionais, os interesses puramente locais de moradores eram atendidos (...)”⁸⁰.

Apesar das limitações, é nesse contexto que o empreendimento salesiano vai ser colocado em prática entre os indígenas no Brasil. No relato da primeira viagem, pelo padre José Solari, é evidente o conflito que marcaria essa experiência dos salesianos entre os bororo na Colônia Teresa Cristina. O título é: “Uma vítima do Bari”. No texto, a mulher em agonia, já à beira da morte, é batizada e medicada por D. Malan e Roche, aparenta melhora, mas duas horas depois vem a óbito. A hipótese proposta por Solari na carta é o que Bari teria colocado termo a vida da mulher por conta própria, para que os “civilizados” não a curassem.

Segundo as tradições bororo, no limiar da morte, o sujeito não recebe mais alimento ou bebida, seus familiares vigiam dia e noite para que permaneça imóvel, untam seu corpo com urucum e enfeitam com penugens de arara e outros adornos. O desenlace pode ser natural ou provocado por meio de sufocamento, em que se dificulta a respiração do condenado. Foi esse o período presenciado por D. Malan, provavelmente.

O que se segue no relato é o que parece ter sido um momento de grande confusão com Pe. Malan tentando impedir os indígenas de prosseguir com o ritual que segue o falecimento da indígena. As referências desumanizam o ritual, “uivos e gritos do inferno eram os gritos das mulheres”, “o marido pegou o copo em que a morta havia bebido o remédio, quebrou-o e com os pedaços começou a despedaçar barbaramente suas pernas”, “era uma cena atroz”⁸¹.

⁸⁰ Carneiro da Cunha (1992, p. 144)

⁸¹ Os trechos foram traduzidos por mim, o texto completo segue: “Ululati e grida infernali era il pianto delle donne che la fasciavano nella stuoia. Il vedovo marito spezzava tutti i suoi archi e frecce e stendeva i pezzi in fasci sul cadavere; poi preso il bicchiere, in cui la defunta aveva bevuto la medicina, lo ruppe e coi pezzi cominciò a tagliuzzarsi barbaramente le gambe. Trasportato il cadavere fuori dalla capanna da quattro robusti giovinotti, i baire cominciarono ad agitare i loro zuccotti e cantare il *bacururù*, mentre il marito e gli altri parenti continuavano l’orribile carneficina in tutto il loro corpo, ed il loro sangue grondava ad inaffiare il cadavere. È questa una scena atroce; io me n’andai non potendo resistere a tal vista, e Don Balzola s’affaticava per impedire tanta barbarità, ma il suo era fiato sprecato. Il giorno dopo il marito stava con una febbre da cavallo” (BSI, 1995, n. 11, p. 298).

Tradicionalmente, há uma sucessão de eventos a partir da constatação do desenlace e que também corroboram com o relato de José Solari. Mulheres e crianças não podem mais ver o corpo, que passa a ser considerado um *aroe*, alma, e a mãe ou uma parente feminina do mesmo clã avisa a comunidade efusivamente, com gritos de amargura. A casa onde morreu ficará fechada, exceto para o lado que se dirige para fora da aldeia (no fundo), é um período de luto que será compartilhado por todas as pessoas da comunidade. As escarificações, que podem ser feitas com conchas, dentes de piranha, pedras afiadas ou pedaços de vidro, demonstram solidariedade dos familiares e pessoas próximas. Aqueles que o praticam e não fazem parte do núcleo familiar, contraem com esses um “parentesco de honra”⁸².

Para os salesianos, estava posto um desafio, não apenas nessa vez, mas em várias outras ficaria evidente a rivalidade dos religiosos em relação ao *bari*⁸³, o xamã espiritual do povo bororo. É interessante observar que, progressivamente e motivados pelos próprios interesses, os missionários e xamãs buscam o controle de aspectos simbólicos e negociam permanentemente espaços de domínio em meio os demais.

Observando o livro de batismos dessa fase inicial dos salesianos entre os bororo, observa-se o padrão. No primeiro ano de Missão, os não-índigenas (provavelmente filhos de militares e de moradores do entorno) recebiam batismo “solene” e eram apadrinhados por outros não índigenas. Os batismos solenes são aqueles realizados publicamente, em meio a uma missa e que há participação da comunidade na “ação litúrgica”.

Já os índigenas batizados podem ser classificados em dois grupos, aqueles como a indígena mencionada anteriormente, sempre indicados no livro como “enfermo”, “gravemente enfermo” e, muitas vezes, em seguida a nota “morreu” ou “não morreu”. Nesse caso, a maioria deles não tinha padrinhos e os nomes atribuídos faziam referência aos salesianos e seus lustros, como João Bosco, Miguel Rua, Maria Bálzola. Os batismos eram “privativos”, ou seja, sem qualquer solenidade, como um socorro *periculum mortis*.

Cito um exemplo dessa prática, assinado pelo Pe. João Bálzola: “No dia 22 de maio de 1897 baptizei privadamente a índia Dolores, enferma e muito velha (morreu)”, ou ainda, na mesma página, uma referência a um batizado de uma idosa cuja anotação é “morreu no mato”⁸⁴. Considero importante indicar que esse tipo de indicação aparece na documentação apenas

⁸² Viertler (1991, p. 79-80) e Albisetti e Venturelli (1962, p. 650-651).

⁸³ Algumas vezes *bari*, outras vezes *baere*, a grafia mudou ao longo do tempo e conforme aquele que anotava. Utilizarei preferencialmente *bari*.

⁸⁴ APMC (Livro nº 182, Rolo 50A, p. 30)

nesses primeiros anos da Missão. Esse livro, provavelmente não é um registro definitivo, mas as anotações dos salesianos para referência posterior.

No Arquivo Digital da Curia de Mato Grosso, localizei os mesmos registros em livros diferentes, “passados a limpo” em papel encadernado e impresso. Em relação a este primeiro livro que utilizo como referência aqui, não localizei essa versão posterior para saber se constava a informação de batismo *periculum mortis*, ou ainda se esse tipo de conduta (o batismo privado) era registrado nos livros oficiais.

Imagem 2 – Recorte da Página do Livro de Batismos dos Salesianos com registro de batismo de indígenas (1897)

1897
 a índia Guacama Guacama, enferma de
 uns 60 annos de idade (morreu no mato)
 Pe. João Bálzola

19
 No dia 22 de Maio 1897 baptizei privadamente
 a índia Dolores ... enferma e muito velha
 (morreu)
 Pe. João Bálzola

1897

(...) a índia [nome ilegível] enferma de uns 60 anos de idade (morreu no mato)

Pe. João Bálzola

19

No dia 22 de Maio de 1897 baptizei privadamente a índia Dolores ... enferma e muito velha (morreu)

Pe. João Bálzola

Fonte: ACMT, Rolo 50A, p. 30 (a imagem foi tratada para melhor visualização)

Só depois de quase dois anos de trabalho na missão, em 1897 estão registrados no livro os primeiros batismos solenes de jovens que já haviam recebido a catequese. Nessa ocasião, doze meninas e seis rapazes. O primeiro dos batismos é de Emília Maria Borgna, filha de Maria do Sacramento, que foi batizada em 8 de maio de 1897 e deixou três órfãos, dois meninos e uma menina com 18 meses.

Emília, que foi adotada pelos salesianos e “internada” pelas Filhas de Maria Auxiliadora, foi batizada por Dom Malan, destoando dos registros anteriores que são do Pe. Bálzola. O inspetor, que estava em visita a Missão, batizou a menina com os padrinhos Padre Miguel Rua, representado por Pe. Bálzola, e Madre Superiora da congregação FMA, Emília

Borgna, representada pela irmã Rosa Kiste⁸⁵. Observaremos que essa é uma prática comum, a acolhida de órfãos, especialmente a partir do início dos trabalhos de educação na Missão⁸⁶.

Imagem 3 – Primeiro registro de batismo solene entre os índios bororo em 1897.

(Primeiro solene dos índios)

91 No dia 18 de julho de 1897 baptizei solenemente a índia Emília Maria Borgna, de uns 18 meses de idade, filha da falecida Maria do Sacramento. Padrinho Padre Miguel Rua representado por o Padre João Bálzola. Madrinha Madre Emília Borgna representada por a Madre Rosa Kiste.

Pe. Antonio Malan

26

(Primeiro solene dos índios)

No dia 18 de julho de 1897 baptizei solenemente a índia Emília Maria Borgna, de uns 18 meses de idade, filha da falecida Maria do Sacramento

Padrinho Padre Miguel Rua representado por o Padre João Bálzola

Madrinha Madre Emília Borgna representada por a Madre Rosa Kiste.

Pe. Antonio Malan

Fonte: ACMT, Rolo 50A, p. 32 (a imagem foi tratada para melhor visualização)

Depois da morte de Mons. Lasagna em novembro de 1895, a obra no Matto Grosso passou de um período de transição para se reorganizar administrativamente, passou a ser separada da Argentina e Uruguai e com nova organização. Talvez seja esse o motivo pelo qual se observa um relativo silêncio a respeito do trabalho em Mato Grosso nos Boletins Salesianos no ano de 1896. Apesar disso, o trabalho desenvolvido entre os indígenas acontece com forte interlocução com o Reitor-mor, Miguel Rua, que tinha dimensão mais ampla dos resultados do trabalho salesiano em outras localidades⁸⁷. É uma característica dos textos do superior, suas

⁸⁵ O nome atribuído a mãe dessas duas crianças é Maria do Sacramento (Livro nº 182, Rolo 50A, p. 29).

⁸⁶ Depois desse momento, não localizei outros registros sobre a menina. Provavelmente porque foi acolhida pelas Irmãs.

⁸⁷ Ferreira (1993).

cartas são bastante breves e pragmáticas, com sugestões muito claras de ação para os problemas cotidianos da Missão.

Além das dificuldades inerentes enfrentadas pelos salesianos no projeto junto aos bororo e mudanças internas na instituição, outros eventos desencadeavam escolhas antes não previstas pelos religiosos. Os eventos desencadeados na presença dos salesianos na Patagônia, liderados pelo padre Giuseppe Fagnano (1844-1916) parecem ter exercido especial influência no direcionamento dos trabalhos no Mato Grosso. Desde 1880, os salesianos passaram a atuar na Terra do Fogo e a partir de 1888 instalaram na Ilha Dawson uma missão nos moldes jesuíticos. Entre os povos Alakaluf, iniciaram os trabalhos, enquanto outros eram capturados e movidos para a Ilha. No entorno, os demais povos eram expulsos pelos colonizadores e se instalavam no entorno da Missão.

No início desse empreendimento na Ilha Dawson, os trabalhos dos missionários não se diferenciavam daquele implantado no Mato Grosso nas Colônias Militares e eram espaços de moradia e de socorro médico para os grupos que foram expulsos de seus territórios. Porém, a concentração populacional, que antes era vista como o resultado do sucesso missionário gerou sucessivas e graves epidemias a partir de 1896, que reduziram a população a 25 indígenas em 1910 quando se encerrou a missão no sul do continente⁸⁸.

Ainda que tenha sido um impacto progressivo, isso colocou em alerta o trabalho junto aos nativos. Mais tarde, quando os Salesianos se instalam nos Tachos, na região do Rio das Mortes a bússola do trabalho muda de direção. Antes, os projetos primavam pela atração e catequese, o resultado se percebia pelo número de “moradores permanentes”, a partir de então passa a se reorientar para um aspecto mais espiritual e civilizatório além da sobrevivência dos nativos.

As cartas de Miguel Rua também se referem a problemáticas centrais do trabalho missionário em Teresa Cristina. Entre elas, a passagem da vida nômade para a sedentária, em que se questiona o que é o trabalho sob a perspectiva dos nativos, o conflito entre o trabalho feminino e masculino e qual o regime mais adequado. O trabalho fixo exigiria a manutenção de muito mais pessoas na aldeia. Nesse segundo ponto, o problema foi um dos motivadores do abandono das missões por parte do Estado. A concentração de pessoas no assentamento exigia refeições diárias para 300 pessoas, em média.

⁸⁸ Para as Missões Salesianas na Patagonia, ver: García-Moro (1992) e Contreras Rodríguez *et al* (2013).

Nesse caso, o primeiro conselho de D. Rua foi a “educação pelo exemplo”, o trabalho na lavoura deveria ser atividade permanente dos salesianos que coordenavam as atividades dos indígenas. O salesiano chamou o trabalho de “roda-mestra” da Missão, “pondo em movimento todos os demais salesianos, civilizados e selvagens”⁸⁹. O investimento inicial da instalação vinha do Estado e em parte dos recursos obtidos pelo bispo Carlos D’Amour, mas a Colônia, desde seu início, tinha que se constituir como um sistema econômico com circulação de bens e recursos.

Aqui, cabe uma crítica ao impacto desse modelo econômico na reprodução do modo de vida tradicional. A ideologia positivista e o modelo capitalista atua de modo contrário ao modo de produção tradicional em que os bens e o cotidiano eram tratados de maneira diversa. As etnografias mostram que, tradicionalmente, os Bororo possuíam dieta abundante em animais e plantas que estavam presentes na área de assentamento do grupo.

A região é farta em peixes, mamíferos, reptéis e aves, e a caça e a pesca sempre foram predominantes em relação a agricultura. Além da proteína, a gordura, também essencial para a sobrevivência, era obtidas de peixes como o pacu. A dieta compunha-se ainda de frutos e sementes oleaginosas como o coco e o pequi, que em geral são consumidos crus. A carne bovina, diferente dessas outras fontes, exige o estabelecimento de um modo de produção específico, ainda que extensivo. Em outras palavras, a “carne de boi”, introduzido pelos colonizadores, não está disponível na natureza.

Outro problema tratado por D. Rua, provavelmente influenciado pelos enfrentamentos na missão da Patagônia, eram as doenças e a higiene, que estavam associadas a outro incômodo dos missionários, a nudez dos indígenas. Pouco depois da instalação dos salesianos na Missão dos Tachos, em 1903, uma epidemia de gripe se espalhou pela Colônia e os índios se retiraram para a mata, depois, em 1907, espalhou-se o sarampo. A indicação de D. Rua, desde que assumiram a Colônia Teresa Cristina era de que se construísse o maior número possível de casas, com um núcleo familiar por moradia, de modo simétrico e com razoável distância entre elas. Essa foi a primeira reorganização da arquitetura da ocupação bororo, que também será reproduzida na Missão dos Tachos, em Meruri e Sangradouro.

⁸⁹ Na carta de 05 de Agosto de 1997, D. Rua indica: “Andrà molto bene che tu procuri di farti ajutare quanto si può dai coadjutori e che sii come la ruota maestra della Missione, mettendo in moto tutti gli altri salesiani, non salesiani civilizzati e selvaggi (...)”.

As dificuldades eram superadas com as expectativas de propaganda da congregação e a obtenção de recursos. Com essa intenção, o Pe. Bálzola levou para Turim três jovens bororo, partindo da Colônia em 18 de Março de 1898. Inicialmente seriam quatro rapazes, mas um deles fugiu na hora da partida. Pegaram o vapor em Cuiabá no dia 23 de março de 1898 e chegaram a Turim em 07 de maio. Os três jovens receberam os nomes de Filipe (Arigao Ceréu), com 14 anos, e Antonio (Tugo Buré)⁹⁰, com 18 anos, ambos do clã Iwagudugodoge. O nome em bororo do último, Frederico de 16 anos, não foi recuperado⁹¹.

A expedição tinha como objetivo a participação em uma exposição em que foram “apresentados” nativos de vários lugares, 33 eritreus; 26 meninos e meninas do Alto Egito de Tebas e Assiut; 7 beduínos; 9 filhos da Terra Santa de Jerusalém e Belém; 8 crianças Tobas da Bolívia; 4 órfãos de Esmirna e os 3 jovens bororo, apresentados como “Coroados do Matto Grosso (Brasil)”. O Bollettino representa esses sujeitos como exóticos, informando que eles podiam ser interrogados e observados de perto pelos visitantes⁹².

As descrições sobre a presença dos jovens bororo indicam uma clara desumanização, são apresentados como “pobres, inconscientes, ignorantes, imersos em degradante brutalidade”⁹³. Nesse período, os zoológicos humanos ou a exposição de pessoas consideradas exóticas era uma prática comum na Europa. A ideologia imperialista e os modelos evolucionistas de compreensão da sociedade davam vazão a essas práticas que só foram superadas no século XX.

O comportamento dos jovens é relatado como problemático. Não queriam participar das celebrações, apesar disso visitaram o Papa Leão XIII e tinham atitudes e posturas “típicas dos bororo”. Por outro lado, os contratemplos foram administrados por Pe. Bálzola que “demonstrou com exemplos” os desafios de “civilização” que os missionários enfrentavam. Em 16 de Outubro, os jovens foram batizados solenemente por Dom Rua, no Santuário de Maria Auxiliadora em Turim, com a presença de dez mil pessoas⁹⁴.

⁹⁰ Em 1934, em uma viagem de recenseamento, o Padre Albisetti reencontrou Antônio (Tugo Buré) em uma das aldeias da região do rio São Lourenço, que se lembrou do “vinho e do paciente missionário”, Padre Bálzola (ALBISETTI e VENTURELLI, 1969, p. 1265).

⁹¹ EB II (ALBISETTI e VENTURELLI, 1969, p. 1180 e 1265).

⁹² BSI (1898, n. 6, p. 147). Uma nota especial está no mesmo fascículo com o título “Nossos Missionários e três selvagens mato-grossenses na Exposição das Missões” (p. 161).

⁹³ BSI (1898, n. 11, p. 279)

⁹⁴ Castro (2014) apresenta uma imprecisão de data, no BSI (1898, n. 11, p. 279) consta que foi um domingo, coincidindo com o dia 16 de outubro de 1898)

Quando saíram de Gênova em 24 de outubro de 1898, mais uma equipe de missionários acompanha o grupo engajando-se os trabalhos no Mato Grosso, entre eles o Padre Antonio Colbacchini que exerceu grande importância na instituição dos trabalhos salesianos em meio aos índios bororo.

Na ausência de Pe. Bálzola, que durou aproximadamente 7 meses, o Padre Ângelo Cavatorta que estava atuando como Diretor do Liceu São Gonçalo em Cuiabá, foi deslocado para a direção interina da Colônia Teresa Cristina, em substituição ao Padre Bálzola. Conforme indiquei, o modelo de aproximação seria progressivo, conforme orientação de D. Rua, mas, com entendimento divergente sobre como conduzir o trabalhos e constatando que a colônia abrigava muito mais que 200 indígenas (o que era referência do acordo financeiro com o Governo), o novo diretor trocou o sistema vigente, cortando, por exemplo, o fornecimento de bebida alcoólica aos índios, limitando o acesso a alimentação em troca do trabalho e, em questão de dias, os índios abandonaram a Colônia⁹⁵.

O esvaziamento da Colônia, somado a outros fatores como as discordâncias com o Estado sobre a permanência na direção acabou por suspender a parceria entre salesianos e o Governo. Em 24 de novembro de 1898, um novo diretor civil chegou a Teresa Cristina. Os salesianos, junto a cinco moças e a órfã Emília acompanharam as Irmãs Maria Auxiliadora de volta a Cuiabá.

A experiência na Colônia e o início do trabalho dos salesianos não foi em vão para seus objetivos, nesses três anos, em especial o Pe. Bálzola e a irmã Rosa Kiste aprofundaram seus conhecimentos sobre o povo Bororo, e passaram a conhecer a língua e práticas culturais. O Padre José Solari permaneceu pouco tempo na missão, mas transcrevia a língua nativa. Essa experiência desenhou os acertos e erros de uma Colônia para os missionários e permitiu a preparação para o empreendimento da Missão nos Tachos, que só foi implantada três anos depois.

Da perspectiva da pesquisa, essa exposição apresenta sujeitos e lança luz sobre ideologias e interesses que vão se revelar nos próximos anos da relação entre o povo bororo, em especial Akirio, e os salesianos. Na Colônia Sagrado Coração, Tiago Marques se reunirá com os salesianos para seus primeiros anos de contato e educação. A partir dela, os salesianos também expandem seus projetos no leste do Mato Grosso crescendo rapidamente. Em Cuiabá, o século XX e a República traz um novo ambiente para a educação privada promovida pelos

⁹⁵ Castro (2014, p. 273).

salesianos no Colégio São Gonçalo. No Brasil, e o projeto de construção da nação estabelece novos e diversos desafios para os povos tradicionais.

DE CUIABÁ ÀS MARGENS DO ARAGUAIA, UMA NOVA MISSÃO

Antes, é preciso levantar as contendas relacionadas ao projeto e estabelecer que os salesianos nessa época já acumulavam considerável conhecimento para propor-se a uma Missão desassociada do Estado. Suas experiências no espaço mato-grossense e as experiências pessoais dos missionários junto aos indígenas eram maiores e a congregação crescia do ponto de vista administrativo.

O Estado do Mato Grosso, por sua vez, passou por uma série de disputas oligárquicas, que começaram a impactar os salesianos desde a revogação da concessão da Colônia Teresa Cristina. Pelo menos de 1889 até 1917, quando assume Dom Aquino Corrêa, que era salesiano, influentes famílias cuiabanas disputavam o predomínio político: Ponce, Murinho, Corrêa da Costa e Paes de Barros⁹⁶.

Com a saída dos salesianos da gestão da Colônia Teresa Cristina, as questões jurídicas relacionadas a titulação de terras em nome da Missão precisavam ser solucionadas, bem como as de administração relativas à organização dos trabalhos. Isso porque as inspetorias precisavam passar pela “Ereção canônica”, um reconhecimento formal dos Estatutos da instituição religiosa, por parte da Santa Sé, que podiam ser de uma diocese, paróquia ou, no caso dos salesianos a Inspeção. Os trâmites relativos a esse processo só foram resolvidos definitivamente em 1902, quando três inspetorias foram reconhecidas no Brasil com 19 casas salesianas⁹⁷.

Enquanto isso, o Pe. Bálzola e Pe. José Solari iniciaram um trabalho de atendimento dos núcleos populacionais isolados do Estado, ou seja, passaram a visitar pequenas cidades e vilarejos distantes de Cuiabá onde a igreja ainda não havia se instalado de forma definitiva. Não havia sacerdotes em todos os lugares e as pessoas “deveriam” ser batizadas, havia a obrigação

⁹⁶ Arruda (2014)

⁹⁷ Até essa ocasião, não apenas a inspeção do Mato Grosso não havia recebido a Ereção Canônica, mas nenhuma das 31 inspetorias dos salesianos. Ferreira (1985) analisa mais detidamente os fatores que levaram a dessa decisão por parte de D. Bosco e o D. Miguel Rua.

anual de confissões, a oficialização de casamentos, entre outros. Essas expedições eram as chamadas “viagens de desobriga”.

Como já explicitiei, a região possuía ocupações dispersas, exceto pela ocupação nativa, e apenas algumas cidades estavam mais desenvolvidas e acessíveis. Os rios eram pouco navegáveis, por isso, aqueles que transitavam faziam as viagens em carro de bois, no lombo de burros ou a pé. Os salesianos chegaram a trabalhar na capital do atual Mato Grosso do Sul⁹⁸, em Campo Grande, cujas estradas hoje abrangem mais de 700 quilômetros até Cuiabá, sede da atuação salesiana na primeira metade do século XX.

O Padre Bálzola realizou, além dessas, três viagens de expedição com o objetivo de ampliar o conhecimento dos salesianos sobre o território, as nações indígenas e suas questões específicas. Além disso, suas estratégias de contato eram “testadas” perante os grupos mais afastados. Sem perder o foco da conversão e da evangelização também registravam informações sobre eles, em particular sobre a cultura, a língua e costumes⁹⁹.

Em 07 de maio de 1901, chega ao Brasil, o Padre Paulo Albera¹⁰⁰. É ele quem vai decidir pela instalação de uma nova missão. “Alguns problemas preocupavam Dom Albera: o estado de saúde dos confrades, a falta de alimentação adequada para sustentá-los no imenso trabalho a que se dedicaram e, sobretudo, as relações com o bispo diocesano”¹⁰¹. D. Rua havia orientado e esperava que pudesse haver um acordo com o Governo sobre a Colônia Teresa Cristina e o retorno dos salesianos para a direção.

Mas a solução dada para a questão da Colônia por Pe. Albera foi, diversa de D. Rua, desvincular os salesianos dos conflitos da política local indicando a construção da nova missão em um lugar completamente novo. Enquanto esteve em Cuiabá, um grupo de bororo da Colônia

⁹⁸ O desmembramento do Mato Grosso e a criação do Mato Grosso do Sul ocorreu no dia 11 de outubro de 1977.

⁹⁹ Castro (2014, p. 298)

¹⁰⁰ O Padre Paulo Albera (1845-1921) era italiano e foi Reitor-Mor da congregação após o falecimento de D. Rua desde 1910 até sua morte. Na viagem de 1901, atuou como substituto oficial de D. Rua em várias atividades administrativas oficiais nas américas junto com seu secretário, Pe. Calogero Gusmano, que documentou a viagem (FERREIRA, 1998). Os relatórios do secretário sobre toda a viagem foram publicados posteriormente no Bollettino Salesiano entre 1902 e 1903.

¹⁰¹ “Alcuni problemi preoccuparono don Albera: lo stato di salute dei confratelli, la mancanza di cibo adeguato a sostenerli nell’immane lavoro cui si dedicavano, e soprattutto i rapporti con il vescovo diocesano” (tradução da autora, FERREIRA, 1998, p. 341)

Teresa Cristina veio a Cuiabá pedir pessoalmente a ele que os salesianos retomassem a administração da Missão¹⁰².

Dois meses após a partida do Pe. Albera, os salesianos saem em uma expedição para o leste, em um grupo de seis pessoas, que incluíam o Padre Malan e o padre Bálzola, acompanhando a linha telegráfica construída pelo Marechal Cândido Rondon, com a finalidade de encontrar um bom lugar para a instalação da nova missão. A viagem de “reconhecimento” foi cheia de percalços, houve necessidade do retorno do padre Bálzola a Cuiabá para buscar ajuda e novos recursos, até que em 21 de setembro de 1901 decidiram por instalar a nova missão nas proximidades do Rio Barreiro e de uma povoação chamada Paredão, em um local denominado “Barreiro de Cima”, distante aproximadamente 350 quilômetros de Cuiabá.

Como busquei contextualizar anteriormente, o período coincide com uma mudança na estratégia de contato entre indígenas e não indígenas no leste do Mato Grosso. Da parte dos bororo, pressionados pela inevitável invasão de seus territórios, era preciso rever as estratégias de ocupação, já que se percebiam encurralados, tanto por povos inimigos, como os Xavante, como pelos não índios, que avançavam sobre seu espaço de ocupação tradicional.

A viagem com a expedição que fundaria a Missão dos Tachos demorou um mês e chegou ao local escolhido em 18 de janeiro de 1902¹⁰³. Apesar da proximidade a linha telegráfica, era preciso construir tudo e a tarefa foi empreendida por 18 pessoas, entre 8 salesianos, 5 irmãs e moças “de casa” e 5 empregados, 35 animais de sela ou de carga levavam os recursos. No caminho foram abordados por um grupo de bororo que, segundo os relatos, pretendiam atacar a comitiva, mas o Padre Bálzola e a Irmã Rosa Kiste foram reconhecidos. Eram bororo dissidentes da Colônia Teresa Cristina. Isso evidencia que pelo menos dois dos salesianos não só já eram reconhecidos entre os índios, mas que reconheciam estratégias de abordagem na língua nativa. Essa experiência era suficiente para o início do trabalho autônomo.

Chegaram a Missão dos Tachos no fim da tarde e começaram a se instalar, primeiro em barracas e depois em modestas construções que eram possíveis com os recursos acessados.

¹⁰² Não cabe aprofundar, mas esse é o período em que se desenrolam os conflitos pelo Governo de Mato Grosso a partir da Proclamação da República. A própria direção da Colônia Teresa Cristina e a saída dos salesianos foi motivo de contenda política. Além disso, a relação dos salesianos com o bispo Carlos D'Amour acumulavam problemas, porque este entendia que a congregação era subversiva, já que não respondiam a D. Rua de forma prioritária.

¹⁰³ Para apresentar o relato da instalação da Missão, estou tomando como referência a Carta de Padre Bálzola publicada nos Boletins Salesianos de 1903 (BSI, 1903, p. 235-236), originalmente destinada a Dom Rua, em que ele descreve com detalhes a expedição e instalação na Missão. Quando há divergência na bibliografia ou em outras fontes, ela é apontada.

Foram construídos dois galpões de 15 por 6 metros cada e posteriormente cinco moradias para os indígenas, seguindo a orientação D. Rua relativa à distribuição dos núcleos familiares e não clãs, como no modelo tradicional.

A fundação da Missão dos Tachos é parte da memória coletiva dos bororo e se desdobra em relatos coincidentes, repassados pelas tradições orais do povo Bororo, que costumam contar que os primeiros indígenas a se aproximar dos salesianos se mantiveram observando os religiosos por meses antes da primeira aproximação. Ainda que não fosse o primeiro contato entre o Pe. Bálzola e da Irma Rosa Kiste e os bororo, o clima na região era de tensão.

Logo que os missionários se instalaram, fazia poucos dias, um fazendeiro e sua família haviam sofrido uma investida violenta dos bororo, porque teriam negado alguns produtos de doação habitual. Segundo os relatos dos próprios indígenas, o responsável pela chacina seria Jirie Ekureu, conhecido como Clemente, que se apresentou a Missão dos Tachos logo no primeiro grupo de homens. Clarismundo o “chefe” da família, sobrevivendo ao ataque, organizou uma vingança que destruiu uma aldeia nas proximidades do Rokoe E’iao (Um dos afluentes do Rio das Garças)¹⁰⁴.

É preciso dizer que a escalada de violência era recíproca, se os indígenas resistiam à invasão de seus territórios e reagiam. Os não índios, por sua vez, mantinham-se perseguindo os bororo, matando impiedosamente e os obrigando a se refugiarem em áreas de floresta. Do ponto de vista etnográfico, esse período de afastamento e busca por segurança nas matas é recorrente, e pode explicar a demora do primeiro contato dos bororo com os salesianos.

O primeiro encontro entre o Padre Bálzola e os bororo só aconteceu em 08 de agosto de 1902, quase sete meses depois da instalação dos missionários a região. Esse encontro é enriquecido quase sempre por uma mítica, um marco simbólico de transformação das relações. Durante as pesquisas de campo entre os bororo, seja em Meruri, Jarudori ou na Aldeia a beira do Rio das Garças, a essência da narrativa se reproduz. Do mesmo modo, nos textos salesianos, a estrutura que pode ser sintetizada na espera dos salesianos, a observação silenciosa dos indígenas, um potencial encontro violento e uma “revelação mística” de Nossa Senhora, repetidas como um mito.

Aqueles que a (re)contam dizem, concordando com a narrativa inicial do salesiano, que, depois de estudar por meses as instalações dos salesianos, os bororo concluíram que os recém-

¹⁰⁴ Albisetti e Venturelli (1969, p. 1221-1222).

chegados estavam em desvantagem e poderiam facilmente açoitá-los. O combinado era aproximar-se pelas costas e juntos desferir um golpe mortal em cada um dos missionários. Mas, quando se aproximaram, os missionários “ignoraram o risco que corriam” e receberam calorosamente os índios. Padre Bálzola relata em uma de suas cartas ao Boletim Salesiano:

O que senti naquele instante sou incapaz de descrevê-lo. Aproximei-me deles sorrindo: eu os abracei com ternura um após o outro e fiz de todos os mais felizes os bem-vindos. Alguns de nós, que naquele momento haviam se apressado com extrema ansiedade ao lado de nossas cabanas, choraram de santa alegria. Os cinco convidados ficaram conosco por dois dias, ou seja, sexta e sábado¹⁰⁵.

De fato, o missionário já havia convivido com o povo bororo por, pelo menos, três anos na Colônia Teresa Cristina e os cumprimentou na língua nativa.

Esse primeiro grupo, provavelmente originário da aldeia Kiegeri Bororo, era formado por até dez pessoas. As fontes divergem sobre o número nessa primeira comitiva¹⁰⁶, mas estavam entre eles: Meriri Okwoda (o Capitão Joaquim), que era um aliado de Meriri Otoduia (apelidado de Uke Iwagu Uo ou Uke Waguu), ambos do clã Paiowe, metade Tugaregue, e Jirie Ekureu, conhecido como Clemente, do clã Iwagudugo (Tugaregue) e opositor dos dois primeiros. Pelas fontes, é possível sugerir que o chefe Meriri Okwoda já tivesse encontrado com Pe. Bálzola na Colônia Teresa Cristina e que parte do grupo que chega a Missão dos Tachos também recebesse assistência de lá¹⁰⁷.

O grupo, que demorou meses para entrar em consenso sobre a aproximação ou não dos salesianos, realizou várias expedições exploratórias e diálogos com o *bari*, que é apontado como Kiege Etoe, batizado como Luiz Carlos. Nesse primeiro encontro, estava decidida a eliminação de todos os salesianos, e cabia a ele dar o sinal para a eliminação dos salesianos. Tendo permanecido alguns dias na recém-instalada missão e parecer aos salesianos que havia uma aliança selada naquele encontro, os indígenas não se instalaram definitivamente, Meriri Okwoda comprometeu-se a retornar com seu grupo.

¹⁰⁵ Quello che io provai in quell'istante non son capace a descriverlo. Mi avvicinai a loro sorridendo: li abbracciai tenera mente un dopo l'altro e feci a tutti le più liete accoglienze. Alcuni dei nostri, che in quel momento erano tutti accorsi con somma trepidazione accanto alle nostre capanne, piangevano di santa allegrezza. I cinque ospiti si fermarono con noi due giorni, cioè il venerdì e il sabato . (tradução da autora, BSI, 1903, n. 4, p. 110-111)

¹⁰⁶ Albisetti e Venturelli (1962, p. 220) apontam quatro, o BSI (1903, n. 4, p. 110-111) apresenta cinco, e em outras referências aparecem até dez indivíduos.

¹⁰⁷ Vangelista (1996, p. 173).

Os salesianos esperaram os bororo construindo instalações e armazenando recursos, que por sua vez, estavam divididos politicamente em três grupos. Ao retornarem para a ocupação original, as dissensões fizeram com que Uke Iwagu Uo se deslocasse para um dos afluentes da margem esquerda do Pobo Kurireu (Rio das Mortes), com um grupo de aproximadamente 150 pessoas. Esse assentamento temporário, foi surpreendido por um ataque dos xavantes, que mataram mulheres e crianças¹⁰⁸. Depois de alguns meses, retornam para a região do Barreiro e sob o comando de Meriri Okwoda, esse grupo bororo decide se estabelecer definitivamente na Missão em meados de junho de 1903, formando a primeira leva sob o comando do denominado Capitão Joaquim será um grande “aliado” dos salesianos.

Quem também se afastou da região dos Tachos é o grupo liderado por Jirie Ekureu, que passou a ocupar a margem direita do Rio das Mortes, provavelmente a ocupação na região do Salto da Fumaça, onde existia Kiegeri Bororo, proposição que levantei anteriormente sobre a origem de Akirio. Lá, também sofreram com ataques dos xavante, uma epidemia de varíola e ameaças dos não índios que promoviam ataques coordenados contra os assentamentos indígenas, muitas vezes financiados pelo Estado. Em alguns meses, eles também retornam para o assentamento original e se reúnem ao grupo de Meriri Okwoda já na Missão¹⁰⁹.

Assim, no período de alguns meses, posterior ao fatídico encontro com os missionários, o grupo bororo estava dividido em quatro, Aqueles liderados por Meriri Okwoda, os que se deslocam para a margem esquerda do Pobo Kurireu com Uke Iwagu Uo, os que migram para a margem direita desse mesmo Rio, sob comando de Jirie Ekureu e:

(...) em consequência, os membros remanescentes da aldeia, na maior parte Ecerare, logo se encontraram diante da necessidade de agregar -se a uma outra aldeia bororo, de modo a equilibrar o esvaziamento da outra metade exogâmica, uniu-se com outro grupo que estava mais a sudeste, na região do Alto Araguaia¹¹⁰.

É importante registrar que, tradicionalmente, a liderança bororo pertence aos clãs dos *Baadojebage Cobugiwuge* e *Baadojebage Cebegiwúge*, ambos da metade Ecerae. A coalisão de lideranças, que surgiu politicamente, não é incomum. Uke Iwagu Uo e Meriri Okwoda pertencem à metade Tugarege. No entanto, essas divisões são temporárias, pois, sendo

¹⁰⁸ Vangelista (1996. p. 173) e Montero (2012, p. 126-127)

¹⁰⁹ Não há precisão sobre a data que Jirie Ekureu se reúne ao grupo, há alguma discordância sobre a origem de Akirio que tratarei mais adiante, algumas bibliografias apontam o final de 1903 outras 1905 (MONTERO, 2012, p. 127).

¹¹⁰ Vangelista (1996. p. 174)

compostas majoritariamente por membros dessa última metade, dependem dos integrantes da primeira para as práticas culturais do grupo. Não houve um rompimento definitivo, e há diversos trânsitos entre os grupos.

Esses registros, indicam que a escolha do povo bororo, diferente do que as narrativas pretendem, foi um processo político, liderado por mais de uma liderança, discordantes sobre os destinos do grupo. Separados territorialmente da metade Ecerae, de quem “dependem” para fundar uma ocupação tradicional, o que teriam “fundado” junto aos salesianos, nesse primeiro momento, foi uma ocupação temporária.

Os acontecimentos que se seguiram iluminam o conjunto do projeto de Uke Iwagu-uo. Após a tomada de posse da nova aldeia, sancionada com uma grande e frutífera caça ritual, Uke Iwagu-uo e Meriri Okwoda enviaram imediatamente missões diplomáticas à outra metade da aldeia: dois pequenos grupos de guerreiros foram enviados à nova aldeia em que se encontravam os Ecerae. As visitas foram retribuídas, com solenidade e recíproca cortesia; mas os homens Ecerae pareciam inflexíveis em sua conduta: rejeitaram as propostas dos Tugarege e se mostraram irritados com a insistência dos missionários¹¹¹.

No relato de agosto de 1902, Pe. Bálzola descreve com cuidado a organização da Missão. Para o “santíssimo sacramento”¹¹² haviam construído uma casa de tijolos crus, e 20 choupanas distribuídas em quadrilátero, essa “via” central tinha 100 metros por 80 metros. No meio, os homens construíram o seu *bai-doge*¹¹³ ou *bai mana gejewu* ou “casa dos homens”. As casas possuíam 8 metros por 4 metros¹¹⁴.

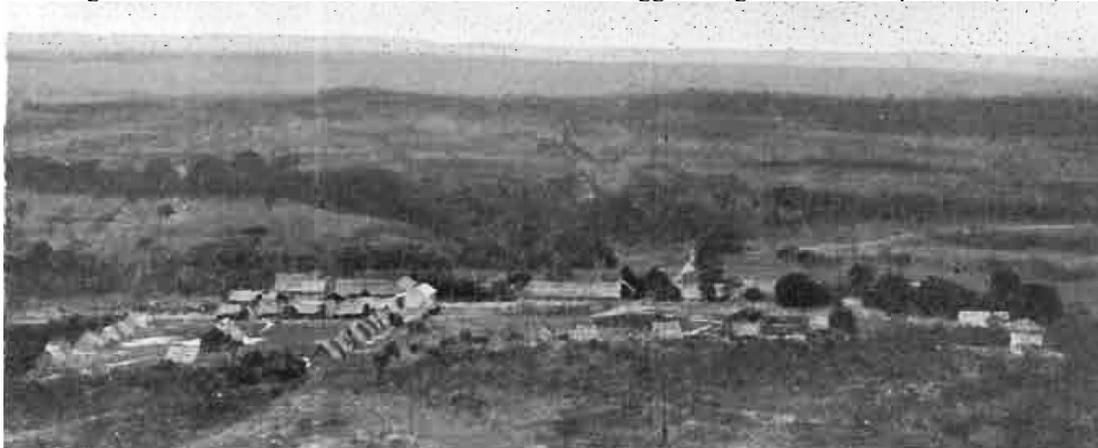
¹¹¹ Vangelista, 1996, p. 175.

¹¹² Aqui a referência é ao próprio objeto litúrgico onde se coloca a hóstia “consagrada” para adoração de Jesus Cristo, também chamado de ostensório, é ricamente ornado em ouro ou prata.

¹¹³ *Bai-doge*: *bai* significa casa e *doge* sufixo do plural, justaposição de palavras que designam o traçado formado pelas casas ao redor da aldeia.

¹¹⁴ Desde a chegada dos salesianos a Missão do Mato Grosso em 1902, há um intervalo na publicação das cartas da Missão no Mato Grosso, cujos avanços eram indicados quase mensalmente e com um pequeno intervalo. Acredito que essa hesitação se relacione com o agravamento na situação das Colônias na Patagônia ou mesmo na hesitação pelos riscos que o projeto envolvia. No Bollettino do mês de abril de 1903 (p. 109) se lê “Temos o prazer de apresentar aos nossos leitores duas cartas do nosso missionário D. Bálzola. É verdade que a primeira das cartas poderia ter sido publicada há alguns meses, mas parecia conveniente que saísse junto com a demais e **com notícias mais consoladoras**, para não despertar no coração de nossos bons Cooperadores aquela vivíssima ansiedade que estávamos pelo destino desses queridos confrades” (grifo meu). A primeira carta é de 05 de junho de 1902, a segunda de 24 de agosto de 1902, nessa última há indicações mais precisas da ocupação dos bororo.

Imagem 4 - Missione del Rio Barreio. A sinistra il villaggio indigeno di forma quadrata (1910).



Fonte: Colbacchini, 1925, p. 18.

Como os salesianos perceberam que as atividades de conversão não se dariam apenas a longo prazo, não impediram inicialmente as atividades tradicionais dos bororo. Ao mesmo tempo, os indígenas encontraram na Missão um “refúgio” em relação aos demais impactos civilizatórios. A Missão, diferente do que pretendiam os salesianos, não dispunha de recursos ou acesso a utensílios como roupas, ferramentas, entre outros. Logo, a relação estabelecida se baseava na disponibilidade de recursos dos salesianos para “atender” suas intenções de conversão e “integração” dos bororo.

CAPÍTULO II

A MISSÃO DOS TACHOS E AS CRIANÇAS BORORO (1902-1908)

Vindo da selva, apesar das primícias de uma verdadeira educação, eu e meus companheiros ficamos em êxtase e mal resistimos ao barulho dessa civilização que atualmente nos rodeia e nos fascina (Tiago)¹.

Os indígenas vinham sofrendo com as doenças que dizimaram parte de sua população, com o trabalho forçado nas colônias em que se refugiavam e a permanente necessidade de migrar ou refugiar-se nas matas, quando sob conflitos seja com os xavante, seja com não índios. Neste período predomina a convicção de superioridade dos colonizadores sobre os indígenas, que pode ser resumida no binômio civilização/barbárie. O discurso vigente evidenciava a disposição dos não índios em “civilizar” o indígena².

Assim, se iniciou o trabalho na Colônia Sagrado Coração de Jesus, que seria a coroação do projeto salesiano de civilização dos bororo no país, um projeto de “catequese civilizatória”. Desde a chegada ao país em 1882, em pouco mais de duas décadas, os salesianos já tinham 22 casas no Brasil, com 5888 estudantes, entre internados e não internados. Entre os povos tradicionais, estavam presentes em quatro regiões na América do Sul, sendo duas na Patagônia, no Equador e entre os Bororo.

Com o trabalho se expandindo, as missões demandavam busca por recursos financeiros. Os jovens bororo seriam essa prova dos resultados missionários e, por isso, sempre eram utilizados como propaganda de sucesso. Assim, na Missão, os trabalhos se desenvolviam de forma variada: as aulas e a catequese com os jovens, os trabalhos de lavoura e colheita, trabalhos de transformação (ex. produção de açúcar e rapadura), cuidado com os animais, entre outros. Os missionários documentavam o que podiam da cultura e também divulgavam esses trabalhos a fim de obter recursos de doações.

¹ Trecho da fala de Tiago (apresentado como Giacomo) ao presidente Governador de São Paulo, Manuel Joaquim de Albuquerque Lins em 13 de junho de 1908 consta no *Bollettino Salesiano* (1908, n. 8, p. 243), mas não é possível afirmar em que idioma ela foi proferida, se em português ou italiano: “Venendo dalle selve, sebbene primizie di una vera educazione, io e i miei compagni siamo estatici e appena reggiamo al rumore di questa civiltà che attualmente ci circonda ed affascina” (tradução da autora).

² Lima (1995).

Este capítulo tem como foco os primeiros anos de vida de Akirio junto aos missionários e sua experiência a partir do engajamento na banda de música dos meninos bororo da Colônia Sagrado Coração de Jesus. Em 1908, a banda de música fez uma expedição ao Rio de Janeiro para várias apresentações e, no retorno, Tiago foi alistado no Liceu Salesiano São Gonçalo em Cuiabá, limiar desse capítulo. O texto, passa pelos aspectos relacionados a educação civilizatória dos salesianos e como os jovens indígenas protagonizaram a relação dos bororo junto ao movimento missionário.

BOE NURE IMI, BOKODORI NURE IMI, IKIERE AKIRIO KEJEWU³

O registro de batismo de Tiago Marques aparece no livro de batismos referente aos anos 1903 a 1943 da Missão dos Tachos/Meruri. Obtive acesso ao Livro de Batismos e de Casamentos em Meruri/MT durante uma viagem de campo em outubro de 2021⁴. O livro não possui um termo de abertura. Na capa constam as datas do registro com uma imagem do “Sagrado Coração de Jesus” e uma inscrição “Divino Coração de Jesus” e “Abençoa este lar”, abaixo, grafado a mão, 1903-1943 – Batizados Livro I. Na contracapa, um adesivo da tipografia em que foi impresso e em seguida, na folha de rosto, um índice relativo aos anos dos registros.

O material possui cem folhas, com duzentas laudas impressas. Há inscrições com diversas grafias. O livro possui três colunas, na primeira sempre está indicado o primeiro nome, e o número do registro, eventualmente, há anotações sobre casamento ou falecimento. No campo do meio, o registro de batismo em si e a assinatura daquele que está na condição de vigário (pessoas diferentes fazem o registro). Na terceira coluna, a indicação de casamento, que poucas vezes é registrada⁵.

³ Essa é a forma de apresentação cotidiana do bororo, descrevendo seu pertencimento, seu clã e posteriormente seu nome: Eu sou Bororo, sou do clã bokodori, me chamo Akirio Kejewu.

⁴ O acesso foi gentilmente concedido pelo diretor da Missão de Meruri, Padre Andelson, que fez o acompanhamento e supervisão dos registros, esclarecendo dúvidas.

⁵ Sugiro, a partir da variedade de informações, assinaturas e “caligrafias” nas notas que o material foi revisitado por diversos salesianos, que atuaram como diretores, párocos ou vigários. Várias assinaturas, letras e número são equivalentes ao material acessado no Arquivo Salesiano Centrale. Ainda, que o livro não é o “original”, mas, como já aconteceu anteriormente, foi “passado” a limpo a partir dos primeiros registros e assinado pelo vigário posteriormente. Por exemplo, o índice que consta na folha de rosto foi escrito apenas por uma pessoa, para contemplar todos os anos de registro, tem que ter escrito depois de 1943. Localizei outros exemplos semelhantes entre os Arquivos da Curia Metropolitana de Cuiabá, tratam-se de livros com registros idênticos, passados a limpo.

Ainda que outras fontes sejam necessárias para compor um cenário mais preciso, o material foi profícuo ao permitir mapear a presença do primeiro grupo de indígenas que chegou a Missão, filiações, óbitos que, em conjunto com os registros históricos, dados da Enciclopédia Bororo, que são mais específicos quando há nomes e datas, e de outras fontes aqui já mencionadas, permitiram identificar trajetórias e relações de parentesco.

O registro de Tiago está entre os primeiros a serem batizados no dia 10 de junho de 1904. Consta na sua filiação a descendência de Gregório e Joaquina, indicados como “índios pagãos”⁶. É o décimo sexto registro entre os 57 da referida data. Não há informações sobre o óbito ou o casamento. A inscrição “Goiás 1908” aparece em diversos registros, mas não pude identificar do que se trata, eventualmente aparece ali a informação sobre o óbito, mas não é o caso. A caligrafia é a mesma de quem numera sequencialmente o livro, logo abaixo do nome (abaixo, se percebe 16) e dos anos de nascimento (no caso de Tiago Marques, abaixo aparece 1894).

Imagem 5 – Registro de Batismo de Tiago Marques.

Nome do Baptisando	REGISTRO DE BAPTISADOS		
Tiago Marques	A	10 de Junho	de mil novecentos e quatro
(1) N.º 16	(4) na	Capela do Sagrado Coração de Jesus	(Cachoeira)
(2) Filiação	O Revdo.	Antonio Malan	(3) baptizou
(3) Nacionalidade dos pais	solemnemente a	Tiago Marques nascida em	(6) Araguaiana Mato Grosso
		a	de mil novecentos 1894
	filho	de índios pagãos de	Gregorio e Joaquina
Sexo		elle natural de	Rio Vermelho Mato Grosso
Lugar do bap.		ella natural de	Rio Vermelho Mato Grosso residentes em
		(7) casados na igreja de	Diocese de
Data da 1.ª comm.	Foram padrinhos	João Marques e Sr. Juliana Ribeiro Marques	
Data da confirm.	rept. pelo Sr. João Batista e Sr. Rosa Leite		
	O Vigario,	João Buzola	

Fonte: Livro de Batismos I da Colônia Sagrado Coração de Jesus/Missão Salesiana em Meruri, p. 4.

Aqui, cabe registrar uma divergência em relação a outros materiais. O ano de nascimento indicado no registro é 1894. A caligrafia, que coincide com cartas disponíveis no Arquivo Salesiano Centrale, é muito provavelmente do Padre José Giardelli, vigário nos anos 1920, na Missão Salesiana. No entanto, todos os demais registros e referências apresentam a data de nascimento de Akirio em 1898, incluindo a indicação de que chegou a Missão (em 1902-1903) com aproximadamente 5 anos. Caso a indicação no registro fosse válida, ele já teria

⁶ Apresentarei adiante um diagrama de parentesco relacionado a Akirio e seus familiares.

quase dez anos em 1903-1904, logo, o registro (posterior) do ano do nascimento de Akirio no Livro de Batismos está provavelmente equivocada.

Inicialmente, antes de ter acesso aos registros de batismo da Missão dos Tachos, supus que o Bollettino Salesiano de 1904 do mês de abril indicava a presença de Akirio na Colônia. A extensa carta do Padre Ambrogio Turriceia foi reproduzida em três números do periódico, escrita de Asunción em 22 de novembro de 1903⁷, alguns meses depois da aproximação do grupo Tugaregue a Missão, sob comando do Capitão Joaquim (Meriri Okwada).

Nesse registro, estão listados de forma breve os moradores de 19 das 22 moradias instaladas na Missão⁸. Consta na descrição, com poucos nomes, comentários sobre metade dos aproximadamente 140 moradores das choupanas na Colônia Sagrado Coração de Jesus. Indica o autor que a média era de seis moradores por habitação, mas, na relação apresenta apenas alguns desses, normalmente os homens. Assim, a relação desses primeiros moradores não está completa, mas indica uma série de doentes, feridos, idosos e crianças, o que considere ser mais um fator de aproximação do grupo aos salesianos. Vários vieram a óbito, conforme os relatos do Bollettino Salesiano e os registros de batismo.

Estudando a carta do Pe. Turriceia levantei uma hipótese de que Akirio estava mencionado na carta, a partir da informação de que na choupana nº 8 morava um bororo de nome Pedro (Pietro) que estava em luto pela perda da esposa. Essa mulher, referida na carta, foi batizada pelos salesianos e, segundo o relato, “tentou completar sua educação na melhor das hipóteses e morreu cristã”. Sugeri que ela tenha sido catequizada nos meses em que permaneceu na aldeia. Um dos filhos de Pedro é citado como Giacomo Costamagna (que é a tradução para o italiano do nome Tiago), “um dos melhores ajudantes de nossos confrades” e na ocasião da visita do salesiano, tecia um fio de quatro cores, o que demonstra um envolvimento com as atividades de produção de objetos, logo, não era mais uma criança.

Quando tive oportunidade de acessar o livro dos primeiros batismos, minha sugestão provou-se errônea, já que localizei o registro de batismo de Tiago Costamagna em 03 de março de 1908. Nele consta a data de nascimento como 1888 e que havia casado com Astrogilda, o que é confirmado pelo Livro de Casamentos. O matrimônio acontece na mesma data do

⁷ Esse registro está no Bollettino Salesiano de 1904 (n. 4, p. 111-114).

⁸ O relato de Turriceia não apresenta os moradores das casas 05, 11 e 17. Em relação aos demais, ele cita nominalmente o homem mais velho da casa e depois, por exemplo, “filho”, “esposa”, “sogra”. Também é possível que Akirio e sua família estivesse entre esses que não foram indicados. No entanto, parece que o grupo em que ele estava se “refugiou” na missão depois da presença do sacerdote a missão.

batismo. Esse já tinha aproximadamente 15 anos quando chegou a Missão, com 20 anos quando batizado.

Imagem 6 – Registro de Batismo de Tiago Costamagna.

(1) N.º <i>105</i>	A <i>dez</i> de <i>Março</i> de mil novecentos e <i>oito</i> <i>7</i>	Aos <i>de</i> de <i>de</i> casou-se
(2) Filiação <i>105</i>	(*) na <i>Capela do Sagrado Coração de Jesus</i> <i>Cachos</i>	na parochia de <i>de</i>
(3) Nacionalidade dos paes	O Revdo. <i>Antonio Galan</i>	Diocese de <i>de</i> em pre-
	solemnemente a <i>Tiago</i> nascida em <i>Rio Vermelho</i> <i>Mato</i>	sença do Revdo. <i>de</i>
Sexo <i>masculino</i>	<i>Gracia</i> de <i>de</i> de mil novecentos <i>1878</i>	<i>Antigida</i> com
Lugar do bap. <i>de</i>	filha <i>idoso</i> de <i>paes da comidade</i>	de <i>anos</i> de idade, filh. de <i>de</i>
Data da 1.ª comm.	ella natural de <i>de</i> residentes em <i>de</i>	sendo testemunhas <i>de</i>
Data da confirm.	(*) casados na igreja de <i>de</i> Diocese de <i>de</i>	(*) <i>de</i>
	Foram padrinhos <i>representados</i>	
	O Vigario, <i>P. João Bálzola</i>	

Fonte: Livro de Batismos I da Colônia Sagrado Coração de Jesus/Missão Salesiana em Meruri, p. 21.

Imagem 7 – Registro de Batismo de Astrogilda Maria Ponce.

<i>Astrogilda</i>	A <i>dez</i> de <i>Junho</i> de mil novecentos e <i>quatro</i> <i>40</i>	Aos <i>de</i> de <i>de</i> casou-se
(1) N.º <i>115</i>	(*) na <i>Capela do Sagrado Coração de Jesus</i> <i>Cachos</i>	na parochia de <i>de</i>
(2) Filiação <i>115</i>	O Revdo. <i>Antonio Galan</i>	Diocese de <i>de</i> em pre-
(3) Nacionalidade dos paes	solemnemente a <i>Astrogilda Maria</i> nascida em <i>Rio Vermelho</i> <i>Mato</i>	sença do Revdo. <i>de</i>
Sexo <i>fêmea</i>	<i>Gracia</i> de <i>de</i> de mil novecentos <i>1878</i>	<i>Luiza de Cachos</i> com
Lugar do bap. <i>de</i>	filha <i>de outros paes</i> de <i>Cap. Joaquim Pimenta e sua mulher</i>	de <i>anos</i> de idade, filh. de <i>de</i>
Data da 1.ª comm.	ella natural de <i>de</i> residentes em <i>Cachos</i>	sendo testemunhas <i>de</i>
Data da confirm.	(*) casados na igreja de <i>de</i> Diocese de <i>de</i>	(*) <i>de</i>
	Foram padrinhos <i>João Pereira Pona e P. Marianna Pona, rep.</i>	
	<i>João P. João Bálzola e P. José Leite</i>	
	O Vigario, <i>P. João Bálzola</i>	

Fonte: Livro de Batismos I da Colônia Sagrado Coração de Jesus/Missão Salesiana em Meruri, p. 9.

Uma coisa pouco comum acontece nesse caso, há uma repetição de nome próprio. Poucos são os nomes que se repetem entre os registros, ao menos no primeiro livro de batismos da Missão, como se pode observar pela primeira página de um índice que está em uma folha avulsa junto ao livro, apresentado a seguir. Nesse índice, observo, constam apenas as crianças batizadas, entre os 943 registros que constam no livro. O autor dessa primeira página, pela grafia provavelmente o Padre Bálzola, numerou também os registros do Livro.

Imagem 8 – Índice do Livro I – Anos de 1903 a 1943

Índice do Livro I^o
Anos de 1903 a 1943

Ano	N ^o	Nome	Ano	N ^o	Nome	Ano
1903	1	André Durkino	1	1904	8	Joaquim
	2	João Bosco		25	George Sal.	20
	3	João Secci		30	João Maria	28
	4	Josefina Rosetti		33	João Maria Abolan	25
		Amândio Neto		42	Abneres Ab. Gabriel	10
1904	5	Agostinho Oliveira	5	11	Abiguel	11
	6	Antônio Luis	1	26	Abanad Maria	26
	21	Antônio Maria	21/16	27	Abacilino Maria	27
	31	Américo	26	38	Maria Abacilino	33
	41	Agustino Maria	31	44	Maria Oliveira	19
	45	Antonietta	38	46	Marta Maria	41
	45	Antigilda Maria	40	48	Maria Amalia	42
	50	Albertina	45	53	Maria	48
	22	Bento Maria	17	57	Matilde	52
	7	Carlos	2	58	Abacilino Maria	57/22
	48	Cecilia Maria	44-43	61	Mariana Ad. B. B.	56
	57	Carlos Luis	52	62	Abneres Maria	57
	65	Carlos Kleinio	54/58	12	Américo	12
	29	Lirilo Maria	24	13	Sélio Fernandes	13
	32	Eváristo Maria	24	15	Romas	15
	39	Barquita Maria	39	37	Rosalina	32
	40	Colisa	35	43	Rita Garcia	44
	56	Imandina	51	55	Estilvia	50
	52	Amara Bento	47	35	Suzana	38
	28	Domingos	18	16	Tiago Marques	16
	14	Felipe	14	18	Bonar Aquino	18
	24	Francisco Alves		20	Vital Maria	20
	34	Georgina	49	17	Valentin	17
	60	Galieno Ab. Baruffa	64/55	19	Vicente Maria	19
	42	Gene	37	23	Fisto Martinho	23
	36	Indalecia	31	135	Florisbela	25
	9	Julio Barb.	9	137	Xaviera	28

Fonte: Folha avulsa, anexada ao Livro de Batismos I da Colônia Sagrado Coração de Jesus/Missão Salesiana em Meruri.

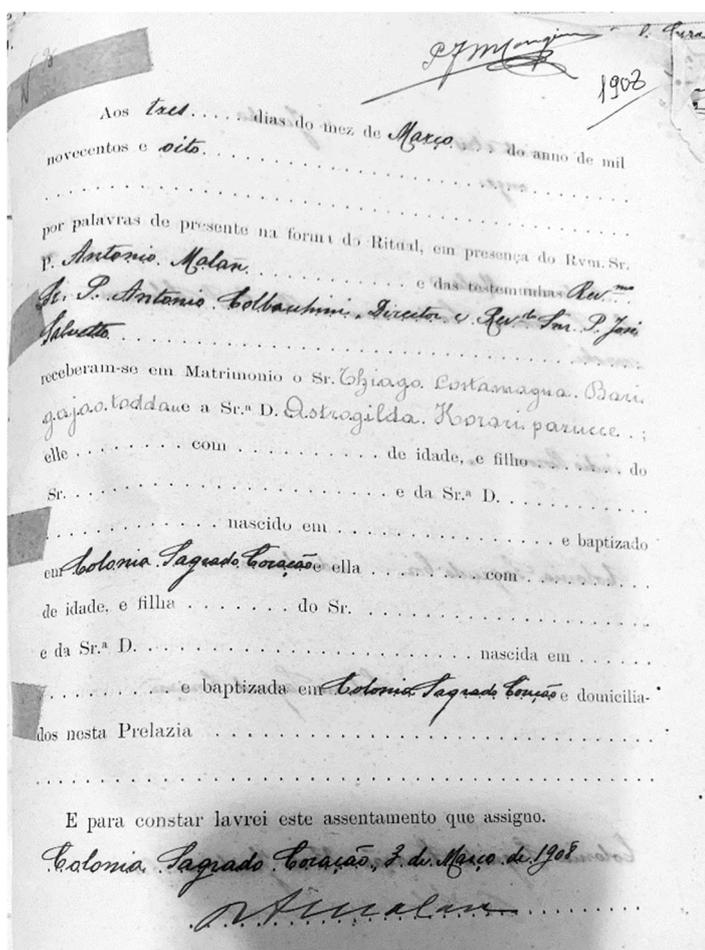
Assim, Tiago Costamagna, não é Akirio, mas confio ser importante registrar esse movimento, que Ginzburg chama de “vaivém”, porque nele se revela o exercício principal do método de levantamento de dados que empreendi durante a pesquisa. Muitas vezes, alguns dados que chamavam a atenção se provaram hipóteses equivocadas, mas que sempre revelaram como parte da “teia” que estava tentando compor sobre o contexto. O “erro”, frequentemente apontava outro caminho a percorrer⁹.

Sem embargo, outros elementos se revelam a partir do registros de Tiago Costamagna. Junto ao Livro de batismos, tive acesso aos registros de casamentos da Missão, que está bastante danificado. As páginas foram remendadas com um fita adesiva que oxidou, as páginas estão com danos provocados por insetos. O Termo de Abertura, escrito pelo Padre Colbacchini em 15 outubro de 1926, está parcialmente oculto pela encadernação em papel pardo. É possível ler

⁹ Ginzburg *et al* (1989a).

que ele possui duzentas folhas numeradas e rubricadas pelo Pároco. Os registros se iniciam no ano de 1908 e se encerram no ano de 1931. Sobre esse livro, é interessante mencionar que passam a ser utilizados os nomes indígenas dos sujeitos, uma forma que expressa o reconhecimento da sua identidade. Tomo, mais uma vez, Tiago/Thiago Costamagna como referência, em que se lê seus nomes em bororo.

Imagem 9 – Registro de Casamento de Thiago Costamagna e Astrogilda.



Fonte: Livro de Casamentos da Parochia Sagrado Coração, p. 3.

Retornando aos dados presentes no Livro de Batismo e buscando mais informações sobre o grupo, especialmente das crianças que foram acolhidas nos Tachos, a primeira criança batizada na Missão recebeu o nome André Avelino, filho de Joaquim Manoel dos Santos e Leonor dos Santos, indicados como pagãos. A data de nascimento consta 01 de novembro de 1903. Depois disso, não localizei mais registros dos pais ou do destino do jovem bororo. O segundo registro é de João Bosco, cuja indicação de nascimento é 1899, como filho de índios pagãos e desconhecidos.

É o terceiro registro que apresenta a primeira criança nascida na Missão, em 17 de julho de 1903, nomeado Leão Pecci¹⁰. Ele foi referenciado pelo Padre Colbacchini como exemplo de docilidade, afeição e reconhecimento: “Um dia, voltei-me para o pequeno Leone. Ele era uma criança pobre de cinco ou seis anos, que foi criado por freiras até os quatro anos, porque seu padrasto havia matado sua mãe. Desde os quatro anos cresceu sob os cuidados carinhosos de D. Pessina, ajudante dos indiozinhos”¹¹. Esse relato aponta uma intencionalidade no discurso civilizatório que os salesianos reproduziam, a docilidade e o reconhecimento eram buscados constantemente.

Em 1927, no Registro de Casamento, esse rapaz, agora nomeado como Leão Uagurupereu¹² se casará com Olga Pannakuddugoddaga, que também nasceu na Missão dos Tachos¹³. Essa diferença na utilização do nome tradicional, seja no registro de Thiago Costamagna, seja nesse último, demonstra um movimento de aproximação dos salesianos da identidade *boe*, reconhecendo em seus registros o seu nome “tradicional”. O nome corresponde a incorporação do indivíduo no grupo, ao reconhecimento dele como parte da sociedade.

Nessa primeira década de instalação da Missão junto aos bororo, veremos se desenvolver a prática de documentação do idioma bororo, especialmente em conjunto com os jovens que passaram a estudar junto aos salesianos. Assim, as variações de grafia são muito comuns entre os documentos originais e aqueles que aparecem nos textos mais tardios. Ainda assim, há nomes e apelidos que só podem ser compreendidos em conjunto com os próprios bororo.

Dois registros me chamaram a atenção sobre o reconhecimento dessa identidade por parte dos salesianos no Livro de Batismos. O de Branca Maria, em 24 de maio de 1912, quando o Padre Antonio Colbacchini já era o vigário há aproximadamente dois anos em que aparece “filha de **bororos** Luiz Carlos e Isabel “ (grifo meu). E em seguida, o de Marcelo, de 13 de

¹⁰ Livro de Batismos I da Colônia Sagrado Coração de Jesus/Missão Salesiana em Meruri, p. 46.

¹¹ “Un giorno mi rivolsi al piccolo Leone. Era un povero bimbo di cinque o sei anni, che era stato allevato dalle suore fino all’età di quattro anni, perchè il patrigno gli aveva uccisa la madre” (COLBACCHINI, 1925, 134).

¹² A grafia aparece na seção de antroponímios do Volume II da Enciclopédia Bororo como “Uwagúru peréu” (ALBISSETTI E VENTURELLI, 1969, p. 1269), mas, diferente de outros bororo que são referenciados entre os indígenas que serviam como interlocutores dos salesianos, não foi indicado que era uma alcunha de Leone.

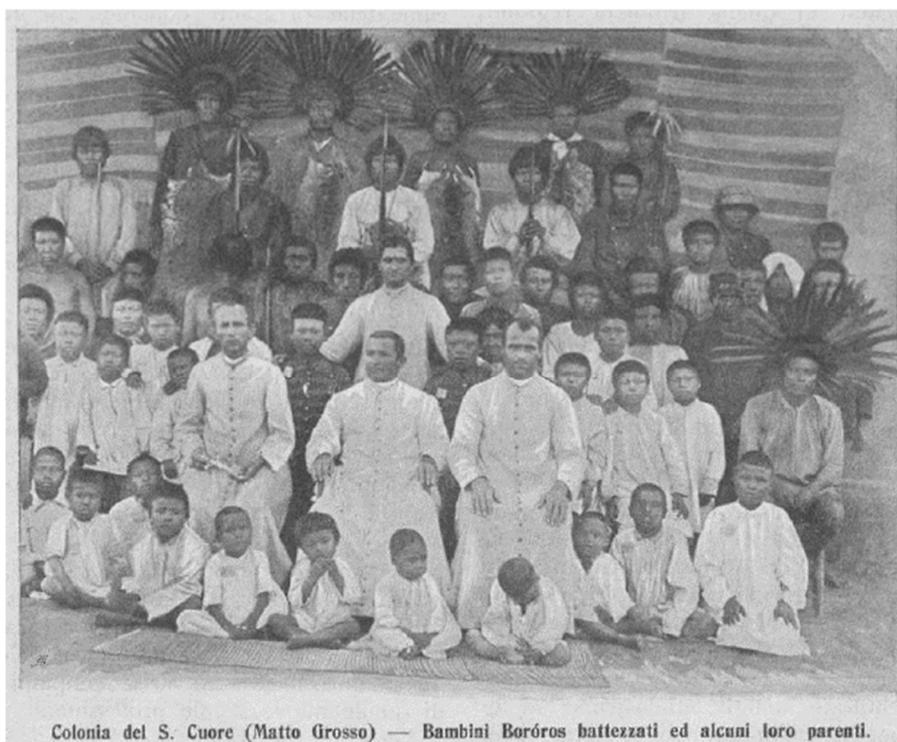
¹³ Livro de Batismos I da Colônia Sagrado Coração de Jesus/Missão Salesiana em Meruri, p. 1.

Outubro de 1912, em que os pais estão indicados pelo nome “tradicional” como “Marcos Metello Buregodurae e D. Leopoldina Meriri Curireudo”¹⁴.

Antes de ter acesso aos dados de batismo, a informação sobre a chegada de Akirio a Missão estava em informações dispersas em documentos e textos, mas principalmente na Enciclopédia Bororo e outras obras salesianas. O Pe. Albisetti afirma que ele estava entre os primeiros jovens que foram acolhidos em 1902-03¹⁵. Isso se reproduziu nas etnografias que mencionam a presença do jovem na Missão dos Tachos, ainda que nenhuma fonte que confirme a informação estivesse reproduzida nesses materiais.

A imagem abaixo, que apresenta os jovens batizados nos primeiros meses de Missão, é provavelmente em 1903¹⁶. A imagem é carregada de elementos que chamam a atenção e permitem a elaboração de algumas hipóteses sobre os sujeitos presentes na composição.

Imagem 10 – Meninos Bororo batizados e alguns parentes.



Fonte: Bollettino Salesiano (1906, n. 1, p. 6)

¹⁴ Livro de Batismos I da Colônia Sagrado Coração de Jesus/Missão Salesiana em Meruri, p. 41.

¹⁵ BSI (1958, n. 11, 1958, p. 226).

¹⁶ Nesse caso, não tenho a data exata da imagem, apenas da publicação dela no BSI. Há outras, datadas de 10 de junho de 1904. Nesse caso, a composição é diversa, já aparece uma imagem do Sagrado Coração de Jesus, a frente de uma bandeira do Brasil.

Sentados, os salesianos (da esquerda para a direita) Pe. Giovanni Bálzola, Pe. Antonio Malan e Pe. José Salvetto, ao centro, com a mão sobre os ombros de dois jovens trajados com uniforme, o Pe. José Solari. Esse uniforme é o mesmo utilizado pelos meninos da Banda, que apresentarei a seguir, mas a imagem, demonstra que a iniciativa de promover a instrução musical já está presente desde o início da Missão. Há, ao menos, dois outros jovens trajando o uniforme.

Ao fundo, quatro homens com os parikos adornando suas cabeças. Além das peles de *adugo* (onça), que sobrepõem como uma manta outra vestimenta, que me pareceram ser camisas ou batas. Essa diadema, ou coroa, é um grande símbolo que identifica um *boe*, por ele foram chamados de “coroados”, ela carrega elementos que identificam o clã, e por consequência a metade, e o subclã dos homens. Há grande uma diversidade de parikos que são de propriedade clânica. O uso do pariko é comum, não sendo necessário nenhum evento especial e em algumas ocasiões as mulheres também o vestem¹⁷.

Não é possível correlacionar os parikos aos seus respectivos clãs pelas condições da imagem, o que nos permitiria identificar mais claramente os sujeitos. No entanto, considerando a postura altiva e o lugar de destaque que ocupam na composição, posso inferir que, entre os homens ao fundo, estão as lideranças que se aproximam dos salesianos, são eles os sujeitos mais próximos dos missionários nesse período. À frente deles, outros homens vestidos com bata e uniforme estão portando lanças e arcos. O terceiro, é provavelmente Uke Iwagu Uo, cuja imagem está presente em no periódico Leituras Catholicas em 1927, narrada por Meriri Okwoda em torno de 1917 e transcrita por Antônio Colbacchini. Não consegui localizar o texto original em nenhum dos acervos físicos ou digitais a que tive acesso, mas outra versão foi publicada em 1981 por Thomas Giardelli¹⁸.

¹⁷ Albisetti e Venturelli, 1962, p. 415-418.

¹⁸ Montero (2006, p. 126 e p. 143) reproduz a capa da publicação de Giardelli, sem autoria, a imagem tem apenas o nome do chefe e sua imagem.

Imagem 11 – Reprodução da imagem de Uke Iwagu Uo (Uké-wagúu)



Fonte: Montero (2006, p. 143)

Entre esses bororo, provavelmente estão Meriri Otoduia (Uke Iwagu Uo) e Meriri Okwoda (Capitão Joaquim). As informações sobre o falecimento do primeiro indicam que estava com aproximadamente 70 a 75 anos em 1916. Na imagem estaria com 60 anos. Ele foi batizado como “Major Miguel” e com registro de matrimônio no mesmo dia do retrato, em 3 de março 1908, sendo o primeiro do Livro de Casamentos¹⁹. Na EB II foi descrito como calmo, dignitoso e imponente. Meriri Okwoda (Capitão Joaquim) é um dos principais interlocutores dos salesianos nesse período. Caracterizado como de aspecto severo e desconfiado, com um físico “realmente imponente”. Ele, que provavelmente já havia estado com os missionários na Colônia Teresa Cristina e na imagem de 1903 tinha aproximadamente 30 anos²⁰.

Segundo suas biografias na EB II, o primeiro perdeu um olho durante uma caçada, sofria com dores constantes e “ainda assim” permanecia muitas horas atuando como interlocutor dos missionários em conjunto com Meriri Okwoda. Ambos são apontados como informantes do Pe. José Pessina, Tonelli e Colbacchini, que “aproveitaram a sua convivência para um primeiro estudo etnográfico, que foi publicado na conhecida monografia de 1925: “I Bororo Orientali Orarimugudoge del Matto Grosso (Brasile)”.

Conforme explicitarei, havia ao menos três “grupos” de bororo, ou facções de um grupo, que se reuniram junto aos salesianos nos Tachos e há um intervalo entre a primeira leva de indígenas que chega a Missão em 24 de setembro de 1902 e os batismos de 10 de junho de 1903, data do batismo de Akirio. As diversas referências a sua origem evidenciam que Akirio

¹⁹ BSI (1962, p. 1239-40); Livro de Batismos I da Colônia Sagrado Coração de Jesus/Missão Salesiana em Meruri, p. 21; Livro de Casamentos da Parochia Sagrado Coração, p. 01.

²⁰ BSI (1962, p. 1239); Livro de Batismos I da Colônia Sagrado Coração de Jesus/Missão Salesiana em Meruri, p. 21; Livro de Casamentos da Parochia Sagrado Coração, p. 02.

e sua família provavelmente são parte do grupo que rompeu com Meriri Okwoda, “migrou” com Jirie Ekureu para a margem direita do Rio das Mortes, onde foram atacados por não indígenas e xavantes, além da epidemia de malária.

O processo de desagregação e reestabelecimento da unidade do grupo não acontece como uma iniciativa em que todos os bororo saem juntos “de volta” da região do Pobo Kurireu para o assentamento em que estavam os demais. Progressivamente se reorganizam e ocupam a Colônia Sagrado Coração. Nesse período, os bororo que ocupavam o leste do Mato Grosso viviam uma crise em vários aspectos. As escolhas do grupo diante desses momentos serão mais bem aprofundadas no capítulo seguinte, mas, a “variação populacional” é um elemento que chamará a atenção como uma hipótese inicial desse tipo de contexto. O baixo número de crianças levanta também a hipótese de que houve uma iniciativa de “controle de natalidade” por parte dos bororo no sentido de manter a subsistência e a coesão social.

Indiquei os fatores que impactam o grupo que migra para o norte com Jirie Ekureu (Clemente), mas, há ainda o relato de Akirio sobre um “infanticídio”²¹. O trecho apresentado colabora com a proposição de que Akirio e sua família estavam no grupo de Jirie Ekureu²² e na narrativa, a divisão do grupo “teria preservado” o menino da morte.

Narra **Akirio Bororo Kejéwu** que no comêço deste século, estando um bom número de bororo acampado na margem direita do r. das Mortes nas proximidades da Salto-da-Fumaça, acoçado pelos civilizados de uma parte e pelos šavante da outra, foi também gravemente castigado por uma violenta epidemia de febres maláricas. Pensando na possível causa daquelas três graves desgraças, os índios concluíram que alguma mãe grávida, tendo tido maus sonhos, não havia cumprido com sua obrigação de manifestá-los para que o próprio filho fôsse eliminado. Os chefes e anciães, para remediar à falta, determinaram que tôdas as crianças de certa idade para baixo fôssem sacrificadas. As mães assentaram-se no chão com os próprios filhos no colo e, enquanto era executado um canto dos agonizantes, as vítimas foram abundantemente revestidas de plumas e penugem especialmente ao redor da bôca e do nariz. Terminado O canto, os inocentes foram sufocados com as mãos. Note-se que naquela ocasião devia ter sido eliminado também o citado **Akirio Bororo Keiewu** o qual escapou à chacina por ter acompanhado com seus pais uma turma de bororo os quais, tendo atravessado o r. das Mortes, o subiam em demanda da missão salesiana dos Tachos havia pouco fundada²³.

A discussão sobre o infanticídio como recurso de “manutenção da sociedade” exige uma abordagem cautelosa, pois envolve a contextualização das variáveis que supostamente o provocam. Este não é o foco desta pesquisa, mas considero relevante destacar que os dados

²¹ Farei uma discussão sobre esse tema no próximo capítulo.

²² Albisetti e Venturelli (1962, p. 820, grifo original)

²³ Albisetti e Venturelli (1962, p. 820, grifo original).

coletados pelos salesianos sobre essa temática estão presentes nas bibliografias publicadas durante o período coberto pela pesquisa.

Em 1925, o Padre Colbacchini aponta a crise social da etnia apenas como uma variável secundária à tradição. Os fatores principais seriam o adoecimento de um dos pais, a decepção pelo sexo da criança (seja menino ou menina), o nascimento de gêmeos (em que apenas um era criado) ou a “indisponibilidade” da mãe em cuidar do recém-nascido. Enquanto o salesiano alega que as proibições a essa prática foram ignoradas pelos indígenas e que progressivamente deixaram de acontecer, graças ao sucesso da catequese civilizatória, ele mesmo nota a ausência de crianças nas comunidades em que empreendeu um censo demográfico.

Em 1942, na publicação com Albisetti, a orientação de Colbacchini muda. Em seguida ao tema das práticas abortivas, extensamente conhecidas e praticadas pelas mulheres bororo, aponta que: “Reina entre esses índios um uso ainda mais bárbaro: o infanticídio”²⁴, deixando evidente que, diferente do que foi indicado anteriormente, ele ainda acontecia. A afirmação é de que a prática é existente e decorrente dos fatores acima indicados, mas, desaparece a indicação relativa à crise social.

É apenas na publicação de 1962, no verbete referente ao *nuiáo* e que reproduz uma narrativa de Akirio, que os salesianos revisam suas posições: “Depois de pacientes indagações chegamos à conclusão que o único movente do infanticídio é o bem coletivo da tribo ou um parto múltiplo que, independentemente de sonhos maus, faculta a criação de uma ou de todas as crianças”, adiante, revisa os demais fatores dialogando com o texto de 1925, dizendo que o sexo da criança ou o incômodo de ter um recém-nascido devem ser argumentos excluídos da compreensão da tradição.

O trecho narrado pelo bororo é claro ao descrever o infanticídio, foi escrito como um relato passado, provavelmente evidenciando que o tema não só era conhecido por ele, como estava presente na cultura oral do grupo. Nesse caso, a motivação era o *nuiáo*, ou sonho ou às coisas que se vê durante o sono. Na ocasião que ele apresenta, uma mulher grávida teria tido sonhos ruins e privando-se de contá-lo, “exigiu” que toda comunidade remediasse sua atitude. Os salesianos afirmam então que são raros os casos e infanticídio, ainda que reconheçam que os indígenas ocultem o máximo possível dos não indígenas informações que possam ser reprovadas.

As bibliografias posteriores de salesianos e antropólogos aprofundam o debate sobre as iniciativas de autoextermínio do povo Bororo (seja pelos métodos contraceptivos, abortivos ou

²⁴ Colbacchini e Albisetti (1942, p. 45-46)

de infanticídio), que, em linhas gerais, decorrem de períodos de crise, como aquele que o grupo estava vivenciando, sob ameaças externas, epidemia, fome, entre outros²⁵. Baldus argumenta que “ordinariamente, as causas são econômicas”²⁶. Essa contextualização é importante, porque pode explicar escolhas do grupo, seja na aproximação com os salesianos, seja em outros períodos que abordarei adiante.

Sendo uma criança de aproximadamente quatro ou cinco anos quando chegou à Missão dos Tachos, é razoável supor que Akirio tenha passado pelo ritual de nomeação na aldeia Kiegeri. A carga simbólica desses rituais acompanha as relações sociais definidas no interior da comunidade (e entre clãs) se estruturam e perduram ao longo da vida do sujeito²⁷. “O nome é visto como garantia ao bom desenvolvimento do indivíduo que, desenvolvendo-se sob os aspectos mais diversos, recebe não um, mas diversos nomes outorgados por ocasião das cerimônias de iniciação”²⁸.

A vida do *boe* é marcada por ao menos dois grandes eventos, seu nascimento e sua morte quando são realizados os rituais de nomeação dos meninos e, no fim da vida, o ritual funerário. Os nomes estão associados a esses eventos. *Boe*, como já indiquei, é a designação para o sujeito bororo enquanto pessoa e *ie* é o nome próprio. Os salesianos expressam na enciclopédia que os bororo, especialmente mulheres, não pronunciam o próprio nome, é preciso perguntar a um terceiro, tamanha a carga simbólica relacionada a ele.

Quando nasce um bebê Bororo, eles são considerados sem nome (*iebokwa*). No caso dos meninos, quando nominados e perfurados passam a ser *ie* (nome) de tipo *iparedo* (imaturos, jovens)²⁹. Daí vem o prefixo de diversas cerimônias de nomeação perfuração: *Ipare enogwaporododu* (perfuração do lábio inferior dos bebês meninos), associada ao *Ipare ekenoporododu* (perfuração do septo nasal dos jovens pais) e o *Ipare eviaporododu* (perfuração dos lóbulos das orelhas dos meninos e das meninas).

Além dos nomes relacionados ao rito de nomeação, os meninos e rapazes recebem, mais tarde, em ritos funerários, os nomes associados à amarração dos estojos penianos que lhes

²⁵ Aqui me referencio especialmente a Tolentino (2009) que faz uma discussão a partir das referências bibliográficas em paralelo com vários dados demográficos de Meruri. Esses expressam variações populacionais entre os bororo e suas estratégias de sobrevivência populacional.

²⁶ Baldus (1979, p. 65)

²⁷ Esclareço que não é foco deste trabalho aprofundar informações sobre o batizado ou o funeral bororo, por isso algumas descrições não receberão a exposição ideal. Buscarei expor ao longo do texto outras fontes que possam aprofundar o tema.

²⁸ Viertler (1976, p. 31)

²⁹ *Iparedo* ou *iparedu*, no segundo caso, conforme Pequeno Dicionário Bororo/Português, a palavra é o singular de *ipare* (CAMARGO, 2005).

darão direitos à caça e obtenção de nomes associados a ela. Há também os *iebio-mage* ou os apelidos³⁰, que diferente dos nomes inspirados em lendas e enfeites associados aos grandes heróis, querem dizer exclusivamente as qualidades de um índio Bororo, realçando alguma característica ou comportamento do herói-caçador diante da fera abatida. Akirio era apelidado de Aipobureu, e de modo geral, os Bororo preferem ser denominados pelos *iebio-mage*, porque são os que ressaltam suas qualidades de bons caçadores e de liderança.

Mais especificamente, o nome, Akirio Bororo Kejewu, é uma combinação de apelidos dos membros do clã Bokodori. *Akirio* é uma coroa enfeitada de penugens brancas, bororo é a referência ao pátio ou a aldeia, e *kejewu* faz referência a aquele que “porta” o adorno. A coroa não é o pariko, adorno mais conhecido quando se faz referência aos bororo, é mais semelhante a uma faixa na região occipital. Os termos reunidos fazem referência a narrativa que conta que um arco adornado com penugens brancas teria aparecido no centro de uma aldeia antiga Barubo Bororo (na proximidade de Cáceres)³¹ que era majoritariamente ocupada por membros do Clã Bokodori.

Explorando as relações de parentesco de Akirio, Baldus menciona em seu texto de 1937, que os antepassados dele “não tinham sido súditos ou servos”, em uma referência a possível descendência de lideranças, “pelo sangue”.

Quando os salesianos principiaram a sua obra entre os Bororo orientais, encontraram um menino que parecia próprio a tornar-se, por assim dizer, a figura de propaganda para as missões. Tinha, pelo lado paterno, sangue de Chefe; e todos os parentes do pai eram considerados gente inteligente. Seu nome era Aipobureu, o que significa jaguatirica ou gato do mato grande (*Felis pardalis*). Os padres chamavam-no de Tiago Marques³².

Mas, no verbete que descreve os *boe eimejera*, ou chefes da aldeia, os autores da Enciclopédia Bororo, esclarecem o equívoco de Baldus³³. Já indiquei que, tradicionalmente, dois clãs são destinados a serem chefes Baadojebage Cobugiwuge e Baadojebage Cebegiwuge, da metade Ecerae. Ainda que homens de qualquer outro clã ou metade, como é o caso de Uke Iwagu Uo, ou de Ekóe Ceréu (Chefe Kadete), possam assumir a liderança de um grupo.

³⁰ Os apelidos para os Bororo são altamente significativos, pois representam um feito grandioso por meio do qual ele passa a ser caracterizado, são nomes agregados ao seu nome próprio ao longo de sua existência.

³¹ Viertler (1976, p. 65)

³² Baldus (1979, p. 165, grifo original).

³³ Albisetti e Venturelli (1962, p. 307).

Tiago, sendo do clã Bokodori em uma sociedade matrilinear não pode ser de uma “linhagem” de chefes e, considerando a exogamia das metades, seu pai é da metade Tugaregue, mas não figura como uma liderança em nenhuma das fontes. Herbert Baldus afirma que acessou os “livros da paróquia”³⁴, mas não existe qualquer dado naquele material que possa confirmar sua hipótese.

A mãe de Tiago é Joaquina, cujo registro de batismo foi localizado no Livro da Missão na página 28. Onde se lê que ela foi batizada pelo Padre Clemente³⁵, “em socorro” no ano de 1908. Sua origem consta do Alto Araguaia, Mato Grosso, sem data de nascimento e sem padrinhos. Uma pequena indicação, de difícil legibilidade, na primeira coluna pode dar conta de seu destino “+ matada pelo Índio Clemente”. Sabemos que ela era do clã Bokodori por conta da matrilinearidade³⁶.

Imagem 12 – Registro de Batismo de Joaquina

A de de mil novecentos e oitenta e 3		Aos de de casou-se
(1) N.º Joaquina	(*) na Sagrado Coração de Jesus em Socorro	na paróquia de
(2) Filiação 1908	O Revdo. F. Clemente	Diocese de
(3) Nacionalidade dos pais	solemnemente a Joaquina nascida em (*) Alto Araguaia Mato Grosso	em presença do Revdo. com
Sexo fêmea	de de mil novecentos e oitenta e oito	de anos de idade, filha de
Lugar do bap.	filha de desconhecido pai	sendo testemunhas
Data da 1.ª comm.	ella natural de residentes em Diocese de	(*)
Data da confirm.	(*) casados na igreja de Foram padrinhos	
F. matada pelo Índio Clemente	O Vigario, D. João Baptista	

Fonte: Livro de Batismos I da Colônia Sagrado Coração de Jesus/Missão Salesiana em Meruri, p. 28.

Há apenas um indígena denominado “Clemente” na Missão nesse período, Jirie Ekureu, o mesmo responsável pelo ataque a Clarismundo. Ele já era conhecido pela sua personalidade violenta e explosiva. Durante a permanência na Missão, ele teria assassinado uma de suas esposas, que agora podemos supor que foi Joaquina, mãe de Akirio.

No registro de Batismo da Missão dos Tachos/Meruri, consta o registro de seu batismo em 6 de janeiro de 1913, sem padrinhos, nascido em 1878, portanto, recebeu o “sacramento” com 35 anos. Depois, afastou-se para morrer na Missão Sangradouro em 1913, por causas misteriosas. Os bororo atribuíram a morte (inesperada) a um feitiço de Kiege Etoe (bari Luis

³⁴ Baldus (1979, p. 66)

³⁵ O Padre Clemente Doroszewski (1874 -?) esteve no Mato Grosso desde a chegada dos salesianos, em 1905, o Padre Malan se refere a ele em uma carta a Dom Rua, na condição de diácono, ordem inferior ao sacerdócio, aceito para ordenação (FERREIRA, 1993, p. 84).

³⁶ Apesar de constar no Registro de Casamento de Akirio, apresentado no próximo capítulo, o nome de Joaquina em Bororo, não identifiquei nenhuma palavra que me permitisse a associação com qualquer nome constante nas bibliografias.

Carlos) 37. Mas, na época do batismo, é possível que já estivesse enfermo, já que os registros de batismo dos salesianos normalmente constam padrinhos, ainda que seja um entre os próprios salesianos, exceto em caso de *periculum mortis*.

Retomando a filiação, o pai de Tiago é indicado como Gregório. O único batismo no livro com esse nome é de 10 de janeiro de 1912, de um sujeito nascido na região do Rio São Lourenço no ano de 1877, portanto, 21 anos antes do nascimento de Akirio. O documento, ao menos 6 anos após a chegada na aldeia, indica que ele já era adulto, nota-se uma pequena inscrição na primeira coluna que se refere ao falecimento, “+ C. S. C.”, referindo-se provavelmente a “Colônia Sagrado Coração”, no entanto sem data, como ocorre em outros casos.

É importante sublinhar que os padrinhos de Gregório são salesianos, no caso, o Padre Colbacchini e a Irmã Branca Bozza (ou Bianca Bozza), diferente das crianças, que carregavam nomes de padrinhos “ilustres”.

Imagem 13 – Registro de Batismo de Gregório

O vigário, <i>P. Antonino Colbacchini</i>		
<i>Gregório</i>	A <i>dez</i> de <i>janeiro</i> de mil novecentos e <i>doze</i> <i>57</i>	Aos <i>de</i> de <i>de</i> casou-se
(*) N.º <i>199</i>	(*) n.º. <i>Capela de S. Coração de Jesus</i> <i>bachos</i> <i>Mello</i>	na parochia de
(*) Filiação <i>199</i>	O Revdo. <i>P. Gregório Colbacchini</i>	Diocese de
(*) Nacionalidade dos pais	solemnemente a <i>Gregório</i> nascido em <i>(*) S. Lourenço</i> <i>Mello</i>	em pre- sença do Revdo. <i>de</i>
	<i>Elvira</i> a <i>de</i> de mil novecentos e <i>setenta e sete</i>	com
Sexo <i>masculino</i>	filho <i>adulto</i> de <i>de</i> <i>de</i> <i>de</i>	de <i>de</i> annos de idade, filho de <i>de</i>
Lugar do bapt.	ella natural de <i>de</i> elle natural de <i>de</i>	sendo testemunhas <i>de</i>
Data da 1.ª comm.	(*) casados na igreja <i>de</i> Diocese de <i>de</i>	(*) <i>de</i>
Data da confirm.	Foram padrinhos <i>P. Antonino Colbacchini</i> e <i>Irmã Branca Bozza</i>	
<i>+ C. S. C.</i>	O Vigário, <i>P. Antonino Colbacchini</i>	

Fonte: Livro de Batismos I da Colônia Sagrado Coração de Jesus/Missão Salesiana em Meruri, p. 39.

Na data do batismo, registrou-se também o casamento dele com Elvira que também foi batizada em 10 de janeiro de 1912³⁸. Em 1912, a mãe de Akirio já era falecida há alguns anos. Minha proposição é que ela se vinculou a Jirie Ekureu e que Gregório passou a viver com Elvira, antes ou depois, da ocasião da morte de Joaquina.

Sendo os bororo uma sociedade matrilinear, a descendência se dá pela linha materna, a quando uma *boe* nasce, ele se vincula a família da mãe, incluindo avôs e tios. Mantendo, como

³⁷ Albisetti e Venturelli (1969, p. 1221)

³⁸ Os rituais de batismo aconteciam frequentemente antes das cerimônias de matrimônio. Três sacramentos eram recebidos no mesmo dia, o batismo, a comunhão e o matrimônio. Abordarei um caso de forma mais específica adiante.

aponte anteriormente a característica patriarcal, ou seja, com centralidade nas atividades masculinas e depende essencialmente dos homens.

(...) sob o ponto de vista dos conteúdos das relações sociais, os Boe são definidamente patrilineares, pois o que importa é garantir e beneficiar os próprios descendentes por intermédio do complexo emaranhado de trocas entre homens de partidos diversos que, transcendendo aos interesses dos clãs garantem a sobrevivência dos indivíduos, mediada pela outorgação de nomes *le-mage* derivados dos *aroe*³⁹.

A escolha do parceiro conjugal é baseada em complexas regras prescritivas que se iniciam pela exogamia das metades, *tugarege* e *ecerae*. Tradicionalmente, nas grandes povoações, era determinado que mulheres de um clã se unissem com homens pertencentes exclusivamente a alguns clãs do lado oposto, que ainda eram classificados por ordem de prioridade, ou seja, preferivelmente com homens de um determinado clã. Se a separação acontece, o homem abandona a casa de sua mulher, volta para a casa da mãe, encontra outra companheira, ou recolhe-se ao *bai mana jejewu*.

Os filhos do mesmo pai, mas de mães diferentes, não são parentes, mas também não podem se unir por pertencerem à mesma metade. Os filhos de uma mesma mãe, mesmo de pais diferentes, são verdadeiros irmãos entre si por pertencerem ao mesmo sub-clã.

Tradicionalmente, o “casamento” em si, não é marcado por cerimônias de maior amplitude social. A iniciativa é feminina, com ajuda da mãe ou uma irmã mais velha. Elas levam algum alimento preparado pela moça à casa do homem e se ele a come fica, simbolicamente, aceita a relação. À noite o homem sai do *bai mana jegewu*, onde ficam os homens solteiros, e vai dormir com a “noiva”.

Se há iniciativa pelo casamento, o homem se prepara para uma caçada ou pescaria e envia pela sua mãe os produtos para a esposa. Simbolicamente, isso significa que ele cumpriu o primeiro dever, de sustentar a família. Depois ele convida, também por intermédio da mãe, a moça para oferecer-lhe presentes. Os presentes são pulseiras, pregos de cabelo e braceletes que são oferecidos pelo homem todo enfeitado de urucum, pintura facial e plumas brancas.⁴⁰

A criança pertence ao lado e ao orbe de sua mãe. A residência é preferencialmente matrilocal para a mulher e uxori – ou avunculocal para o homem. Este vai residir na choupana de sua esposa após ter morado no *bai mana jejewu*, dentro das atividades masculinas e dormitório dos *Ipere*, os jovens solteiros (VIERTLER, 1976, p. 23).

³⁹ Viertler (1976, p. 102). Conforme Ochoa Camargo (2005, P. 145): *Ie* significa nome, chamamento, chama-se e *mage* (*-mage*) é o sufixo que é usado para formar o plural de nomes que indicam parentesco.

⁴⁰ Baldus (1976, p 70-71) e Albisetti e Venturelli (1942, p. 39-40)

É preciso dizer que a instituição da conjugalidade entre os bororo tem regras menos fixas, há relatos de bigamia, poliandria e poligamia nas descrições etnográficas. É preciso compreender que não havendo mulheres de um determinado clã, ele se extingue. Um dos modelos mais comuns é o casamento de um homem com mãe e filha. Presenciei um caso como esse em Meruri no ano de 2004. Do mesmo modo, a iniciativa do “divórcio” pode partir de qualquer um dos lados.

Elvira Koetaro, ou Kóe Etáro⁴¹, que se casou com Gregório era do clã Bokodori Eceare, o mesmo de Joaquina, mãe de Akirio. Em sua certidão não constam outras informações sobre seus pais, mas ela era mais jovem aproximadamente 15 anos em relação a Gregório e 6 anos em relação a Akirio. Não possuímos informações relativas à idade de Joaquina, mas ela era provavelmente mais velha que Elvira, já que gerou Akirio em 1898.

Imagem 14 – Registro de Batismo de Elvira

F. 10-10-1912		Aos _____ de _____ de _____ casou-se	
10-10-1912		na paróquia de _____	
(1) N.º	A. _____ de _____ de mil novecentos e _____	Diocese de _____	
(2) Filiação	(*) na Capela do Sagrado Coração de Jesus	em presença do Revdo. _____	
(3) Nacionalidade dos pais	O Revdo. P. Antônio Malan	(*) batizou _____	
Sexo	solamente a Elvira nascida em _____	de _____ com _____	
Lugar do bap.	filha de _____ de _____	de _____ anos de idade, filh. de _____	
Data da 1.ª comm.	ella natural de _____	sendo testemunhas _____	
Data da confirm.	(*) casados na igreja de _____	(*) _____	
	Foram padrinhos _____ e _____		
	O Vigário, P. Antônio Colbacchini		

Fonte: Livro de Batismos I da Colônia Sagrado Coração de Jesus/Missão Salesiana em Meruri, p. 40.

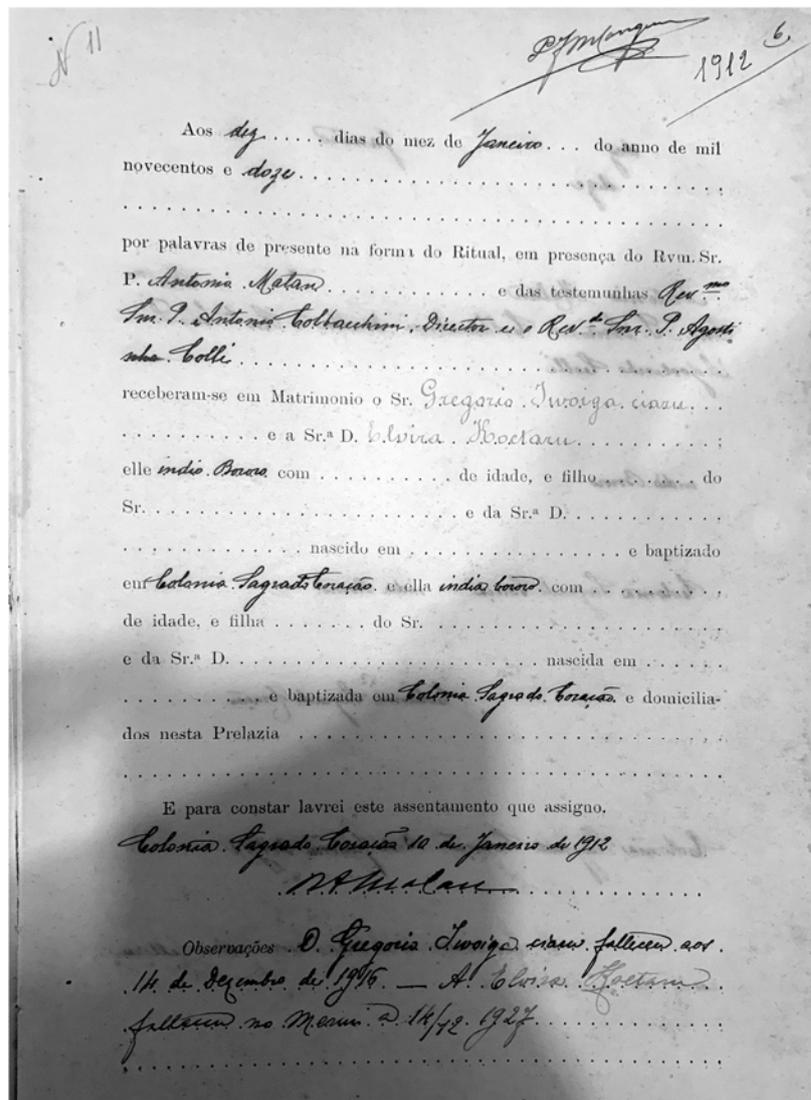
Na certidão de casamento de Gregório e Elvira se lê que Gregório carregava em 1912 o nome de “Iwoiga ciaru”. A partir de uma variação de grafia, cheguei ao nome “Jakoméa Ewoiga”⁴², pertencente ao clã Iwagudugodoge, da metade Tugarege. *Ewoiga* por definição dos autores da Enciclopédia aparece como “aquele que carrega um arco”, onde *eowiga* é formado pela junção de *e-*, *dele*, e *-owiga*, arco, logo, “arco dele” ou “arco que possui”. Na composição apresentada no nome de Gregório, com a sequência “ciaru”, em que *-ru*, provavelmente é o sufixo, e *cia-* (localizado na enciclopédia como *kia*) que expressa o som do maracá, transformando-se em “Kiadu”, assim aparecem no exercício que procurei fazer dois objetos (arco e maracá) e nenhuma “ação” (como em “aquele que possui”, o que é comum nos nomes em bororo⁴³.

⁴¹ Albisetti e Venturelli (1969, p. 1229)

⁴² Albisetti e Venturelli (1969, p. 1220)

⁴³ Albisetti e Venturelli (1962, p. 689)

Imagem 15 – Registro de Casamento de Gregório e Elvira



Fonte: Livro de Casamentos da Parochia Sagrado Coração, p. 11.

Depois, na certidão de casamento de Akirio, que apresentarei adiante junto às informações de seus descendentes, o nome que se pode ler é Gregório Bure Meridi, cujo sufixo *-di*, provavelmente correspondia ao bastante comum *-ji*⁴⁴, que indica a terceira pessoa (ele, ela) bem como o pronome possessivo (dele, dela). Bure Meri está listado como *iebio-mage*⁴⁵, apelido, significando *bure*=pé e *méki*=tortuosidade, logo “pé-torto”, ou “aquele que possui pé torto”. Mas, os *iebio-mage* não são relativos a qualquer clã.

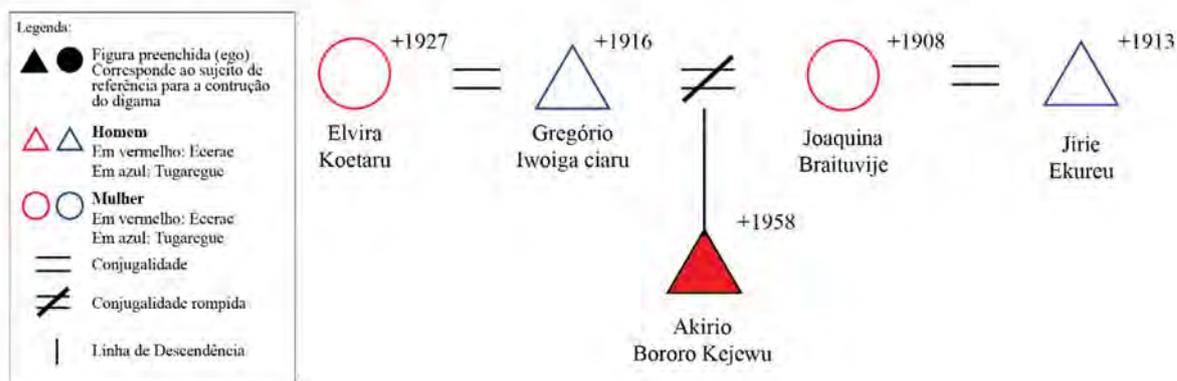
⁴⁴ Albisetti e Venturelli (1962, p. 689)

⁴⁵

Gregório faleceu na Colônia Sagrado Coração em 14 de dezembro de 1916, com aproximadamente 39 anos, confirmando a informação que consta no Registro de Batismo, e Elvira na mesma data, onze anos depois, portanto com 35 anos.

As informações apresentadas até aqui, nos permitem compor o diagrama de parentesco a seguir:

Figura 5 – Diagrama de Parentesco Ascendente – Akirio Bororo Kejewu (ego)



Fonte: Elaborado pela autora

Retornando ao Registro de batismo de Tiago Marques, busquei identificar quem são os padrinhos. Várias autoridades aparecem como padrinhos das crianças bororo nesses primeiros anos, muitas vezes os próprios salesianos ou o papa. Apadrinham Tiago: João Marques e Juvencia Ribeiro Marques.

A hipótese inicial, que foi equivocada, me fez relacionar o sobrenome a Joaquim Augusto da Costa Marques que foi deputado estadual nos triênios 1898-1900 e 1900-1902 e depois governador do Estado de Matto Grosso. A família “Costa Marques” integrava a oligarquia mato-grossense e sem o registro de batismo não era possível saber a quem o sobrenome atribuído ao indígena se referia na pesquisa inicial⁴⁶.

Assim, tendo o registro, fiz uma pesquisa onomástica na Hemeroteca Digital, considerando a localização e o período do batismo. O melhor resultado obtido, foi em relação

⁴⁶ A dimensão da influência da família pode ser medida pelos cargos ocupados por seus membros. Em uma publicação do Jornal O Matto-Grosso, de 12 de Maio de 1912, consta uma crítica ao que foi chamado de “novo império de Alexandre”. Joaquim Augusto da Costa Marques assume o governo, após o falecimento do Coronel Generoso Ponce, e começa a substituir os chefes municipais por membros diretos de sua família, lança um primo como candidato a deputado federal (Oscar da Costa Marques), nomeia o delegado fiscal do Estado, seu outro primo, João da Costa Marques que depois passa a atuar como “Ministro das Obras Públicas”. O Jornal faz severas críticas ao grupo, que não vem ao caso exceto por demonstrar sua penetração no poder político na época.

a madrinha. Em 1907, publicou-se na Revista em intenção a “Catechese dos boróro-coroados”, a doação de Juvência Marques, no valor de 10 mil réis⁴⁷. Ainda que na Revista Matto-Grosso, essa seja a única referência a essa mulher (algumas vezes apontada como Juvência Ribeiro Marques, provavelmente seu nome de batismo), no Jornal A Cruz, incluindo seus aniversários e como uma das primeiras contempladas com a celebração do ritual da Entronização do Sagrado Coração de Jesus no Lar⁴⁸.

Imagem 16 – Doações para as Missões Salesianas

Catechese dos indigenas Boróros-Coroados	
Nomes das pessôas que generosa e espontaneamente mandam suas esmolas para as Colonias indigenas "Sagrado Coração de Jesus" e "Immaculada Conceição" Barreiros-Araguaya (Matto-Grosso):	
D. Juvencia Marques	10\$000
» Marianna Ramos	4\$000
Sr. Luiz Gomes	20\$000
» Frederico Teixeira,	2 resmas de papel de carta, 1 caixa de papel com envelopes, 500 envelopes, 12 lapis, 12 canetas, 12 ABC, 12 cadernos pequenos e 12 tinteiros.
(Continúa).	

Fonte: Revista Matto-Grosso, Ano 1907, Edição 00004, p. 105.

Na sua nota de falecimento, em 15 de maio de 1940, lê-se: “Na avançada idade de 92 anos, faleceu nessa Capital, na noite de 6 do corrente, a estimada senhora D. Juvência Ribeiro Marques viúva do saudoso João Marques Ferreira (...)”⁴⁹. Esse, por sua vez, recebeu um extenso obituário na Edição 019 de 1911⁵⁰, tendo falecido em 12 de fevereiro de 1911. João Marques

⁴⁷ Revista Matto Grosso, Ano 1907, Edição 00004, p. 105; A Cruz, Ano XXVII, n. 1241, p. 2, 1936. A Entronização de imagens é uma cerimônia católica que “consagra” uma imagem ao local em que ela é colocada. É uma cerimônia desejada pelos devotos do Sagrado Coração de Jesus, quando a estátua ou gravura é colocada em um lugar de honra da casa, todos os familiares são reunidos e o padre benze a imagem que não pode ser removida.

⁴⁸ A pesquisa “Revista Matto-Grosso: um estudo de/sobre impressos produzidos por grupos religiosos em Mato Grosso (1904-1915)” (FALCO, 2019) aprofunda a relação entre esses dois periódicos católicos mato-grossenses e suas interlocuções.

⁴⁹ A Cruz, Ano XXVII, n. 1241, p. 2, 1936.

⁵⁰ A Cruz, Ano I, n. 19, p. 2, 1911.

foi citado como “exemplo vivo de da fé e amor em Deus” entre muitos outros elogios a sua devoção católica.

Pela publicação, sabemos que ele e a esposa não tiveram filhos, mas que era um trabalhador ativo da Missão Salesiana e membro conselheiro da Liga Catholica, órgão responsável pela publicação do “A Cruz”. A banda do Lyceu São Gonçalo, de Cuiabá, prestou homenagens na cerimônia de seu enterro. Como colaborador dos salesianos, é citado em uma das formaturas do Colégio São Gonçalo em um número de *mágica* entretendo os jovens⁵¹. Os dois, como colaboradores, ora patrocinadores das obras missionárias, foram então citados como padrinhos de Akirio, quando batizado “Tiago Marques”.

JOVENS MENINOS, EDUCAÇÃO E CATEQUESE CIVILIZATÓRIA

No cotidiano da nova instalação missionária no leste de Mato Grosso, a vida começa a se desenvolver. Progressivamente as rotinas de convivência se estabelecem e novas lógicas surgem. Os bororo mantêm seus rituais tradicionais e atividades de caça e pesca, transitam entre outros assentamentos onde estão homens *Ecerae* e mantêm a Missão como um espaço de “suporte”. Foi o Marechal Rondon que estabeleceu esse modelo que separou a função econômica da social e simbólica.

(...) a história do contato, se é possível fazê-la, é constituída de pequenas histórias parciais e fragmentadas que dependem do encontro de clãs particulares ou mesmo grupos domésticos, com setores coloniais particulares. Essa dado é determinante das condições de observação implícitas nas descrições etnográficas salesianas⁵².

As crianças são o objeto principal do trabalho de catequese e civilização, por parte dos salesianos, e se percebe o esquema do cotidiano como um modelo de vigilância contínua que ocupa variadas áreas da vida dos infantes e busca envolver os adultos nela. Os horários de atividade eram minuciosos:

Quadro 1 – Atividades dos jovens acolhidos pelos salesianos na Missão dos Tachos

Horário	Atividade
5h15	Oração e instrução
5h30	Missa
6h15	Higiene pessoal e café da manhã

⁵¹ O Pharol, Ano I, n. 12, p. 2, 1902.

⁵² Montero (2006, p. 131)

Horário	Atividade
8h30	Trabalho
10h30	Banho
11h00	Almoço e recreação
11h30	Aulas
15h	Merenda
15h30	Trabalho
17h30	Canto e Recreação
18h15	Jantar e Recreação
19h30	Oração e repouso

Fonte: Adaptado de Novaes (1983, p. 183)

As escolas masculina e feminina da Colônia do Sagrado Coração eram completamente separadas. É por esse motivo que as referências às meninas estão quase ausentes, já que elas ficavam sob os cuidados das Irmãs de Maria Auxiliadora. Enquanto as rotinas se instalavam progressivamente, os relatórios dos salesianos na Itália deixam de numerar as famílias, indicando as crianças que estavam “tuteladas” na Missão. Anos mais tarde, quando foram realizados os censos, especialmente pelo Pe. Colbacchini, os dados sobre os núcleos familiares se tornarão mais claros. Isso demonstra uma reorientação do trabalho de “civilização” para as crianças, que passam a ser os modelos de integração dos missionários e seu cartão de visita.

Em uma carta do Padre Bálzola, em 26 de outubro de 1904, dirigida a D. Rua e publicada no Boletim Salesiano, há relatos que evidenciam como pode ter sido traumática a separação das crianças de suas famílias. No primeiro caso, um bororo a quem ele chamou de Bari Michele (Michel) e que estava na aldeia a beira do Pobo Kurireu (Rio das Mortes) há vários meses, pede milho para iniciar uma roça. O padre entrega, mas não sem antes cobrar a permanência no internato de crianças que estavam com o bororo. O *bari* “consente” e deixa três meninos sob a tutela dos salesianos.

Em seguida, a mãe de duas dessas crianças vem buscar o filho mais novo, entre dois dos que foram deixados pelo *bari*, que já estavam na escola. “Assim que ele viu que sua mãe queria levá-lo embora, o que o pobrezinho fez? Começou a chorar e gritar com a voz mais alta possível. A mãe insistia”⁵³. Ao fim, a mãe, persuadida, deixou menino na Missão, dando ao salesiano a percepção de vitória. Em outro caso, algumas crianças visitavam uma ocupação na região do

⁵³ “Questi appena vide che la mamma voleva ricondurlo lontano, che fa il poverino? Si mette a piangere e a gridare con quanto ne aveva in gola. La mamma insiste” (BSI, 1905, n. 2, p. 47)

Pobo Kurireu, chamam outra para lhes fazer companhia no retorno a Missão e a mãe não permite, causando contrariedade na criança, ao menos pelo relato dos meninos ao salesiano.

É por esse motivo que se funda logo em 1904 um novo núcleo de atração à beira do Rio Garças, a Missão Imaculada Conceição, sob direção do Padre José Salvetto, aproximadamente 60 quilômetros dos Tachos da primeira.

Este novo centro missionário torna-se muito útil também para nós, tendo em conta o modo de vida que levam os índios, habituados como são à vida nômade e, por isso, na necessidade imperiosa de mudar de ares de tempos em tempos, principalmente quando suas provisões acabam. Com este novo centro, têm lugar para a sua emigração, sem perder a sua progressiva promoção na vida religiosa e civil. A Colônia do Sagrado Coração e a da Imaculada Conceição, a 8 léguas de distância, se prestarão alegremente a essa necessidade⁵⁴.

O trânsito desses indígenas demonstra como era flutuante a ocupação deles na Missão dos Tachos. Ainda constantemente ameaçados por fatores diversos, alguns deixam as crianças para receber abrigo e alimento, enquanto transitam por outras ocupações. Outros, resistem a esse movimento e impedem a permanência dos meninos. Assim, os bororo trocavam mão de obra por alimento ou recursos, mas os salesianos assistiam muito mais pessoas do que podiam, o que demandava a constante busca por recursos.

Em uma viagem de 1906, Pe. Malan vai a Europa para buscar auxílio financeiro para os empreendimentos salesianos no Brasil⁵⁵. Como descrevi, em 1898, o Pe. Bálzola já havia levado consigo três jovens, mas não obteve sucesso com o comportamento deles. Agora, Malan leva o filho do “Capitão Major Meriri Otoduia”, com nome ocidental de Miguel Magone⁵⁶.

Diferente da experiência anterior, o comportamento do menino impressionou. Além de ser mais jovem que os adolescentes que acompanharam o Padre Bálzola, Miguel vivia no

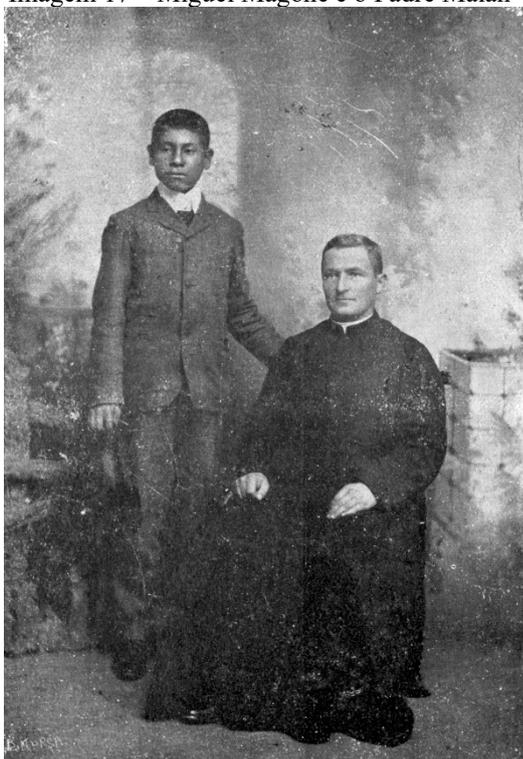
⁵⁴ “Questo nuovo centro di missione torna poi utilissimo anche per noi, avuto riguardo al metodo di vita che conducono gli indii, accostumati come sono alla vita nomade e quindi nell’imperiosa necessità di cambiar aria di tanto in tanto, quando principalmente han finite le loro provviste alimentari. Con questo nuovo centro essi hanno un posto per la loro emigrazione, senza perdere del loro avanzamento progressivo nella vita religiosa e civile. La Colonia del S. Cuore e quella dell’Immacolata a 8 leghe di distanza si presteranno felicemente per questo bisogno (BSI, 1906, n. 2, p. 48).

⁵⁵ Nessa ocasião, em Turim, o Padre Malan publica “Evangelizzazione e Colonizzazione dei Boròro-Coroados di Matto Grosso”. O material, sem autoria indicada, é atribuído a ele por Castro (2014, p. 362).

⁵⁶ Miguel Magone, é um dos jovens cuja biografia foi escrita por Dom Bosco em 1861. Assim ele é descrito no Bollettino Salesiano (1906, n. 10, p. 317, tradução da autora): O índio Miguel é filho de um Bari dos Bororos. Acolhido na Colônia do S. Coração em 1902, ele é um exemplo muito eloquente da feliz correspondência de sua tribo a obra civilizatória dos missionários. O bom rapaz, quando pôs os pés pela primeira vez no santuário de Maria Auxiliadora, prostrou-se aos pés da milagrosa imagem com imenso fervor; da mesma forma, a primeira vez que ele foi levado a visitar o túmulo de D. Bosco em Valsalice, se aproximou espontaneamente e lhe deu um beijo muito afetuoso.

esquema de internato implantado na Missão há pelo menos 3 anos. Ele era um dos principais informantes do Pe. José Pessina no trabalho da língua bororo. O internato, sendo um ambiente controlado e estável, oferecia a oportunidade de contato continuado entre os missionários e os jovens bororo, assim, o menino estava habituado às rotinas e aos salesianos⁵⁷.

Imagem 17 – Miguel Magone e o Padre Malan⁵⁸



Fonte: BSI, 1906, n. 10, p. 317.

Na seção “Notizie Varie”, publicada durante o período em que Miguel está com Malan na Europa, se explica que uma nova expedição de missionários está sendo preparada para a América, mas que a equipe não é tudo. “Uma expedição de Missionários sempre custa uma grande quantia, o que agravará nossa situação crítica no momento. Disso se convençam os bons Cooperadores: - Necessitamos urgentemente da sua caridade”⁵⁹.

Em seguida, o jovem é apresentado com exaltação as suas qualidades “civilizatórias”. Registra-se que prostou-se aos pés de Maria Auxiliadora e que beijou “afetuosamente” o túmulo

⁵⁷ Lenti (2013, p. 589-590)

⁵⁸ Registro que essa imagem é frequentemente descrita como de Tiago com Malan, mas adiante apresentarei outra, na qual se percebe a diferença entre os dois jovens.

⁵⁹ “Ma il personale non è tutto. Una spedizione di Missionari costa sempre una somma ingente, che aggraverà le critiche nostre circostanze nell’ora attuale. Se ne persuadano i buoni Cooperatori: - Noi abbiamo urgente bisogno della loro carità” (BSI, 1906, n. 10, p. 317).

de D. Bosco em Valsalice. “O querido Miguel fala português corretamente e também entende um pouco de francês e italiano muito bem”⁶⁰.

Ao ler os textos dos salesianos publicados nos Boletins, de modo especial, questioneei a intencionalidade desses materiais. Alguns relatos são bastante chocantes, outros procuram dar dimensão das limitações enfrentadas pelos missionários. As cartas são sempre dedicadas ao superior salesiano, primeiro D. Rua, depois D. Filipe Rinaldi, sugerindo que essa proximidade entre missionários e os dirigentes italianos. Ao longo do tempo, se constrói uma narrativa, a partir dessas crônicas cuidadosas, que muito provavelmente era acompanhada pelos cooperadores, leitores, com engajamento que gerava recursos para as obras.

Na ausência do Pe. Antonio Malan, publica-se em novembro de 1906⁶¹, um extenso relato do Padre Bálzola. Uma epidemia de gripe estava impactando os bororo na região, três indígenas haviam saído da Missão para se refugiar nas matas e o dirigente se preocupava que mais deserções ocorressem. Esse texto seria como os demais, mas o autor começa a utilizar palavras em bororo, ele agradece ao “Papai Grande Gesù” e a “Muga Grande Maria”. Muga é a palavra que denomina “mãe” na língua bororo, entre outras. Essa prática, passa a ser recorrente nos documentos a partir de então.

Confirmando a intencionalidade do registro, o Bálzola celebra: “O meu coração me dizia: Se receberes tal graça, de modo algum poderás deixar de a publicar no Boletim!”⁶². Em seguida, o autor anuncia a criação da terceira colônia, na região do Sangradouro, chamada Colônia São José (área de ocupação tradicional Kudoro Jari). Por fim, se dirigindo a outros relatos publicados no boletim, explica brevemente a iniciação dos meninos no ritual do *aije* e encerra a carta, pedindo apoio dos cooperadores, em um chamado a ação.

Em 1906 eram três ocupações salesianas junto aos bororo, a primeira, Sagrado Coração de Jesus ou Tachos (com 245 indígenas), a segunda próxima ao Rio das Garças, que foi chamada Imaculada Conceição (com 163 indígenas) e a terceira na região do Sangradouro (Colônia São José ou Kudoro Jari), a partir de uma propriedade adquirida em 1905 e fundada em 1906. Essa última foi pensada como um espaço de “transição”, para aqueles que estavam em processo “mais avançado” de “civilização” nas outras missões. Seu primeiro diretor foi o

⁶⁰ “Il caro Miguel parla correttamente il portoghese, e comprende un po’ anche il francese e assai bene l’italiano.” (BSI, 1906, n. 10, p. 317).

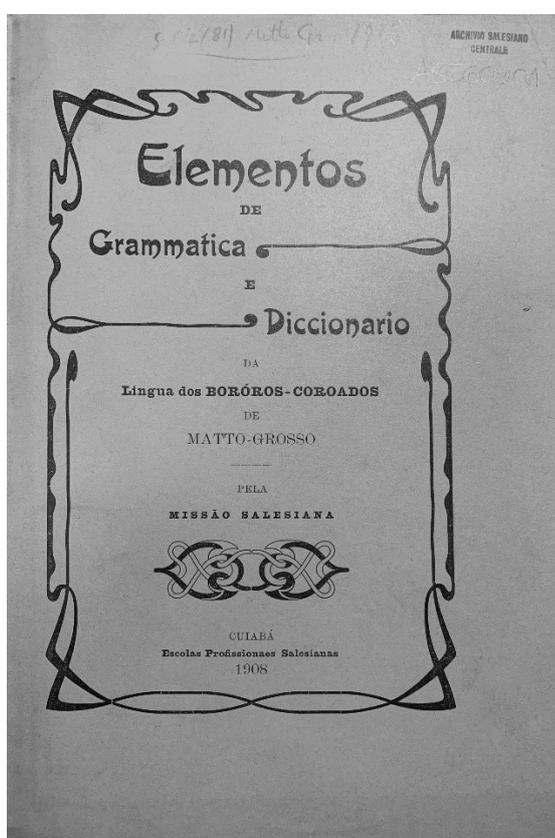
⁶¹ BSI (1906, n. 11, p. 336)

⁶² “Il cuore mi diceva: Se ricevi una tal grazia non potrai in num modo astenerti dal pubblicarla sul Bollettino!” BSI (1906, n. 11, p. 336)

Padre Rafael Traversa até 1909, quando o Pe. Bálzola assume, deixando o Antonio Colbacchini encarregado da primeira⁶³.

Retornando ao jovem Miguel Magone, como disse, ele provavelmente falava português pela convivência com os salesianos que registram que foi o principal interlocutor do Pe. José Pessina. O missionário veio da Itália para a Missão em 1903 e permaneceu entre eles até seu desenlace em 19 de abril de 1916. A ele é atribuída a publicação de “Elementos de Gramática e Dicionário: Língua dos Bororo-Coroados de Mato Grosso” de 1908.

Imagem 18 – Exemplar da publicação de “Elementos de Gramática e Dicionário: Língua dos Bororo-Coroados de Mato Grosso” cuja autoria é atribuída a José Pessina



Fonte: Archivio Salesiano Centrale, Pasta A856, Fascículo 0201

A pesquisa desse salesiano, que usufruía dos jovens meninos como seus principais informantes, deu continuidade ao trabalho da transcrição do Bororo para o Português iniciada pelo Padre José Solari quando ainda estava na Colônia Teresa Cristina. Pessina fez sistematizações e procurou desenvolver significados para a construção de um vocabulário. Seu assistente era o Pe. César Albisetti, que foi autor da Enciclopédia Bororo e avançou ainda mais o trabalho, agregando elementos da etnografia. Depois, junto a esse último, o Pe. Colbacchini

⁶³ CASTRO (2014, 353-361)

continuou a documentação que resultou em uma das maiores obras etnográficas já publicadas: A Enciclopédia Bororo.

O jovem Miguel Magone, filho de Meriri Otoduia (Uke Iwagu Uo ou ainda Capitão Major) era também parte da Banda de Música, que nasceu desde a instalação dos jovens junto aos salesianos. Era mais uma propaganda missionária que será amplamente utilizada. A criação da Banda de música na casa salesiana não era inédita, já que existia em outras instalações, e foram iniciadas logo na sua fundação. De fato, a música é um elemento presente na prática salesiana e as bandas de música eram iniciativas desde cedo em qualquer nova casa.

No encarte da Exposição Nacional de 1908, há uma imagem, cuja descrição e contexto que pode ser um dos primeiros registros da associação dos garotos já uniformizados. Os meninos, balizados por dois salesianos, estão em frente a uma estrutura rústica e, ainda que uniformizados, estão descalços e em formação que sugere ser um registro do cotidiano. Identifiquei Akirio do lado direito, logo atrás do jovem Pedro, o mais jovem de todos e que toca Pratos.

Imagem 19 – “Colônia do S. Coração – Donde surgiu a ideia da filarmônica”



Fonte: 1894-1908 – As Missões Salesianas em Matto Grosso (s.p.)

Em junho de 1908 o Pe. Malan que decide levar a banda de música dos jovens bororo a um roteiro de apresentações pelo Brasil, passando pela Argentina e o Uruguai, culminando na grande Exposição Nacional que acontecia no Rio de Janeiro comemorando o centenário da abertura dos portos e a chegada de Dom João VI em 1808.

O trajeto da Banda de Música da Missão dos Tachos foi extensamente documentado, tanto pelos jornais da época como pelo Boletim Salesiano que exultava o “triunfo do

cristianismo”⁶⁴. De fato, de agosto a dezembro de 1908, o BSI publicou extensos relatos sobre a Exposição, de várias perspectivas. Em cada parada dos jovens, mais recursos para as missões chegavam na forma de oferta dos fiéis. Ao todo eram 21 jovens, entre 7 e 16 anos, eram regidos pelo coadjutor Ângelo Sordi, quase todos de clãs da metade Eceræ⁶⁵.

O investimento no projeto por parte dos salesianos era contínuo e crescente, em 1923, na Banda⁶⁶ estavam envolvidos ao menos seis missionários, conforme um anexo de uma Carta do Padre Colbacchini escrita para Dom Filipe Rinaldi⁶⁷, que foi o Reitor-Mor de 1922 a 1931, após o falecimento de Dom Rua.

A imagem acima, destoa significativamente da que aparece a seguir. Os jovens, em formação, na companhia do Padre Malan durante sua expedição com foco na Exposição Nacional, usando uniforme brando e sapatos, cuidadosamente alinhados. Observando as duas imagens, vemos uma diferença não apenas na postura, mas no porte dos integrantes. Não há jovens altos naquela composição inicial evidenciando alguns anos de diferença entre as imagens.

Imagem 20 – Il piccoli musici della Colonia del S. Cuore fra I Bororos all’Esposizione Nazionale di Rio de Janeiro. (1908)



Fonte: BSI (1908, n. 10, p. 307).

⁶⁴ BSI (1908, n. 8, p. 241).

⁶⁵ Castro (2014, p. 375) afirma que o coadjutor Domingos Montanari foi o principal responsável por formar os jovens bororo da Banda de Música, assim, Domingos trabalhou junto a Sordi na Missão, mas apenas o segundo foi designado para a viagem a Exposição Nacional.

⁶⁶ Frequentemente a bibliografia faz referência apenas a “Banda”.

⁶⁷ O documento, manuscrito, está no ACS, 15 de junho de 1923, Pasta S32, Matto Grosso – Corrispondenza – 1921-1923. Não há número de fascículo ou ordenamento.

A imagem acima foi capturada no “Lyceu Sagrado Coração de Jesus”, em São Paulo, é possível contar 21 músicos⁶⁸. Os jovens transitavam constantemente com os salesianos para apresentações. Embora as descrições sobre a viagem sejam numerosas e referenciadas em diversos periódicos, selecionei as mais relevantes, que evidenciam a intensidade da viagem e apresentam os sujeitos como protagonistas.

O instrumento tocado por Akirio é a Requinta, um tipo de Clarinete, mais curto e mais agudo. A apresentação dos jovens foi parece ter causado grande comoção. Na RMT constam trechos de publicações de diversos periódicos que citaram as participações. Inclusive um, cuja origem não está clara que cita:

O boróro Thiago Marques, um dos mentores da banda, forneceu nos um autographo, para demonstro a sua calligraphia.
É excellente, como póde verificar o publico, á pedra do *Echo do Sul*, onde expuzemos o autographo.
Tem os seguintes dizeres:
«Deus é Creador do Ceu e da terra. – Rio Grande do Sul – 3-6-1908 - *Thiago Marques.*»⁶⁹

Entre os integrantes da Banda, pude identificar 16 meninos através da bibliografia e mais 5 que foram citados apenas na Revista Matto-Grosso⁷⁰, abaixo, aqueles que possuem indicação de instrumentos são os citados pela RMT. Os demais jovens foram identificados a partir de dados dispersos em documentos que eventualmente citavam sua participação na Banda da Colônia Sagrado Coração, especialmente a EB e o Livro de Batismos da Missão:

Quadro 2- Lista (parcial) dos jovens integrantes da Banda 1908

Nome	Instrumento	Nome Bororo/Metade	Nasc.	Óbito	Observação
1. Tiago	Requinta	Akirio Bororo Kejewu (Ecerae Bokodori)	1898	1958	Professor
2. (Francisco) Chico		Bakoro Ekureu (Tugaregue Apiborege)	1896		Foi vaqueiro e tropeiro. Morreu no garimpo.
3. Cirilo		Kiegewo Ekureu (Ecerae Bokodori)	1901		Filho de Meriri Otoduia
4. Domingos	Caixa		1895		
5. Eugênio		Adugo Cereu (Ecerae Baad. Cob, B.) ou <i>Aije</i> Kuguri	1958		Carpinteiro e ensinou os filhos. O nome dele aparece duas vezes na EB II. Faleceu em Pobojarí
6. Faustino	Baixo		1893		Faleceu em Sangradouro.
7. Gabriel		Podada (Tugarege Iwagudugodoge)			
8. Incêncio	Baritono		1895	1912	Morreu na Colônia Sagrado Coração.

⁶⁸ São bastante comuns as fotografias tiradas no Lyceu Sagrado Coração em São Paulo. Apesar de notar a referência, tive a confirmação ao visitar o Museu da Obra Salesiana do Brasil, que fica localizado no prédio onde foi fundada a instituição em 1895.

⁶⁹ Revista Matto-Grosso, Ano 1908, Edição 00008, p. 219 (grifos originais).

⁷⁰ Revista Matto-Grosso, Ano 1908, Edição 00008, p. 219.

Nome	Instrumento	Nome Bororo/Metade	Nasc.	Óbito	Observação
9. Jacinto	Pistão	Kiogaro Kurireu (Ecerae Bokodori)	1894-1960		Afastou-se das missões a procura de atividade e foi telefonista na linha telegráfica de Jarudori. Morreu em em Guiratinga
10. João Maria (Garimpeiro)	Trompa	Okoge Kigaduréu (Ecerae Bokodori)			Era “defensor” dos salesianos e os “respeitava”. Não havia morrido na publicação da Enciclopédia. Há dois registros com o mesmo nome.
11. Jorge	Caixa	Metugubo Bororo Pijiwu (Ecerae Bokodori)	1896-1908		Filho de Meriri Otoduia. Morreu na viagem de 1908.
12. Julio		Eigawa Are (Ecerae Baadojeba)	1894		Alfaiate e sapateiro. Morreu no garimpo. Foi estudante do Liceu em Cuiabá.
13. Justino	Trompa				Possui registro de Batismo, mas sem informações de data.
14. Manuel		Aturua Akiri (Tugarege Paiowe)	1898		Vaqueiro.
15. Marcos	Trombone	Etarigo Eceba (Ecerae Kie)	1893	1921	Filho de Meriri Okwoda. Faleceu nos Tachos.
16. Martim		Oparadu (Ecerae Baadojeba)	1900	1927	Ingressou no Exército e na banda e foi transferido para São Paulo.
17. Miguel Magone	Clarinete	Ki Cereu (Ecerae Kie)	1891	1908	Filho de Meriri Otoduia. Morreu na viagem de 1908.
18. Modesto	Baritono	Okoge Ewaguro (Ecerae Bokodori)	1895		Cuidava do Observatório Meteorológico dos Tachos.
19. Pancrácio	Trombone		1894	1927	Faleceu assassinado no Rio Vermelho.
20. Pedro	Pratos		1894	1946	Faleceu em Meruri em 1946.
21. Roberto	Triângulo				Não há informações no livro de batismo.
22. Romão	Baixo		1890		Consta uma referência a ele no Jornal A Cruz, 1911, Edição 49, p. 1 como aluno do Lyceu São Gonçalo, na oficina de marcenaria.
23. Timotheo	Clarinete		1893	1920	Morreu em Sangradouro
24. Valentim	Bumbo		1893		
25. Vicente	Baixo		1889	1910	Faleceu nos Tachos.
26. Vital	Trompa	Cibae Ekureu (Ecerae Bokodori)	1895	1908	Cunhado do Meriri Otoduia. Morreu na viagem de 1908.
27. Vito	Clarinete	Aráru Kuriréu (Tugarege Iwagudugodoge)		1965	Tropeiro. Não há informações no livro de batismo. Estima-se que morreu com 75 anos.

Fonte: Enciclopédia Bororo (1969), Livro de Batismos I da Colônia Sagrado Coração de Jesus/Missão Salesiana em Meruri, Revista Matto-Grosso, Ano 1908, Edição 00008, p. 219 e outros documentos, elaborado pela autora

Na Revista Matto Grosso⁷¹, a viagem para a Exposição Nacional, como indiquei, extensivamente documentada não ocorreu sem percalços. A morte de três jovens, incluindo Miguel Magone, seu irmão Jorge, e o cunhado Vital (provavelmente irmão da mãe dos meninos) provocaram grande consternação e seriam decisivas para a permanência dos Bororo na Missão. O relato está na carta de Padre Bálzola ao Reitor-Mor, na edição de dezembro de 1908 do BSI⁷².

⁷¹ Revista Matto-Grosso, Ano 1908, Edição 00008, p. 219.

⁷² La notizia della morte dei tre piccoli Bororos alla Colonia del S. Cuore: Scene di rassegnazione e di dolore straziante. (Lettera del missionario D. G. Balzola), Rio Janeiro, 29 settembre 1908 (BSI, 1908, n. 12, p. 365-369).

A carte é uma crônica escrita de forma muito cuidadosa pelo salesiano, se inicia com a notícia do óbito de Vital, envolve a viagem até a Missão, obstáculos, um novo telegrama comunicando o óbito dos dois irmãos, há diálogos com os missionários, dilemas internos do autor, até o encontro com os bororo e sua acolhida. Reserva-se o clímax da narrativa para o momento em que o salesiano conta às lideranças que os dois filhos de Meriri Otoduia haviam falecido.

Ela vale ser mencionada, porque há diversos trechos escritos em bororo, traduzidos em seguida, ou usando termos do idioma no meio das frases sem qualquer preocupação com seu sinônimo no italiano, como por exemplo: *bari*, *bacurúru*. Isso indica a familiaridade do autor com o idioma, bem como a expectativa de que o leitor compreendesse o termo.

- *Chiaregoddu magari*, Padre Giovanni. *Codebà aki arregoddu baikimo!* Padre Malan *mapà medo pikiriri pà, caibà moguddà!* (isto é: - Estávamos muito ansiosos para vê-lo, padre Giovanni, e por que você nunca mais voltou para a Colônia? E onde está o padre Malan e onde estão nossos meninos e como eles estão?)⁷³.

Chegando a Missão à noite, o Pe. Bálzola decide não contar aos familiares sobre a fatalidade e cita um diálogo com o Capitão Major, pai das crianças:

- Padre! *Areda aragoddu magari anaregheddo baikimo* (Padre, minha esposa chora muito, e diz que não tem mais filhos...). Você pode imaginar, venerável senhor D. Rua, como me ecoaram aquelas palavras que não eram um medo, mas uma realidade! Porém, não quis dar a triste notícia à noite, porque o lamento teria surgido ainda mais: então me retirei dizendo:
- Já chega, amanhã conversamos⁷⁴.

Pe. Malan diz depois que aquele foi “um acontecimento que podia decidir o futuro da colônia resultou em animação para o bem. A grave desgraça, mostrou à tribo e particularmente ao pai todo o carinho que os missionários tinham para com eles”⁷⁵. O que é um fato, em momentos de crise os bororo tendiam a buscar alternativas a sua sobrevivência. O resultado foi positivo, e segundo o Padre Bálzola, não disseram uma palavra aos missionários.

⁷³ - *Chiaregoddu magari*, Padre Giovanni. *Codebà aki arregoddu baikimo!* Padre Malan *mapà medo pikiriri pà, caibà moguddà!* (cioè: - Noi eravamo molto ansiosi di vederti, o Padre Giovanni, e perchè non sei più ritornato alla Colonia? E il Padre Malan dove si trova e i nostri ragazzi dove sono e come stanno?) (BSI, 1908, n. 12, p. 365-366).

⁷⁴ - *Padre! Areda aragoddu magari anaregheddo baikimo* (Padre, mia moglie piange molto, e dice che non ha più figli .. .) Ella può immaginare, venerato sig . D . Rua, come rimasi a quelle parole che non erano un timore, ma una realtà! Però non volli dare la triste notizia di notte, perchè ne sarebbe sorto più grande il lamento : per cui mi ritirai dicendo : - Basta, domani ci parleremo (BSI, 1908, n. 12, p. 366).

⁷⁵ Albisetti (1979, p. 17)

Os bororo vivenciavam ondas recorrentes de gripe, varíola e outras doenças, desde o contato conviviam com o luto constantemente. Ainda que atribuir lógica a trágica perda de três jovens seja muito difícil, a normalização da tragédia é possível, bem como a resignação a permanência na Missão.

Na mesma edição do Bolletino Salesiano, veremos aí Giacomo, ou Tiago, com aproximadamente dez anos apresentando palavras de saudação ao Presidente do Estado de São Paulo (1908-1912), Manuel Albuquerque Lins. O encontro foi citado a exaustão em vários periódicos. Pelas palavras, a síntese dos ideais salesianos para os indígenas, com a celebração do cristianismo, do progresso e da civilidade.

Excelentíssimo Sr. Presidente,
 Vindos da floresta, embora sejamos os primeiros frutos de uma verdadeira educação, eu e meus companheiros estamos em êxtase assim que enfrentamos o barulho dessa civilização que atualmente nos rodeia e nos fascina. No entanto, nesta região, vejo você, Sr. Presidente, como a aroeira que domina as outras árvores da floresta e em você vejo a autoridade que preside ao desenvolvimento do povo deste Estado, um descendente glorioso daqueles que tiveram o eco de suas conquistas ouvidas em nossas florestas.
 Pela cruz e sob o impulso dessa autoridade que estamos começando a conhecer, também nós, que até ontem fomos coroados de penas, em breve formaremos um povo civilizado.
 Embaixador da paz, saúdo na sua pessoa ordem, paz e progresso!⁷⁶

A maioria dos jovens integrantes da Banda de 1908 permaneceu ao lado dos salesianos, assumindo papéis importantes na continuidade do trabalho iniciado em 1902. Esses jovens foram interlocutores ativos, transmitindo e repetindo os esforços missionários em várias frentes. Suas atividades estavam majoritariamente ligadas à vida rural e à manutenção da Missão, refletindo a integração dos bororo no novo sistema que os salesianos propunham. Alguns, como Akirio, destacaram-se especialmente aos olhos dos missionários, tornando-se figuras visíveis nesse contexto.

⁷⁶ Eccellentissimo Sig. Presidente,

Venendo dalle selve, sebbene primizie di una vera educazione, io e i miei compagni siamo estatici e appena reggiamo al rumore di questa civiltà che attualmente ci circonda ed affascina. Tuttavia sopra questa regione vedo Voi, Sig. Presidente, come l'aroeira domina gli altri alberi della foresta, e in voi ravviso l'autorità che presiede allo sviluppo del popolo di questo Stato, discendente glorioso di quelli che fecero udir l'eco delle loro conquiste fin nelle nostre foreste.

Per la Croce e sotto l'impulso di questa autorità che incominciamo a conoscere, noi pure, che fino a ieri eravamo coronati di penne, fra poco formeremo un popolo civile.

Ambasciatore di pace, io saluto nella vostra persona l'ordine, la pace e il progresso! (BSI, 1908, n. 8, p. 243).

Além de participarem da Exposição Nacional no Rio de Janeiro, onde a banda fez apresentações, os jovens tiveram a oportunidade de se apresentar ao Presidente da República, Afonso Pena, evento no qual Tiago, mais uma vez, se destacou com uma saudação que angariou a admiração das autoridades. Esse reconhecimento culminou com Tiago, que ao retornar a Cuiabá, recebeu do Pe. Malan uma bolsa de estudos no Liceu Salesiano São Gonçalo, no qual ingressaria em 1910, passando a integrar a turma dos 26 alunos internos regulares.

É relevante destacar que a construção dessa narrativa histórica e o entendimento das dinâmicas entre os bororo e os missionários depende de uma abordagem que considera os missionários não apenas como fontes, mas também como sujeitos que produziram narrativas baseadas em seus próprios paradigmas e o olhar sobre o outro. Nesse sentido, as descrições, relatórios e publicações, como as de Pe. Colbacchini, não só documentam a relação entre missionários e indígenas, mas também configuram os bororo dentro de uma lógica que visa integrar e moldar os sujeitos à visão eurocêntrica dos salesianos. Essas fontes, portanto, devem ser tratadas não como depoimentos neutros, mas como construções de sentido que refletem as dinâmicas de poder, reconhecimento e resistência entre os envolvidos. A etnohistória, no contexto desta pesquisa, exige uma leitura crítica dessas fontes missionárias, entendendo-as como elementos que, junto às fontes indígenas e etnografias, oferecem uma visão mais complexa e multifacetada do período de contato.

Esse capítulo, não se limita a narrar os feitos de Akirio e outros jovens bororo como meros reflexos da ação missionária. Ele também expõe as tensões e negociações presentes nesse processo, em que tanto missionários quanto indígenas se tornam sujeitos ativos na construção das histórias que se entrelaçam. A micro-história, ao focar em momentos e personagens específicos, permite a visibilização dessas dinâmicas locais, em que a produção de conhecimento sobre os bororo também é, em grande parte, uma construção dos próprios missionários, que atuam como mediadores e, muitas vezes, como “protagonistas”. As suas obras e relatos, são entendidas no contexto da pesquisa como fontes, mas sempre contextualizadas em suas posições de poder e nas relações que estabelecem com seus interlocutores indígenas.

O próximo capítulo abordará o impacto das crises que afetaram a Missão dos Tachos, como os desafios externos e as transformações internas, e como esses eventos se desdobraram na trajetória de Akirio e outros bororo, ainda a partir da ótica missionária, mas também com as negociações culturais definem a continuidade e o desenvolvimento de suas histórias.

CAPÍTULO III

EDUCAÇÃO EM CUIABÁ, NA EUROPA E A PRODUÇÃO JUNTO AOS SALESIANOS

Entretanto mesmo assim digo, falo e faço, mas o motivo é que assim falo e digo as cousas que faziam os bororos, que diziam os bororos, que falavam os bororos.

E por isso assim eu falei, E para que eu dissesse assim a eles (aos missionários), assim falasse a eles, para os meus chefes os padres é que Aquele que os mandou para ensinar, Aquele que me olha, que me guia, o meu chefe do céu, o Deus, o que ele me fazia ensinar, falar, ficava logo gravado nos meus olhos, nos meus ouvidos, na minha cabeça e por isso fiquei descansado assim de ver que eu lhes mostrei tudo o que faziam e diziam os bororos¹.

O desenvolvimento de Akirio junto aos salesianos na Banda e a Educação no Internato da Missão, levaram o jovem a ser inscrito no Liceu Salesiano de Artes e Ofícios em Cuiabá e depois convidado a estar uma temporada na Europa com Dom Malan. O jovem passa a ser um “exemplo de sucesso” da catequese civilizatória dos salesianos no Mato Grosso. Seguindo o caminho de Tiago, desdobrarei aspectos do cotidiano dos espaços educacionais não indígenas, sua estadia na Europa, retorno no final de 1913, permanência na região do Mato Grosso e a produção junto aos salesianos até a construção da Enciclopédia Bororo.

Nesse período, se evidenciam aspectos do caráter de Akirio que parecem contraditórios quando afastados das contribuições das teorias do contato. O indígena e seu discurso são profundamente carregados pela narrativa cristã, o que pode se justificar pela intensa convivência com os salesianos.

Os grupos étnicos, nesse caso, salesianos e indígenas, estavam em contato permanente e atuando a partir de um processo histórico constituído. Isso acaba por determinar a reformulação das relações ao longo dos anos e esse jogo de aproximação e distanciamento é eminentemente político e dinâmico. Há um contexto relacional que foi abordado nos capítulos anteriores, incluindo escolhas que refletem no grupo, motivações, aspectos culturais e ideológicos, entre outros.

Uma das problemáticas que norteiam esse capítulo se funda na produção do outro na antropologia, dos salesianos ou não, e a partir dela, a presença dos interlocutores junto aos indígenas, especialmente de Akirio. A partir daqui elementos específicos da vida desse sujeito

¹ Trecho do “discurso de Akirio” (apresentado como Tiago Marques Akirio Bororo Keggéu), durante uma das assembleias comumente realizadas durante o crepúsculo pelos Bororo. Essa em Sangradouro, em 19 de Dezembro de 1939. O texto é apresentado na sua forma original e depois traduzido, provavelmente por ele mesmo, porque consta no final: “Disse eu, quando estava no Sangradouro”. Consta na obra “Os Bororo Orientais: Orarimogodogue do Planalto Oriental de Mato Grosso” (COLBACCHINI e ALBISETTI, 1942, p. 25-28).

estão menos evidentes, já que seus marcadores ficam mais escassos nos documentos, e por esse motivo o recorte histórico também se amplia. Acompanhando os trânsitos de Akirio entre as ocupações bororo e outros espaços, busco evidenciar como a própria formação da personalidade desse sujeito revela suas estratégias de permanência e afastamento, além do contexto particular em que se desenvolve a relação entre interlocutores e missionários.

Akirio, entre os seus, se casa, atua como professor, funda uma aldeia tradicional, articula com outros sujeitos e junto aos salesianos, colabora com antropólogos, trabalha na produção das etnografias que culminam na organização da Enciclopédia Bororo e na instalação do Museu Regional Dom Bosco em Campo Grande no final da década de 1940. Tudo isso se desenvolve em um espaço de desordem, violência e constante transição em que se encontram indígenas e não indígenas, entre eles missionários.

A EDUCAÇÃO BORORO E OUTRAS FORMAS DE SABER, AKIRIO VAI A ESCOLA

Está claro que Tiago Marques foi educado para viver entre os “civilizados” e, mais importante, tal qual eles. Sua trajetória de educação no princípio do século XX foi um “privilégio” quase exclusivo, possível a um pequeno número de indivíduos de elevado status econômico². Para citar apenas um dos estudantes contemporâneos de Akirio no Liceu Salesiano São Gonçalo, esteve Francisco de Aquino Corrêa, que se ordenaria padre salesiano e atuaria como Diretor da casa em que estudou. Depois foi Arcebispo de Cuiabá e Governador do Estado de Mato Grosso (1918-1922).

Antes de retomar a trajetória de Akirio, considero relevante debater aspectos relacionados à identidade e a interculturalidade e como esses colaboram para explicar escolhas e estratégias dos grupos no desenrolar dos processos históricos que estamos analisando. Me dedico brevemente a desenvolver algumas problemáticas que constroem a epistemologia da educação até chegar aos conceitos de educação escolar, educação indígena, educação intercultural.

Se as sociedades são variadas em suas formas de viver, ou seja, são culturalmente diversas, o saber e o conhecer serão tão diferentes quanto possam ser as culturas. Assim, Educação é eminentemente social e sua observação variável entre sociedades diversas. Se a diversidade cultural se reflete no processo educacional, a “educação indígena”, é aquela que se dá à luz da cultura e dos processos próprios pelos quais os indígenas se distinguem dos não

² Aguilera Urquiza (2003, p. 11)

indígenas. A educação, logo, é uma forma de socialização, ou endoculturação, ativa e coercitiva conforme a própria definição do fato social.

Diferente da educação ocidental, e conforme já procurei demonstrar, os indígenas dispõem de processos tradicionais de socialização que se reproduzem de modo horizontal. Inicialmente, ela não é mediada por uma instituição. Os processos, característicos de culturas de tradição oral, se desenrolam nas atividades cotidianas e nas relações estabelecidas entre os sujeitos. Para os bororo especialmente, a cultura se materializa na vida cotidiana. Quando um jovem é envolvido das práticas do *aije*, que descrevi anteriormente, ele está passando a um novo nível de acesso ao conhecimento e a cultura. E isso só é possível se há uma validação do grupo em que se encontra.

No caso dos bororo, a estrutura espacial e a cultura material são a concretização das regras sociais e cosmológicas evocadas desde o gesto mais simples até os eventos com densa carga simbólica, como o rito funerário. Manter-se vivo, ou sobrevivente, significa inevitavelmente relacionar-se com o entorno reproduzindo-se culturalmente. Essa relação está presente na narrativa dos bororo sobre as perdas territoriais e as mudanças culturais pelas quais passaram a partir da colonização e fazem parte da cultura.

A aldeia Bororo não é apenas um mapa da sua cosmologia e organização social. A aldeia define a essência do que é ser Bororo e ao mesmo tempo classifica as diferentes possibilidades deste *ethos*, em termos de clãs e linhagens. Quando um homem encontra-se com alguém de uma outra aldeia, que ele não conheça, ele pode perguntar: Quem é você? Qual é a sua pessoa? Qual é o seu lugar? De modo ritual e formal o recém-chegado deve recitar os nomes das aldeias, os lugares e eventos que marcaram estes locais que ele vai nomeando³.

A incorporação dos não-indígenas também passa por esse processo que “organiza cosmologicamente a seu papel na cultura”. Quando os Bororo entraram em contato com os primeiros não-indígenas, determinaram como clã possuidor deles o Bokodori, assim, sempre que um “branco” passa pelo ritual de nomeação, normalmente é acolhido por esse clã, com quem se relaciona e deve retribuições. Eles chamam os não-índios de *baraedu*, que é o termo singular para *barae*⁴.

Ao longo da vida, o *boe* é colocado em contato tanto com o *bope*, uma força cosmológica ligada à desordem e à mudança, quanto com os *aroe*, que se liga a forma, estrutura, essência e nomeia as coisas vivas. De acordo com as etapas em que o sujeito se encontra na vida social e

³ Novaes (1998, p. 233)

⁴ Albisetti e Venturelli (1962, p. 217)

essas transições se refletem nos locais ocupados por ele dentro do território. Mais especificamente, o espaço físico é regido por cada uma das forças mencionadas, é também devidamente limitado; ao *bope* cabe a floresta, longe das casas, das mulheres e crianças.

As mudanças violentas sofridas por eles são consideradas como eventos ocasionados pelo *bope*. Essa força, o *bope*, está colocada em uma dimensão diferente a do *aroe*, quase antagonica. Se o *bope* é traiçoeiro e assombrado, os *aroe* enfatizam a identidade cultural bororo perante os outros, bem como nomeiam a paisagem. Os sujeitos transitam pela cultura lidando com o equilíbrio e a eterna negociação entre *bope* e *aroe*⁵.

Isso tudo se relaciona com o que definimos aqui como “educação indígena”, diz respeito aos processos próprios de socialização dos sujeitos no grupo étnico, permeado por rituais, práticas sociais, entre outros. A forma como sujeitos vivem no mundo, se utilizam dele e codificam os significados, faz com que esse processo seja “relacional”. Quando essa “educação indígena” passa a ser mediada por uma instituição, ou seja, formalizada, passamos a discutir “educação escolar” e “educação escolar indígena”.

A “educação escolar”, não-indígena, é uma prática de cinco séculos de civilização. Quando Akirio entra em contato com ela, o modelo já havia passado por algumas transformações desde a chegada dos jesuítas no século XVI, quando se praticada a chamada “educação para o índio”, especificamente voltada conversão e a civilização. O método salesiano, baseado no sistema preventivo e não punitivo, se baseava numa prática de aproximação, especialmente dos jovens, que eram acompanhados e orientados cotidianamente.

A congregação reconhecia a educação como “missão” e negava a utilização de métodos punitivos físicos, adotando uma postura dialogada tendo por base os princípios da razão, da religião e da “*amorolevezza*”, termo sintetizado no conceito de “Sistema Preventivo” que associava amor, fraternidade e carinho à prática educacional⁶.

Em 1877, Dom Bosco dedicou-se a detalhar o “Sistema Preventivo” e diz:

São dois os sistemas até hoje usados na educação da juventude: o Preventivo e o Repressivo. O Sistema Repressivo consiste em fazer que os súbditos conheçam a lei, e depois vigiar para saber os seus transgressores e infligir-lhes, quando necessário, o merecido castigo. [...] Diferente e, eu diria, oposto é o Sistema Preventivo. Consiste em tornar conhecidas as prescrições e as regras de uma instituição, e depois vigiar de modo que os alunos estejam sempre sob os olhares atentos do diretor ou dos assistentes. Estes, como pais carinhosos, falem, sirvam de guia em todas as circunstâncias, deem conselhos

⁵ Novaes (1998, p. 241)

⁶ Manfroi (1997)

e corrijam com bondade. Consiste, pois, em colocar os alunos na impossibilidade de cometerem faltas⁷.

Herbert Baldus expressa preocupação com a educação ocidental imposta às crianças indígenas e com o ritmo de trabalho nas fazendas, nas roças e em atividades como o ofício de tecelão, entre outras. Os efeitos dessa visão de diferença cultural são evidentes nos estudos sobre as culturas ameríndias até meados do século XX. O impacto dessa ideologia, com sua pretensão de universalidade, foi tão significativo que ainda hoje é possível encontrar pesquisadores que se preocupam com a “perda da culturas” e com a “necessidade de resgate”⁸.

Dos diversos agentes com quem os bororo interagiram desde o século XVIII, a participação dos salesianos teve consequências tanto positivas quanto negativas no âmbito cultural. É importante analisar essa relação com uma perspectiva crítica, considerando os ideais ideológicos que orientavam os missionários e o paradigma civilizatório da época. Mas a presença dos salesianos foi uma garantia de “sobrevivência” das comunidades bororo, garantindo segurança territorial em um contexto de intensas mudanças. A documentação produzida por eles sobre os bororo se revela uma valiosa fonte até mesmo para os Bororo. Por outro lado, as intervenções em aspectos da organização social e espacial das comunidades, muitas vezes de maneira impositiva, são alvo de críticas, que foram formuladas por diversos pesquisadores ao longo do século XX, ressaltando os impactos negativos sobre a autonomia e identidade cultural indígena.

Longe de reincidir sobre temas que já têm sido explorados, me questionei em que medida esse espaço de interação, a Missão, e em especial a escola, produziu um efeito reverso de ressignificação e reelaboração por parte de sujeitos? De forma mais específica, se os salesianos provaram o Sistema Preventivo entre os jovens bororo e como esses sujeitos reforçaram seus projetos socioculturais. Ainda, que estratégias utilizaram para acessar outros espaços culturais, necessários e desejáveis?

Conforme aponte, no período limiar da viagem para a Exposição Nacional em 1908, Akirio havia concluído seus estudos na Escola Instalada na Missão Salesiana onde se oferecia o ensino primário, também chamado de preliminar⁹. No Lyceu São Gonçalo em Cuiabá, eram oferecidos além das séries elementares, as complementares.

⁷ Bosco (2004, s.p.)

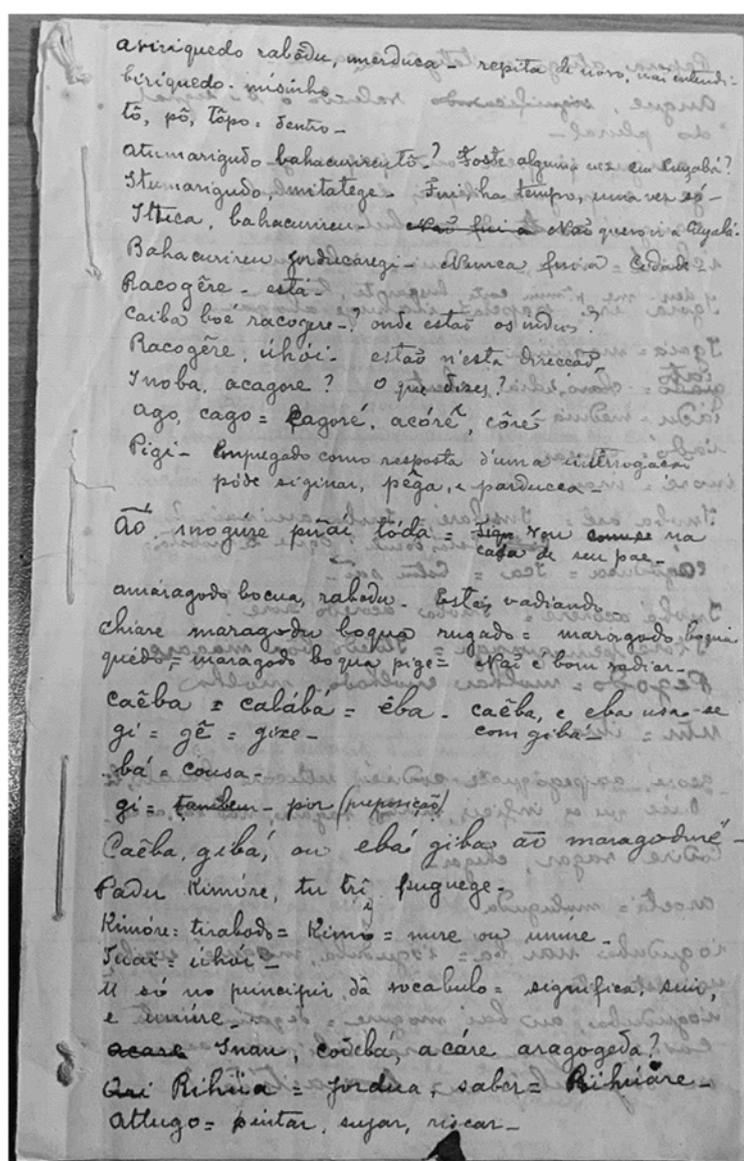
⁸ Cavalcante (2011).

⁹ Nesse período, o sistema educacional seguido no Mato Grosso era o do Estado de São Paulo. Mais especificamente, balizadas pelas Leis n. 88, de 08/09/92 e n. 169, de 07/08/1893 (TANURI, 2000). De

Sua rotina provavelmente intercalava períodos de estada na Missão e por consequência na aldeia, e na escola. Já que, por volta de 1910, já colaborava com Tonelli e Colbacchini nas suas escritas etnográficas. Ainda, provavelmente, vem daí o seu extenso domínio da língua portuguesa e outros idiomas.

Alguns documentos podem exemplificar esse trabalho de desenvolvimento da pesquisa relacionada a codificação da língua bororo com a colaboração de Akirio, mas dirigidos pelos salesianos. Os dois primeiros são os cadernos com definições, um com a grafia de Akirio e outro com letras do Padre Colbacchini:

Imagem 21 – Caderno com a grafia de Akirio (sem data)

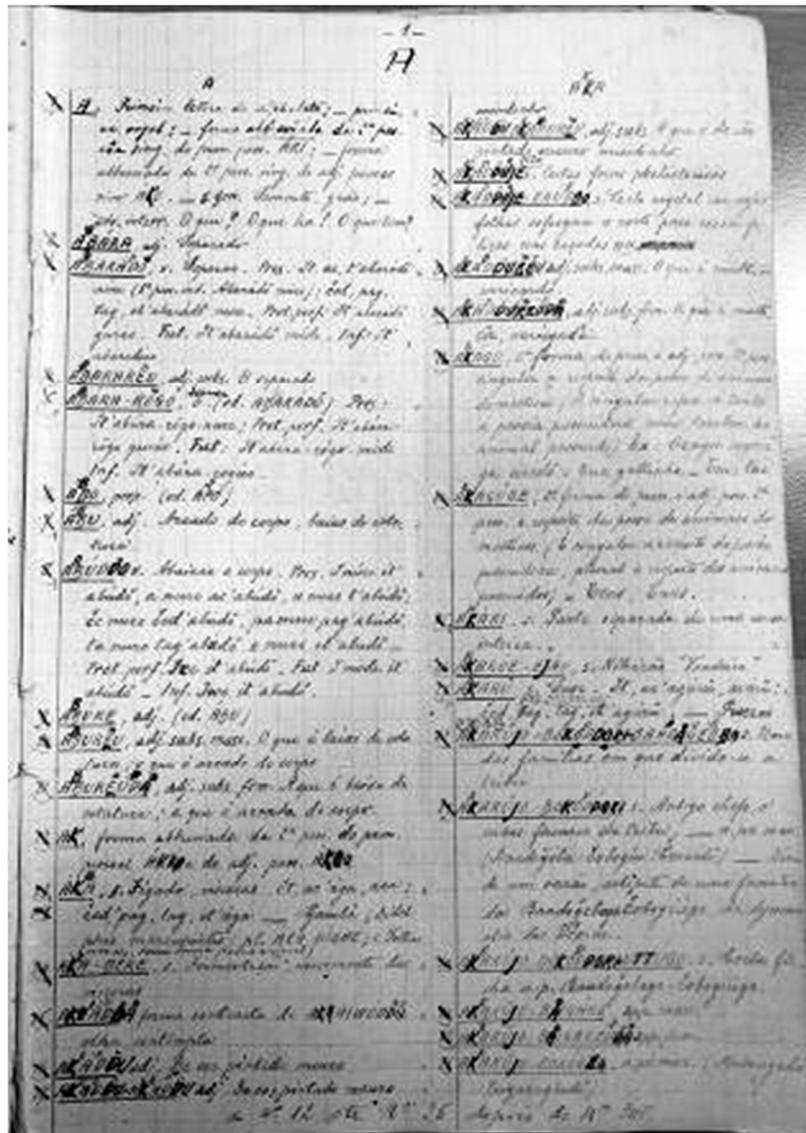


Fonte: Arquivo Salesiano Centrale, Pasta A856, Fascículo 2

acordo com a primeira, o ensino primário abrangia dois cursos, o preliminar, até os 12 anos, e o complementar aos que fossem habilitados no exame do ensino preliminar.

Os materiais foram localizados no Archivio Salesiano Centrale, e a autoria havia sido atribuída a Colbacchini exclusivamente, já que não possuíam qualquer identificação de autoria. No entanto, a grafia é reconhecível a partir de outros materiais documentais e reproduções da redação do bororo. A partir dessa versão, apresentamos uma outra, provavelmente posterior em que as informações estão passadas a limpo.

Imagem 22 – Caderno com vocabulário Bororo, Pe. Colbacchini (sem data).



Fonte: Archivio Salesiano Centrale, Pasta B916, Fascículo 1

Outro documento que evidencia esse trabalho é o do Padre Antonio Tonelli, que, em 1926, publica nos Anais do XXII Congresso Internacional de Americanistas, realizado em setembro do mesmo ano, em Roma, o texto “Alcune osservazioni sulla sintassi della lingua

degl'indi Bororo-Orari del Matto Grosso (Brasile)”. Esse autor é um dos missionários que mais se dedicou ao estudo da língua bororo.

Produzido por volta de 1910, quando Akirio já era um estudante do Lyceu, o texto se dedica a aprofundar aspectos gramaticais da língua bororo. Na introdução de seu texto, que indica a colaboração com os trabalhos desenvolvidos por Colbacchini, se lê:

Os textos são de duas origens. As três últimas páginas são da autoria do jovem índio Tiago Marques, conhecido dos leitores da obra citada pelo nome de Aipobureu (*Felis pardalis*), mas que agora assina *Akirio-bororo-keggeu*.

As outras 44 páginas foram ditadas pelo cacique Ukwaguu; também bem conhecido dos leitores do livro de Colbacchini.

A comparação das duas prosas mostra dois estilos diferentes e tivemos a sorte de colher uma boa colheita de textos da boca de Ukwaguu, pessoa que também gozava de grande domínio linguístico e dava a máxima confiança na pureza da língua. Tiago, que fala e escreve bem o português, que sabe francês, italiano, latim e grego, pode - inconscientemente - ser influenciado por construções das nossas línguas europeias. Com isto não estou a dizer que o Tiago perde a sua autoridade em questões de linguagem de hora. Com efeito, o conhecimento exato que tem da linguagem gramatical e do significado das nossas palavras e das da sua língua, faria dele um valioso colaborador em vários tipos de pesquisas glotológicas, sendo talvez o único que poderá esclarecer algumas dúvidas. Porém, é certo que os verdadeiros contos de Ukwaguu, um autêntico Bororo-orari, que nunca usou outra língua que não a indígena, da qual era, de resto, um orador clássico¹⁰.

Logo, Tiago não estava sozinho entre os interlocutores dos salesianos, normalmente italianos, provavelmente trabalhava em conjunto com Uke Iwagu Uo, desenvolvendo uma compreensão diversa de vários idiomas, que apenas a imersão poderia lhe proporcionar.

Não pude identificar quantos jovens indígenas estudaram no Lyceu nessa época e nem quando foi seu ingresso na instituição. Há apenas uma referência a outro, Romão Baruquirepa,

¹⁰ “I testi sono di due origini. Le tre ultime pagine sono dovute alla penna del giovane indio Tiago Marques, noto ai lettori dell'opera citata sotto il nome di Aipobureu (*Felis pardalis*), ma che ora si firma *Akirio-bororo-heggeu*.

Le altre 44 pagine furono dettate dal capo indigeno Ukwaguu; anche esso ben noto ai lettori del libro del' Colbacchini.

Il confronto delle due prose manifesta due stili differenti e fu fortuna l'aver raccolta una buona messe di testi dalla bocca di Ukwaguu, persona che godeva grande autorità anche linguistica e dava il massimo affidamento di purezza di lingua. Tiago invece, che parla e scrive correttamente il portoghese, che sa di francese, di italiano, di latino e di greco, può - inconsciamente - essere influenzato dalle costruzioni delle nostre lingue europee. Con questo non dico che Tiago perda l'autorità in questioni linguistiche orari. Anzi la conoscenza esatta, che egli ha del linguaggio grammaticale e del significato dei nostri vocaboli e di quelli della sua lingua, lo renderebbe un prezioso collaboratore in vari generi di ricerche glottologiche, ed è forse l'unico che possa risolvere alcuni dubbi. Tuttavia è certo che per la ricerca delle regole della collocazione delle parti di una proposizione si prestano assai bene i racconti genuini di Ukwaguu, un bororo-orari autentico, che mai usò altra lingua all'infuori di quella indigena, di cui era, per confessione di tutti, un parlatore classico” (TONELLI, 1926, p. 560, grifos do original)

no Jornal A Cruz, também membro da Banda da Missão. Mas, parece claro que há mais estudantes destinados a “completar” seus estudos como prêmio por bom rendimento na Escola instalada na Missão¹¹.

Mas, na RMT Akirio consta em uma lista de estudantes que se distinguiram no “concurso” realizado no Lyceu em 1911. Ele foi classificado em 2º lugar na turma “Elemental” e depois na lista de “Optima” conduta junto a outros 30 meninos¹².

Em 1912, Akirio vai a um evento Palácio Presidencial do Estado de Mato Grosso, cuja autoridade era Joaquim Augusto da Costa Marques, e a Diretoria do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) junto a outros 23 bororos, que seriam responsáveis pela construção do prédio do Santuário de Maria Auxiliadora no Lyceu São Gonçalo em Cuiabá. Toda a narrativa dos eventos que ocorrem no entorno da solenidade que culminam na benção ao espaço onde a igreja será construída é carregada da ideologia civilizatória vigente no início do século, mas nessa ocasião mais uma vez se apresenta como uma liderança que fala em nome do grupo e apresenta seus.

Imagem 23 – Thiago Aipobureu Marquez quando aveva 14 anni (1912).



Fonte: Colbacchini, 1925, p. 121

Os textos, recortados de outros jornais, fazem questão de lembrar: “Já se não apresentam elles a nossos olhos brandindo arcos ou tacapes, mas enxadas, pás, picaretas e foices. Não mais as armas, da barbarie, que destróem, porém as da civilização e do trabalho, que edificam”¹³.

¹¹ A Cruz, Ano II, n. 49, p. 1.

¹² Revista Matto-Grosso, Ano 1911, Edição 00003, p. 88.

¹³ Revista Matto-Grosso, Ano 1912, Edição 00004, p. 92-96.

Ainda em 1912, cita-se mais uma distinção a Thiago Marques, agora no segundo grau. O jovem é o único citado nas publicações relacionadas aos bororo na RMT. Suponho que ele tenha sido reconhecido entre as autoridades do Estado e da elite mato-grossense como os salesianos esperavam, um caso de “sucesso” civilizatório. Em 1914, o citam entre os alunos “premiados”, recebendo uma menção honrosa na competência de Música. Em seguida, os “Resultados dos exames de 1ª época do ano lectivo de 1913-914¹⁴.”

Imagem 24 – Resultados escolares de Thiago Marques Aipobureu em 1914.

Thiago Marques Aipobureu—Religião, plen. gr. 9; portuguez, francez, plen. gr. 8; história sagrada, plen. gr. 7: arithmetica e geographia, plen. gr. 6 .

Fonte: Revista Matto-Grosso, Ano 1914, Edição 00007-00008, p. 192.

Nesse período, a cultura dos indígenas era considerada selvagem e improdutiva. É também por isso se dá a “tutela” que fora concebida para ser uma instituição transitória, protecionista, até que os indígenas tenham se transformado em “trabalhadores nacionais”. Eram impostas a obrigatoriedade da comunicação em português, metodologia que ignoravam os conhecimentos tradicionais, internatos para as crianças e assim por diante. Até 1968, com a criação da FUNAI é que veremos alguma preocupação com os “valores tribais”, mas ainda com ideais integracionistas. De qualquer modo, o recorte da pesquisa limita-se aos primeiros anos do século XX e distante temporalmente de um projeto emancipatório que nasceu depois da década de 1960¹⁵.

A partir da opção de trabalho dos religiosos com as “novas gerações”, é possível aprofundar a rotina da Missão e no Lyceu bem como suas lógicas, através da definitiva instalação do projeto educacional salesiano entre os indígenas. A formação do “caráter” dos jovens meninos se revela em vários aspectos da personalidade de Akirio, que se tornará, após a conclusão dos estudos, professor Tiago Marques.

Como os grupos etários (crianças mantiveram seu protagonismo diante dos processos de educação e internação dos salesianos. Para problematizar o uso dos jovens/crianças indígenas “devotos e disciplinados” como recurso de propaganda das missões, realço as

¹⁴ Revista Matto-Grosso, Ano 1914, Edição 00007-00008, p. 189-194.

¹⁵ Lima (1995).

estratégias de resistência desses sujeitos, reveladas fora da rigorosa rotina de atividades educacionais.

Imagem 25 – “Don Antonio Malan, ora vescovo di Pedrolina, primo Ispettore delle Missioni del Matto Grosso. Il giovane è Thiago Aipobureu. (1912)”



Fonte: Colbacchini, 1925, p. XII

Em 1912, Akirio vai com o Padre Malan a Europa, lá permanece alguns meses, acompanhando o salesiano em uma expedição que passa pela Itália e a França. Ambos retornam, em 10 de novembro de 1913 de Marselha para o Brasil. Sobre esse período, Colbacchini diz:

Durante a viagem do Brasil para a Europa, aprendeu francês com Mons. Malan e durante sua estada na Itália, aprendeu italiano apenas ouvindo-o falar e sem que ninguém o ensinasse, e, escrevendo aos amigos na Itália, sempre escrevia em italiano. Essas cartas, embora incorretas, são um documento da facilidade com que aquele jovem aprendeu as línguas europeias, que têm uma sintaxe muito mais complicada do que a de sua língua nativa¹⁶.

¹⁶ “Durante il viaggio dal Brasile in Europa, apprese il francese da Mons. Malan e durante il suo soggiorno in Italia, imparò l'italiano solo udendolo parlare e senza che alcuno glielo insegnasse, e, scrivendo ad amici d'Italia, scriveva sempre in italiano. Quelle lettere, benchè scorrette, sono un documento della facilità con cui quel giovane imparava le lingue europee, che hanno una sintassi assai più complicata di quella della sua lingua nativa” (COLBACCHINI, 1925, p. 105).

Tratava-se do que ele chamou de “dons intelectuais da raça”, ainda reproduzindo uma perspectiva absolutamente etnocêntrica sobre os bororo. Em outro momento, aponta que a correção com que o jovem se vestia poderia apontar que era de uma “boa família”¹⁷. Em 1925, quando o texto foi publicado, a questão do uso de vestimentas ainda era uma questão central para os salesianos. Sem recursos, eles não poderiam fornecer roupas aos indígenas.

Ainda, em uma quase anedota, relata que Akirio foi a um aeroporto em Turim, ainda na visita com D. Malan, e que vendo um avião: corria e gritava: “*kiogo kurireu, kiogo kurireu!*” (Um pássaro grande, um pássaro grande!). Nessa época ele tinha aproximadamente 14 anos.

É a partir dessas vivências que Akirio será acusado de marginalidade. Mas, o grupo étnico pode ser definido “como um tipo organizacional, onde uma sociedade se utilizava de diferenças culturais para fabricar e “refabricar” sua individualidade diante de outras com que estava em um processo de interação social permanente”¹⁸. Os movimentos de identidade e pertencimento se comprovam na prática social e no contato com o outro, bem como no reconhecimento da diversidade do outro. Em outras palavras, é na fronteira entre dois grupos sociais que os elementos diacríticos aparecem.

Akirio colaborava com os salesianos, mas nesse processo, em contato com seu grupo nativo reforçava seu conhecimento tradicional. Era “convidado” a relatar lendas, transcrever palavras, em um contexto multicultural. Envolvia-se não apenas com não-índios, mas com europeus, transitava por espaços muito diversos da sua origem.

É preciso apontar que o conceito de “grupo étnico” não deve ser tomado de forma essencialista, definido a partir de uma única raça, cultura ou língua. Frederich Barth fala da possibilidade de mudança de identidade étnica circunstancial, relacionada as estratégias do grupo, e extrapola a ideia de que o grupo étnico seria um todo fechado e critica a perspectiva de “perda cultural”, visto que não são as relações entre os grupos que levam a destruição deles¹⁹.

Em síntese, é necessário compreender que Akirio, atua a partir de um processo histórico constituído, que por sua vez determinou a reformulação das suas relações ao longo dos anos. Essa atuação é eminentemente política e dinâmica. Todos os trânsitos de Tiago precisam ser

¹⁷ Colbacchini, 1925, p. 144)

¹⁸ Pacheco de Oliveira (1998, p. 55)

¹⁹ Barth (2000, p. 26)

relativizados a partir das questões: Que lugares desejava acessar? O que gostaria de aprender? Com quem estava motivado a se relacionar? Quais seus interesses, para além de seu grupo?

A adoção, por parte dos indígenas, de atividades ou comportamentos que não eram “tradicionais”, são aspectos que parecem contraditórios com a visão romântica do “índio legítimo”. Acontece que, o que determina uma identidade étnica é sua autoidentificação, ainda que o indivíduo tenha adquirido hábitos externos e transite entre as duas culturas²⁰.

Akirio é emblemático nesse sentido, é por meio de suas relações que ele se torna um “excepcional normal”²¹. O contexto histórico que estamos abordando é emblemático em muitos aspectos para evidenciar essas estratégias de resistência dos indígenas.

Pelos relatos é possível perceber que os indígenas bororo que permaneceram na região de ocupação tradicional não se mantiveram alheios à defesa de seus territórios. Ainda que várias alianças tenham sido feitas, em vários outros casos, como a região do rio São Lourenço, as batalhas eram intensas, o tensionamento só aumentava fora das colônias militares e depois salesianas.

Outra dimensão das mudanças, diz respeito aos seus movimentos no território, suas dinâmicas de dispersão, concentração e uso do espaço, aspectos que são completamente divergentes das concepções ocidentais do território.

Cada etnia tem sua especificidade, por isso raramente podemos fazer generalizações que servem para todos os grupos, nesse caso, a partir de um sujeito específico, mas, de modo geral, a estratégia de mobilidade espacial é integrante do modo de ser dos indígenas. Essa mobilidade não pode ser confundida com nomadismo, mas a organização espacial é um reflexo das alianças políticas do grupo e relacionada à disponibilidade de recursos de subsistência.

Existe uma lacuna nos trabalhos teóricos da antropologia a respeito das questões educativas e aponta que é preciso observar a história da etnologia indígena, que sempre contribuiu para políticas públicas que orientavam as escolhas de políticas educacionais para indígenas²². Se olharmos para a Antropologia Brasileira nesse período da Proclamação da República até a década de 1930, veremos um discurso permeado pelo positivismo e pelo evolucionismo social²³.

²⁰ Barth (2000, p. 47-49)

²¹ Ginzburg *et al* (1989a)

²² Tassinari (2008).

²³ Melatti (1983).

A VOLTA PARA CASA, CASAMENTO, CRISES E AFASTAMENTOS

A partir do retorno de Akirio para a Missão, as obras passam a enfrentar diversos desafios. Com a criação do SPI, fundada em uma ideologia profundamente positivista, os salesianos passaram a ser “combatidos” publicamente e as campanhas de manutenção da Missão se mudam de caráter. Em 1911, é lançado um Decreto que cria a Povoação Indígena no São Lourenço, com o objetivo de atrair os bororo “independentes”, que ainda lutavam por sua autonomia em relação a tutela do SPI²⁴.

Os bororo, mantinham a dinâmica de transitar entre diversos espaços no território, durante diversas épocas do ano. Mas, com as iniciativas de remoção dos indígenas do território pelo Estado, essas práticas deixam de ser naturalizadas. Em 1913, abre-se uma sindicância na busca pela causa do abandono em massa dos bororo de Jarudori e Pobori da Povoação Indígena do São Lourenço²⁵. Do mesmo modo que os bororo se ausentavam das ocupações a leste, também o faziam a oeste.

Em 1914, Dom Malan é eleito bispo e é criada a nova Prelazia do Registro do Araguaia. Essa é uma iniciativa da Santa Sé para manter e expandir os projetos missionários que até então não encontravam obstáculos²⁶. As edições da Revista Matto Grosso também cessam nesse período. O bispo permanece na direção da Missão até 1919 quando é transferido para a Pernambuco.

As diversas crises na Missão Salesiana no Mato Grosso podem ser evidenciadas pela ausência documental. São poucos os registros desse período, o que vimos acontecer em outros momentos, como na fundação da Missão dos Tachos. Nos anos 30, os antropólogos “descobrem” os bororo e várias incursões registram a cultura desse povo. Baldus acessa Meruri pela primeira vez em 1934 e registra a presença de Tiago e Maria Luísa, com dois filhos vivos, um homem e uma mulher.

A imagem do jovem Akirio com Maria Luiza evidencia o trato estético comum às imagens salesianas.

²⁴ Decreto n° 8491 de 30 de agosto de 1911

²⁵ Barros e Bordignon (2003, p. 411)

²⁶ Jérri Roberto Marin (2022) aprofunda as dinâmicas entre a Igreja e o Estado na criação da Prelazia de Registro do Araguaia em 1914.

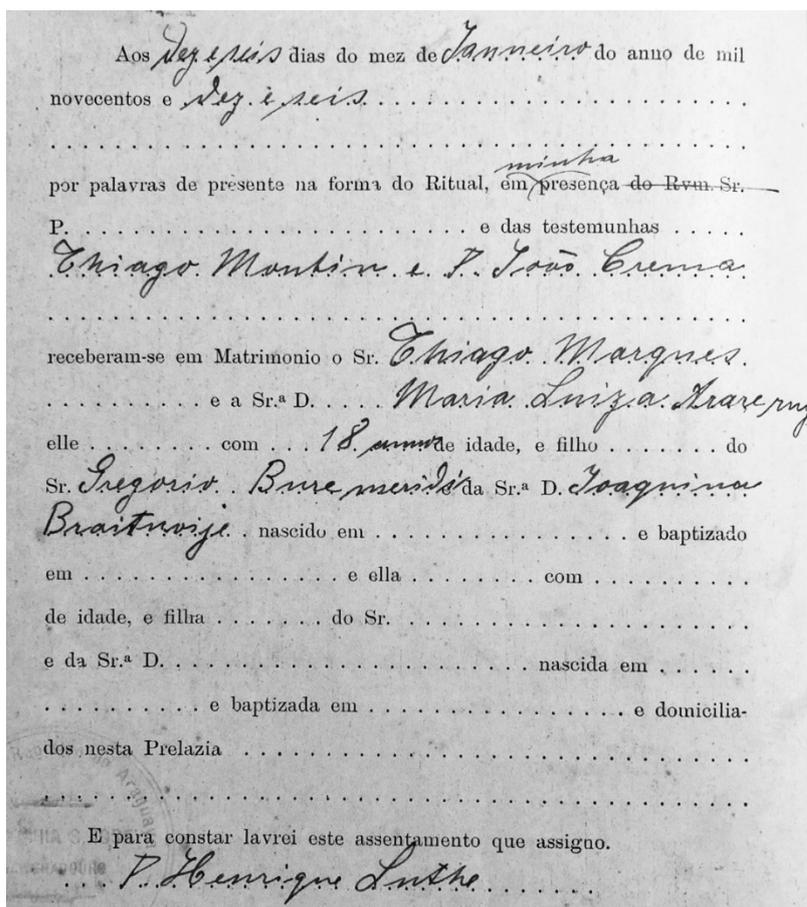
Imagem 26 – Thiago Aipobureu Marques e sua esposa. É professor público da Colônia Central.



Fonte: Fraga (1920, p. 21)

O registro de Casamento de Akirio está no Livro de Casamentos de Sangradouro e me foi fornecido pelo pároco, o Padre Lich, já que não tive oportunidade de empreender uma pesquisa presencial no local, em virtude das restrições sanitárias.

Imagem 27 – Registro de Casamento de Akirio



Fonte: Livro dos casamentos da Colônia São José, Livro I (1915-1938), p. 13

O primeiro foi Floriano, nascido em 18 de junho de 1918, quando Akirio tinha 20 anos. Sendo Maria Luiza do clã Iwagudugodoge, da metade Tugaregue, Floriano se casará com uma mulher da metade Ecerae e terá filhos da metade da mãe. Sobre ela, os dados sobre o batismo não podem ser confirmados. É possível que não morasse na Missão ou que estivesse em Sangradouro, onde se realiza o casamento e onde Akirio está na época.

Imagem 28 – Registro de Batismo de Floriano

REGISTRO DE BAPTISADOS		OBSERVAÇÕES
Nome do Baptizando <i>Floriano</i>		
(1) N.º <i>312</i>	A <i>oito</i> de <i>Junho</i> de mil novecentos e <i>dezoito</i> 4	Aos de de casou-se
(2) Filiação <i>312</i>	(1) n.º <i>Capella de Sagrado Coração de Jesus</i> <i>Cachoeira</i>	na parochia de
(3) Nacionalidade dos paes	O Revdo. <i>Agostinho de Almeida</i> (2) baptizou	Diocese de em presença do Revdo. com
Sexo	solemnemente a <i>Coracina</i> nascida em (3) <i>Tuchos</i> <i>Mato Grosso</i>	de annos de idade, filh. de
Lugar do bap.	a <i>dezoito</i> de <i>Junho</i> de mil novecentos e <i>dezoito</i>	sendo testemunhas
Data da 1.ª comm.	filha <i>Agostina</i> de <i>Coracina</i> <i>Agostina</i> e <i>João</i>	(*)
Data da confirm.	<i>Maria Luiza</i> <i>Coracina</i> elle natural de <i>Mato Grosso</i>	
	ella natural de <i>Mato Grosso</i> residentes em <i>Tuchos</i>	
	(4) casados na egreja de <i>São José</i> <i>Sangradouro</i> Diocese de	
	Foram padrinhos <i>Francisco</i> <i>Agostina</i> <i>Marata</i> e <i>João</i> <i>Agostina</i> <i>Coracina</i>	
	de <i>João</i> <i>Coracina</i> <i>João</i> <i>Agostina</i> <i>Coracina</i>	
	O Vigario, <i>P. Esquival</i> <i>Traga</i>	

Fonte: Livro de Batismos I da Colônia Sagrado Coração de Jesus/Missão Salesiana em Meruri, p. 69.

Depois, nasce Angelina, outra filha de Akirio, sobre a qual não localizei mais informações. É possível que ela tenha permanecido em Sangradouro, já que em 1934 era lá que ela estava com os pais. Mas, de qualquer modo, não há outros registros de batismo, ainda que Baldus aponte a perda de duas crianças por Tiago e Maria Luiza em seu texto.

Imagem 29 – Registro de Batismo de Angelina

REGISTRO DE BAPTISADOS		OBSERVAÇÕES
Nome do Baptizando <i>Angelina</i>		
(1) N.º <i>348</i>	A <i>quatro</i> de <i>Agosto</i> de mil novecentos e <i>trinta e um</i> 5	Aos de de casou-se
(2) Filiação <i>348</i>	(1) n.º <i>Capella de Sagrado Coração de Jesus</i> <i>Cachoeira</i>	na parochia de
(3) Nacionalidade dos paes	O Revdo. <i>Agostinho de Almeida</i> (2) baptizou	Diocese de em presença do Revdo. com
Sexo	solemnemente a <i>Angelina</i> nascida em (3) <i>Coracina</i> <i>Agostina</i> <i>Coracina</i>	de annos de idade, filh. de
Lugar do bap.	a <i>quatro</i> de <i>Agosto</i> de mil novecentos e <i>trinta e um</i>	sendo testemunhas
Data da 1.ª comm.	filha <i>Agostina</i> de <i>Coracina</i> <i>Agostina</i> e <i>João</i>	(*)
Data da confirm.	<i>Maria Luiza</i> <i>Coracina</i> elle natural de <i>Mato Grosso</i>	
	ella natural de <i>Mato Grosso</i> residentes em <i>Sangradouro</i>	
	(4) casados na egreja de <i>São José</i> <i>Sangradouro</i> Diocese de	
	Foram padrinhos <i>Francisco</i> <i>Agostina</i> <i>Marata</i> e <i>João</i> <i>Agostina</i> <i>Coracina</i>	
	de <i>João</i> <i>Coracina</i> <i>João</i> <i>Agostina</i> <i>Coracina</i>	
	O Vigario,	

Fonte: Livro de Batismos I da Colônia Sagrado Coração de Jesus/Missão Salesiana em Meruri, p. 121.

Buscando informações sobre essas parentalidades, procurei identificar as descendências de Floriano. E localizei, no Livro de Batismos o que talvez tenha sido uma das maiores surpresas da pesquisa. Simão “Bororo” é filho de Floriano com Tereza.

Imagem 30 – Registro de Batismo de Simão

<p><i>Simão</i></p>		
(1) N.º	A <i>11</i> de <i>Novembro</i> de mil novecentos e <i>trinta e sete</i>	Aos de de casou-se
(2) Filiação	(*) nel <i>capela do Sagrado Coração de Jesus</i> <i>Meruri</i>	na parochia de
(3) Nacionalidade dos paes	O Revdo. <i>Fr. João Maria Lima</i> <i>Meruri</i> (*) baptizou	Diocese de em pre-
	solemnemente a <i>Maria Cristina</i> nascida em (*) <i>Meruri</i> <i>Meruri</i>	sença do Revdo. com
	a <i>Simão e Rita</i> de <i>Quituba</i> de mil novecentos e <i>trinta e sete</i>	de annos de idade, filh. de
Sexo	filha <i>legítima</i> de <i>Pedro Vitalino</i> e <i>9.ª</i> <i>Ceres</i>	
Lugar do bapt.	<i>Quituba</i> elle natural de <i>Quituba</i>	
Data da 1.ª comm.	ella natural de <i>Quituba</i> residentes em <i>Meruri</i>	sendo testemunhas
Data da confirm.	(*) casados na egreja de <i>Sagrada Esperança</i> Diocese de	(*)
	Foram padrinhos <i>Fr. João Duroure</i> e <i>S.ª Maria Ursulina</i> repres. pela	
	<i>Am. Simão (estabelecida)</i> e a <i>S.ª Maria Angelina Tapani</i>	
	O Vigario, <i>Fr. João Bad. Lima</i>	

Fonte: Livro de Batismos I da Colônia Sagrado Coração de Jesus/Missão Salesiana em Meruri, p. 135.

Simão Bororo é conhecido por ser uma liderança que foi assassinada junto com o salesiano Rodolfo Lunkenbein em 15 de julho de 1976 durante o processo de reivindicação pela demarcação da Terra Indígena de Meruri²⁷. O martírio dos dois é lembrado por um cruzeiro instalado na Missão Salesiana, no local onde foram atacados. Fazendo um salto temporal, considero relevante registrar essa análise.

Segundo notícias publicadas nos jornais, 72 civilizados, a mando de fazendeiros de Barra do Garças, invadiram a reserva de Meruri, onde a firma Plantel estava realizando os trabalhos para a demarcação das terras.

O padre Rodolfo, diretor da missão, tentou dialogar com os invasores, mas foi morto a tiros por Joao Mineiro, líder do grupo.

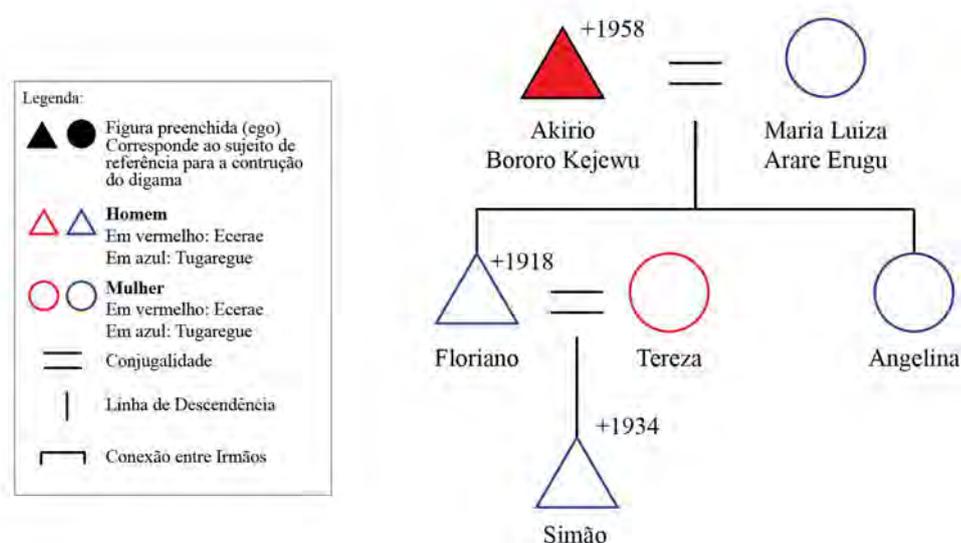
Cinco índios, que tentaram defender o padre diretor, também saíram feridos, e um deles morreu no avião, antes que pudesse receber socorro médico²⁸.

O padre Rodolfo passou por um “ressepultamento” em 1986, quando, pela primeira vez um não indígena passou pelo ritual funeral bororo. Esse evento, carregado de simbologias e metáforas aconteceu simultaneamente a uma assembleia do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) quando se pronunciaram, entre outras autoridades o padre Ochoa e Dom Pedro Casaldáliga. A cerimônia, etnografada pela antropóloga Silvia Caiuby Novaes, já referenciada, procura evidenciar essa tentativa de pacto e superação da situação construída entre salesianos e bororo ao longo do século XX.

²⁷ A terra indígena de Meruri foi demarcada pelo Decreto 76 999/76 e depois homologada pelo Decreto 94014/87 de 11/02/87

²⁸ Novaes (1993, p. 195)

Figura 6 - Diagrama de Parentesco Descendente – Akirio Bororo Kejewu (ego)



Fonte: Elaborado pela autora

Retornando ao registro de batismo de Simão e a descendência de Akirio, sua mãe é Tereza, mas no Livro de Batismo há duas crianças com esse nome. Uma nascida em 1910 e outra em 1911. É pelo registro de batismos de Simão que tenho a informação de que Tereza é chamada Okegebudo, do clã Bokodori, metade Ecerae, respeitando a exogamia das metades²⁹. Por conseguinte, Simão também é do clã Bokodori, metade Ecerae.

Maria Luiza faleceu em Meruri, em abril de 1966, na Enciclopédia Bororo, na descrição do seu nome “Aráre Erúgu” que significa a barbatana vermelha das Piraputangas, ela é indicada como esposa de Tiago. Ainda está mencionado que ela deixou filhos e netos³⁰.

A partir de 1920, com a substituição do Padre Malan, seu primeiro diretor a assumir a gestão de Meruri foi Pedro Massa, duramente criticado por Afonso de Castro na História da Missão Salesiana de Mato Grosso:

A diferença de lugar e de situação, ao chegar a Cuiabá, levou-o a assumir outras atitudes em relação às missões. Tal fato criou uma indisposição para considerar a presença de D. Malan. Não se entenderam, e o novo inspetor não quis demonstrar qualquer sinal de reconhecimento pelo trabalho de D. Malan; abertamente se posicionava contra e escreveu relatórios para os superiores de Turim, expondo suas considerações completamente diversas da orientação de

²⁹ Tenho conhecimento de que há descendentes de Akirio na Aldeia de Meruri na atualidade, mas não acessei documentos que dessem conta de precisar essas informações e elas escapam ao escopo da pesquisa. Novaes (1993) cita uma irmã de Simão, chamada Genoveva, sem mais informações.

³⁰ Albisetti e Venturelli (1969, p. 1177-1179)

D. Malan. Os dois anos que permaneceu no comando da inspetoria causaram profundas rachaduras na condução ou direção anterior da inspetoria³¹.

Em seguida a ele, outros dois padres comandaram a Inspetoria, o Padre Hermenegildo Carrá (1921-1927) e Padre Antonio Dalla Via (1928-1932). A quem o mesmo autor dirige críticas na condução dos trabalhos nas missões indígenas. Nas missões permaneciam quase sempre os salesianos Colbacchini e Albisetti, além do padre João Fuchs, que caminhavam a partir de uma perspectiva diversa dos inspetores e reclamavam diretamente aos superiores da Missão, especificamente o Padre Pedro Ricaldone³², sobre o inspetor.

Na Carta, escrita da Colônia Sagrado Coração em 22 de abril de 1923, o Padre Fuchs faz duras críticas e denúncias sobre Hermenegildo Carrá, defendendo o Padre Malan que estava sob ataque do inspetor³³. Colbacchini também escreve diretamente ao Reitor-Mor, Padre Rinaldi, descrevendo a situação da Missão e registrando as divergências com a inspetoria.

Entre as decisões, Hermenegildo Carrá, na sua primeira visita às colônias, fecha a Colônia Imaculada e vende a área. Essa, fundada em 1905, com direção do Padre José Salveto na proximidade do Rio das Mortes. Essa instalação havia passado por severos prejuízos em razão de uma inundação em 1921 e os missionários estavam abrigados junto aos bororo e estava ameaçada pelos xavantes.

A política mato-grossense também enfrentava crises. Em 1917, o Padre Salesiano Francisco de Aquino Correia é nomeado como conciliador e depois eleito governador de Mato Grosso para o período de 1918-1922. Dom Aquino foi contemporâneo de Akirio no Lyceu São Gonçalo, figurando entre os estudantes com destaque. Ele assumiu a administração do Estado com 32 anos.

Nesse período, é preciso registrar outros eventos transformam o contexto social, econômico e político também no Mato Grosso. Entre eles, a Primeira Guerra Mundial (1914 e 1918), que provoca uma crise da economia agrária, além dos períodos de seca na região e depois inundações, as Revoltas dos 18 do Forte e Paulista de 1924 que desencadearam crises políticas que impactavam, ainda que indiretamente os salesianos, em um contexto agrário, militarizado, entre outros.

³¹ Castro (2014, p. 584)

³² Não pude identificar o cargo ocupado pelo salesiano na ocasião da carta, mas ele foi o 4º sucessor de Dom Bosco, Reitor-Mor entre 1932 e 1951.

³³ O documento manuscrito está no acervo do ACS, datado de 22 de abril de 1923, Pasta S3122, Matto Grosso – Corrispondenza – 1921-1923. Não há número de fascículo ou ordenamento.

Em 13 de novembro de 1926, Meruri foi vítima de um “saque geral” pelas tropas tenentistas, que varreu o país de 1925 a 1927. A Coluna Prestes/Miguel Costa era uma união do grupo de tenentes paulistas (vinculados a Miguel Costa) com os militares sublevados no Rio Grande do Sul e comandados por Luís Carlos Prestes. O Padre Couturon relata a situação e pode-se perceber alguns dos estragos:

Depois da revolução de 1926 que devastou todas as obras da Prelatura, com prejuízos de mais de um milhão de liras, nossos missionários fizeram esforços e sacrifícios de todo tipo para ressuscitar das ruínas as obras que lhes eram tão caras. Doze casas das mais danificadas foram reconstruídas, uma capela e duas residências para os missionários foram construídas, e 18 casas indígenas foram reparadas: além disso, com o aumento das plantações de todos os tipos, tentou-se resolver o problema da vida tanto para os missionários e para os indígenas moradores das colônias³⁴.

É provavelmente nesse contexto que se desenrolam as observações de Baldus sobre Akirio e aquilo que ele chamou de “afastamento” da Missão. Provavelmente o apontamento não dizia respeito apenas a Akirio, mas ao grupo como um todo. Os próprios salesianos estavam em situação difícil, como dar manutenção aos projetos junto aos indígenas?

A grande pauta que emerge do estudo de Baldus sobre Tiago é a questão da marginalidade, problematizando a influência da educação formal ocidental com um indígena. Alguns anos depois, Florestan Fernandes dedica-se a reanalisar o caso de Tiago Marques e segue a mesma problemática:

[...] compreende-se o texto e a reflexão crítica de Florestan Fernandes a respeito do caso Tiago Marques Aipobureu: um exemplo clássico das conseqüências da aplicação desse modelo de educação cujo objetivo é de tirar o outro de seu mundo e de sua cultura, para oferecer-lhe o modelo ideal de uma civilização supostamente mais evoluída, a sociedade europeia³⁵.

Os vários estudos que se dedicaram a cultura bororo produziram nesse período, de certo modo, uma idealização rígida e estanque desta sociedade. Podemos relacionar essa idealização à busca pela formalização de uma identidade bororo, um modelo ideal. Um empreendimento realizado mais pelos pesquisadores do que, pode-se perceber, pelos próprios bororo, em uma perspectiva “unidirecional”.

Chamamos de “formalização da identidade” a construção de um ideal de indígena que corresponderia ao que se descreve no texto etnográfico. Essa discussão pode ser relacionada

³⁴ BSI (1929, n. 2, p. 55).

³⁵ Aguilera (2003, p. 14)

com aquela que trata da representação do Oriente pelo Ocidente. A formação do Oriente acaba sendo uma construção do Ocidente a partir de sua própria imagem. Esse estereótipo permanece estático no tempo, como se qualquer “mudança” significasse a perda da essência original, da pureza ou da tradicionalidade, tal como entre índios³⁶.

A partir do paradigma de Baldus, os bororo não são entendidos pelos estudiosos de sua cultura tal como existem, mas a partir da construção que foi desenvolvida nos trabalhos de pesquisa, entre outras referências.

A etiqueta esperada, exaltada em Akirio e nos outros jovens da banda, fica evidente ainda no texto de Baldus, quando ele argumenta que Tiago Marques frequentava o complexo da missão para o consumo do café e que esse não seria um comportamento “indígena”. Depois de um tempo, relata, isso desagradou os salesianos que bloquearam a entrada para ele.

A “essencialização” está na própria suposição de que, educado nos moldes ocidentais, não poderia “ser bororo”, esperar estar com seus pares indígenas e ainda tomar café na missão com os salesianos. Akirio sempre transitou entre os espaços da Missão, especialmente porque temos aqui evidências suficientes de que trabalhava com vários desses. Não há documentos que dão conta dos detalhes do que pode ter acontecido nesse caso, mas não foi um fator determinante para o afastamento dele da Missão como deixa a impressão o texto de Florestan Fernandes³⁷.

Durante a pesquisa, não localizei documentos que evidenciem que os bororo eram “impedidos” de transitar pela Missão ou em que a presença deles era forçada. As evidências indicam que eles eram atraídos pelos salesianos, por diversos meios, mas que estiveram “livres”:

Morte e vida, saúde e doença. Entre estes pólos lutavam os missionários. Através deles procuravam assegurar não só sua presença entre os bororos mas inculcar-lhes, pouco a pouco, a crença em novos valores, a necessidade de incorporarem novos hábitos de vida. Convenciam-se, cada vez mais, da “realidade” da imagem que haviam formado sobre aquela sociedade e da legitimidade de sua missão³⁸.

Schaden (1976) considera que até 1930 houve uma relativa estagnação nas pesquisas antropológicas no Brasil. Será Herbert Baldus que despertará o interesse pela mudança cultural

³⁶ Said (2007)

³⁷ Fernandes (2007)

³⁸ Novaes (1993, p. 149-150)

como tarefa científica formando uma escola de autores que passam a ampliar o repertório teórico nesse campo, incluindo Florestan Fernandes.

Retomando a discussão sobre a mudança e a perda cultural, Baldus (1979), observa que a alteração na cultura se daria de duas maneiras:

[...] pela assimilação recíproca do novo à cultura existente e desta ao novo, de modo que a cultura em questão seja conservada na sua singularidade local e temporal, isto é, como unidade no espaço e no tempo; ou pelo acolhimento unilateral do novo, que então perturba a cultura até destruí-la, de modo que o novo, por fim, tome o lugar dessa cultura em questão³⁹.

Como dissemos, o “problema da aculturação” que foi discutido de forma específica em seu diagnóstico das consequências da justaposição do cristianismo e da religião tradicional a partir do caso de Tiago Marques Aipobureu, foi revisitado por Florestan Fernandes em 1945⁴⁰.

As análises preocupam-se em estudar o caso de Tiago Marques, um bororo que foi educado, desde muito cedo pelos salesianos. Florestan não conheceu Akirio, se baseou nas pesquisas de Baldus. Para ele, por um lado, Tiago era considerado preguiçoso, tinha uma opção “mais indígena” para todas as tarefas que os salesianos ofereciam, fosse ela pescar ou plantar a roça.

Por outro lado, diz que “Tiago Marques perdera as habilidades que deve ter um bom bororo”, assim como Baldus e era desacreditado pelos membros indígenas da aldeia. Baldus salienta ainda que a frequência de visitas a missão se dava porque faltava a ele necessidade de um “ambiente civilizado”, já que havia voltado a morar na “miserável” cabana de palha e sentia saudades de sua morada europeia. O “Marginal”, tornou-se solitário.

O marginal é um homem que se situa na divisa de duas raças, na margem de duas culturas, sem pertencer a nenhuma delas. [...] Diante de cada situação, pois, o homem marginal defronta-se com um problema: deve escolher entre padrões incompatíveis uma solução conveniente. Por causa da escolha, as situações que deve enfrentar são situações problemáticas. E em consequência sua conduta revela sérias alternativas, ora aceitando, ora repelindo um determinado padrão de comportamento ou um valor qualquer⁴¹.

Apenas em 1932 as crises internas dos salesianos começam a ser superadas com a nomeação do Padre Ernesto Carletti para a inspetoria de Mato Grosso. Sua primeira decisão administrativa ao visitar as missões foi a “catequese volante”, viabilizando aos salesianos, com

³⁹ Baldus (1979, p. 160)

⁴⁰ Fernandes (2007)

⁴¹ Fernandes (2007, p. 293)

suas instalações praticamente esvaziadas, a busca pelo reestabelecimento do trabalho junto aos indígenas bororo.

A pesquisa revelou outras motivações para as estratégias de aproximação e afastamento dos bororo da Missão, Herbert Baldus problematiza a influência da educação salesiana entre os indígenas. O trabalho dele tem como foco a “crise no modelo de catequese salesiano” como motivador para o afastamento dos bororo da Missão e a condição de marginalidade simbolizada na pessoa de Tiago Marques. Questiono a “crise identitária” e a “marginalidade” proposta pelo paradigma da mudança cultural, que está presente nos textos de Baldus e Fernandes. Akirio convivia com os missionários, é possível supor que esteve envolvido em atividades fora da Missão, mas não vivenciou uma “crise identitária”.

Entre os salesianos, o modelo de trabalho missionário entre os indígenas é questionado a partir de uma série de eventos que abrem espaço para a consolidação a presença salesiana no sul do Mato Grosso, especialmente em Campo Grande.

No apêndice do trabalho de Baldus⁴² vemos uma série de fotografias de Akirio e de outros bororo, voltando de caçadas, em casas tradicionais e outras atividades cotidianas. Mas a grande pauta que emerge do estudo é a questão da marginalidade, problematizando a influência da educação formal ocidental com um indígena. Florestan Fernandes⁴³ reanalisa o “caso de Tiago Marques Aipobureu” e aprofunda a mesma hipótese. Por isso a etiqueta dos meninos da Banda é tão exaltada.

Imagem 31 – Akirio, por volta de 1932



Fonte: Baldus (1979, p. 190)

⁴² Baldus (1979, p. 187)

⁴³ Fernandes (2007)

Essa forma de construir a argumentação epistemológica, tira o outro de seu mundo e de sua cultura, para oferecer-lhe o modelo ideal de uma civilização supostamente mais evoluída e adequada. É pelas evidências da negação do que é tradicional que as hipóteses da perda cultural se revelam. Os vários estudos que se dedicaram a cultura bororo produziram nesse período, de certo modo, uma idealização rígida e estanque desta sociedade. Essa busca pela formalização de uma identidade bororo, forjada em um modelo ideal se orientaram em uma perspectiva “unidirecional”.

Entre seus trânsitos, o afastamento de Akirio é considerado providencial por Albisetti no seu obituário.

(...) quando o Missionário se pôs a anotar tudo o que dizia respeito à vida, costumes e tradições dos selvagens, encontrou em Tiago um informante muito fiel. Tinha um tato primoroso em saber escolher ou descartar o que era verdadeiramente genuíno, isto é, da marca Bororo, e do que tinha poluições civilizacionais. A ele devemos muitos cadernos, escritos em caligrafia clara, e o interessante acervo de artefatos Bororo do Museu de Campo Grande⁴⁴.

Sabemos que em 1938 Akirio está novamente a região de Meruri, onde funda uma aldeia que se torna um dos espaços em que os Bororo se instalam nos seus períodos de distanciamento da Missão. A dinâmica dessa ocupação, a “Aldeia de Tiago Marques”, Okwaboareuge Eiari (Gruta dos Peixes Cascudos), segue as demais que foram instituídas pelos bororo ao longo dos anos de contato com os missionários. Pelo que pude perceber nas narrativas de Frederico Coqueiro, o local era intensamente frequentado pelos Bororo nas proximidades da antiga Missão dos Tachos.

O texto, uma história de vida, descrita através nos relatos de Frederico Coqueiro, é apresentada na língua bororo e traduzida para o português pelo Pe. Gonçalo Ochôa. Coqueiro não nasceu na missão. Mas ameaçado, passa a se aproximar dos salesianos. Depois de um de seus períodos de rompimento com o diretor da missão, o padre Albisetti, é convidado a batizar-se:

Ele batizou-me. Ele fez com que Tiago me segurasse junto com sua mulher. A mulher dele chamava-se Maria Luiza. Então eles me seguraram. Então o Padre me batizou, ele pôs água na minha cabeça, limpou um paninho no meu cabelo, secou o meu cabelo com esse paninho. Depois disse: - Eis, agora acabou⁴⁵.

⁴⁴ BSI (1958, n. 11, p. 227)

⁴⁵ Ochôa Camargo (2001, p. 409)

Depois do batismo, Akirio ainda foi, com Maria Luiza, padrinho de casamento dele e da esposa, evidenciando, mais uma vez, esses trânsitos entre a aldeia “tradicional” e os espaços de catequese civilizatória.

PRODUÇÃO JUNTO AOS SALESIANOS, O MUSEU E A ENCICLOPÉDIA BORORO

A perspectiva impressa na epistemologia salesiana isola os bororo das demais variáveis. A etnia é apresentada a partir de uma unidade étnica, quase permanente no tempo, mesmo depois de décadas de contato. Tiago é tomado como o interlocutor principal desse contexto, apontado como “diretor” dos trabalhos de registro e tradução dos mitos e cantos que constam nos volumes da Enciclopédia e outras obras⁴⁶.

A partir de 1948, Albisetti passa a trabalhar com Akirio na construção da Enciclopédia Bororo. Akirio fazia desenhos em cores e deixava anotações em diversos cadernos para o salesiano fazer a organização dos materiais. Assim, é possível supor que os vários desenhos presentes na EB sejam de autoria do indígena.

Nesse período, os trânsitos a Campo Grande via correio aéreo nacional também são frequentes. Akirio passa a colaborar também com o padre Venturelli durante suas estadias no Colégio Paulo VI.

Imagem 32 - Akirio Bororo Kejewu na inauguração do Museu Regional Dom Bosco (1948)



Fonte: Acervo do Museu das Culturas Dom Bosco

⁴⁶ Albisetti e Venturelli (1976)

Os missionários, que conviveram por todos esses anos entre os bororo, desenvolvendo relações de troca permanentes passam a objetivar as relações estabelecidas. Desse espaço privilegiado, surge uma pluralidade de textos que retratam o cotidiano, a língua, os rituais, cantos, entre outros. Tiago é o sujeito central nesse processo. Em 1948, é fundado o Museu Regional Dom Bosco, hoje Museu das Culturas Dom Bosco em Campo Grande/MS. Na foto emblemática da inauguração vemos Akirio, com aproximadamente 50 anos.

Para a construção da coleção, Tiago precisou estabelecer interlocução com todos os clãs, visto que os objetos são privilégios clânicos e prerrogativas de sujeitos específicos. É inegável que a produção das etnografias salesianas, que culminam na organização da Enciclopédia Bororo e na instalação do Museu Regional Dom Bosco em Campo Grande no final da década de 1940, exige mediação, liderança, conhecimento das tradições, entre outros. Akirio não poderia construir o acervo por conta.

Esse sujeito está retratado em uma folha inteira na Enciclopédia. Trata-se da única imagem que tem essa deferência. Os salesianos e outros interlocutores aparecem uma vez, em imagens com aproximadamente 5cm de largura. Considero que é um apontamento ao papel que desempenhou junto aos salesianos na construção do acervo. Depois dessa, outra, provavelmente da mesma época daquela da inauguração.

Imagem 33 - Akirio Bororo Kejewu

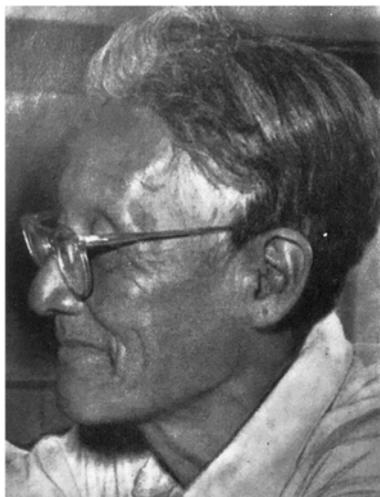


Fonte: Enciclopédia Bororo, p. 0.15

Um telegrama breve da Colônia Indígena de Meruri informou ao Centro de Pesquisa Etnográfica do Museu de Campo Grande, especificamente ao Padre Albisetti, sobre a morte de Akirio Bororo Kejewu. Em seu obituário, publicado no Boletim Salesiano, o missionário diz: “Algumas horas antes de morrer, ele me enviou um telegrama no qual implorava para ser

transportado de avião da Base Militar para o hospital de Cuiabá. Logo depois, o anúncio de sua morte chegou até nós, despertando profundo pesar.”⁴⁷.

Imagem 34 – O bororo Akirio Bororo Kejewu (Tiago), usando óculos durante um trabalho de tecelagem



Fonte: Enciclopédia Bororo (1962, p. 560)

A Enciclopédia Bororo é uma obra de vulto. Depois da publicação do primeiro volume em 1962, a obra foi reconhecida pelos pesquisadores na época. Como evidência desse reconhecimento aos salesianos, em especial César Albisetti, Ângelo Venturelli, o prefácio do segundo volume coube a Egon Shaden e do terceiro volume, parte I a Claude Lévi-Strauss. O projeto original da obra compreenderia os seguintes volumes: 1º Vocabulários e Etnografia, publicado em 1962; 2º Línguas, Lendas e Nomes Próprios, publicado em 1969; 3º Cantos, publicado em três partes em 1976, 2002 e 2009; e o 4º Aculturação, não publicado.

A atribuição de coautoria da obra pelos salesianos, não é uma mera homenagem. Akirio, o professor Tiago Marques Aipobureu, contribuiu desde a primeira infância para os projetos. Não apenas ele, mas desde a fundação das missões até a obra maior, ele esteve junto com várias gerações de etnógrafos, salesianos ou não.

As palavras dele no discurso encerram suas motivações pessoais:

Não era para dizer, para falar, para fazer assim somente, mas em vão, eu não pude falar muito mais, por que meus olhos, minha cabeça, meus ouvidos não são fortes, meus olhos tremem muito, minhas orelhas mechem muito, por isso muitas cousas não pude alcançar.

⁴⁷ “Poche ore prima di morire mi mandò un telegramma con cui implorava di essere trasportato con un aereo della Base Militare nell'ospedale di Cuiabá . Subito dopo ci raggiunse l'annuncio della sua morte suscitando un profondo rammarico” (BSI, 1958, n. 11, p. 227)

(...) Não todas as cousas pude dizer e mencionar, mas todas as cousas que sabia lhes ensinei⁴⁸.

A trajetória de Tiago revela uma complexidade que transcende rótulos como “marginalidade”, frequentemente associados à sua figura na literatura antropológica. Ele navegou habilmente entre diferentes universos culturais, utilizando os recursos e oportunidades disponíveis para registrar e promover elementos da cultura Bororo. Essa atuação reafirma sua posição de protagonismo, desafiando narrativas que tendem a reduzir os povos indígenas a papéis passivos ou subordinados nas dinâmicas históricas e sociais.

Ao mesmo tempo, os documentos que permitem reconstruir sua história trazem evidências de sua agência, mas também refletem os limites de um registro construído sob o olhar de mediadores externos. Essas fontes, embora valiosas, expõem lacunas que não apenas dificultam o acesso a detalhes mais profundos, mas também ressaltam a necessidade de revisitar o papel de sujeitos indígenas na produção de saberes históricos e culturais. Tiago emerge, assim, como um símbolo de resistência e transformação, cuja trajetória continua a inspirar novas reflexões e a abrir caminhos para investigações futuras.

⁴⁸ Colbacchini e Albisetti (1942, p. 25-28)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quem foi Tiago Marques Aipobureu ou Akirio Bororo Kejewu? Essa pergunta, que guiou a pesquisa desde o início, não apenas procurou reconstruir sua trajetória, mas também compreender como ele ressignificou os papéis que lhe foram atribuídos, seja como “índio marginal” ou como interlocutor dos salesianos. Tiago nos oferece um exemplo das escolhas e estratégias de resistência de um sujeito indígena em um contexto de colonialismo e missão religiosa, revelando como esses indivíduos transitaram entre mundos aparentemente opostos para preservar sua cultura e identidade.

Ao longo desta pesquisa, buscou-se não apenas reconstruir a trajetória de Tiago, mas também iluminar como as histórias individuais revelam processos mais amplos. A partir da micro-história e da etnohistória, a trajetória de Tiago representa mais do que uma biografia pessoal: ela se conecta a dinâmicas históricas e culturais maiores, oferecendo um rico campo para debates sobre educação intercultural, relações de poder e mediação cultural. O foco na figura de Tiago pode ofuscar a agência coletiva dos Bororo, Akirio é um sujeito em meio a muitos outros que interagiu com os missionários.

A análise da trajetória de Tiago reforça que sua atuação transcendeu as classificações de “marginalidade” atribuídas a ele na literatura antropológica. Seus esforços para registrar e divulgar aspectos da cultura Bororo, mesmo dentro de estruturas de poder assimétricas, evidenciam um protagonismo que desafia as narrativas tradicionais sobre a passividade dos povos indígenas. Longe de ser apenas objeto das missões ou das pesquisas etnográficas, Tiago atuou como sujeito ativo na construção de saberes que, ainda hoje, fundamentam a compreensão sobre os Bororo.

Os registros e documentos, embora muitas vezes produzidos por intermediários externos, revelam as múltiplas camadas de significados construídas em torno da trajetória de Tiago. No entanto, as lacunas existentes nos arquivos também apontam para o trabalho que ainda precisa ser realizado. O desafio de encontrar Tiago nas fontes destaca não apenas as limitações da documentação tradicional, mas também a necessidade de revisitar e reinterpretar essas narrativas com novas perguntas e metodologias.

Reconheço os dilemas inerentes à construção de narrativas biográficas, especialmente em torno de um sujeito indígena como Akirio Bororo Kejewu. Um dos grandes desafios desse trabalho foi evitar reduzir Akirio a arquétipos simplificados, como herói ou vilão, optando por destacar a complexidade de sua trajetória e das condições históricas em que viveu.

Akirio foi, em seu tempo, um jovem indígena que buscou espaços de interlocução e utilizou as ferramentas que lhe foram acessíveis para assegurar a “sobrevivência cultural” de seu povo. No entanto, é fundamental contextualizar sua atuação como parte de um cenário mais amplo, marcado por dinâmicas de poder entre os indígenas e as missões salesianas. A pesquisa revelou que, embora os salesianos tenham exercido controle sobre os registros e a produção documental, os indígenas também encontraram formas de agência, ressignificando práticas e estratégias de sobrevivência cultural.

Por outro lado, a autoridade etnográfica atribuída aos textos acadêmicos e missionários muitas vezes negligenciou o papel ativo dos sujeitos indígenas. A questão do reconhecimento aos pesquisadores nativos ainda é um tema que precisa de maior debate, e a academia deve superar as dicotomias “indígena” versus “não indígena” para compreender as interações complexas e os processos de construção de conhecimento compartilhados.

A micro-história e a etnohistória foram fundamentais para a análise. Elas permitiram identificar nuances que escapam às abordagens generalistas, enquanto a História Indígena forneceu o contexto mais amplo para situar a trajetória de Akirio. Essas abordagens metodológicas evidenciam como as experiências individuais se relacionam com estruturas históricas mais amplas, sem perder de vista as tensões e ambiguidades presentes nesse processo.

As nuances da vida de Tiago e seu papel como interlocutor ativo na produção do conhecimento sobre os Bororo apontam para problemáticas que podem ser exploradas em pesquisas futuras. O extenso acervo documental disponível ainda guarda material significativo para estudos mais aprofundados. Apesar das contradições, é importante reconhecer que a educação em meio aos missionários foi também um espaço de trocas, no qual sujeitos como Akirio assumiram papéis ativos e reelaboraram as diferenças étnicas.

A atuação de Akirio pode ser compreendida tanto como um esforço de adaptação às condições impostas quanto como um recurso de resistência cultural. Longe de glorificar ou romantizar sua figura, este trabalho busca reconhecer sua contribuição dentro de um contexto marcado por tensões e assimetrias de poder, reforçando a relevância de sua trajetória para a compreensão da história indígena e da produção de conhecimento etnográfico no Brasil.

Tiago Marques Aipobureu deixou um legado para seu povo. Ao contribuir para a Enciclopédia Bororo e para o acervo do Museu Regional Dom Bosco, ele assegurou que aspectos fundamentais da cultura Bororo fossem preservados para as gerações futuras. Este

trabalho é uma demonstração de que, mesmo em contextos de desigualdade, os sujeitos indígenas encontraram maneiras de resistir, perpetuar-se e deixar marcas profundas na história.

REFERÊNCIAS

FONTES DOCUMENTAIS

ACMC - Arquivo da Cúria Metropolitana de Cuiabá: edição digital do acervo eclesiástico: (1756-1956)

Livro de Batismo, Paróquias Diversas, 1895-1898, Livro nº 182, Rolo 50A.

Livro de Batismo, Paróquia se São Gonçalo, 1905-1908, Livro nº 88, Rolo 20A.

AMSM - Arquivo da Missão Salesiana de Meruri

Livro de Batismos I, 1903-1943

Livro de Casamentos – Paroquia Sagrado Coração de Jesus, 1908-1931

BSI – BOLLETTINO SALESIANO

Lettere di S. Ecc. R.ma Mons. Lasagna intorno al primo viaggio al Matto Grosso. ANNO XVIII. N. 11, 1894.

Nuovi trionfi della fede e dell'amore: Memoria delle solennissime feste torinesi nel 1898. Anno XXII. N. 6, 1898, p. 139-153.

I Nostri Missionari e tre selvaggi del Matto Grosso all'Esposizione delle Missioni.. Anno XXII. N. 11, 1898, p. 279-280.

La Redenzione degli Indii del Matto Grosso nel Brasile. Anno XXII. N. 6, 1898, p. 139-153.

La Missione degli Indii Coroados Bororos. Fatiche e sudori dei Missionari, vita e costumi degli Indii. (Relazione del Sac. D. Ambrogio Turriceia). Anno XXVIII. N. 4, 1904, p. 111-114

L'Opera di Don Bosco all'Estero. Anno XXX. N. 9, 1906, p. 258

Una nuova spedizione di Missionari. Anno XXX. N. 10, 1906, p. 317

Un trionfo del Cristianesimo. Impressioni del passaggio della banda musicale della Colonia del S. Cuore., Anno XXXII. N. 08, 1908, p. 241.

È morto Akirio, “infula bianca”. Anno LXXXII. N. 11, 1958, p. 226

ACS - Archivio Salesiano Centrale (Roma)

Pasta B916, Fascículo 1, Colbacchini (Vocabulário della lingua indigene dei Bororos-Coroados)

Pasta A856, Fascículo 2, Colbacchini (Manuscrito com termos na língua bororo), atribuído a Akirio

RMT – Revista Matto Grosso

Revista Matto-Grosso. Cuiabá: Escolas Profissionais Salesianas. Edições de 1907-1914. Disponível em: < <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>>.

O Matto-Grosso (MT) - 1890 a 1937

Matto Grosso. Seção Telegramas: Serviço do Matto-Grosso. Cuiabá, Ano XXIII, N. 1136, de 12 de maio de 1912, p. 1-2.

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

AGUILERA URQUIZA, Antônio Hilario. Educação Indígena e os conceitos de marginalidade fronteira entre os bororo do Centro-Oeste. In: **Revista Prosa**, Uniderp, Campo Grande, v. 03, p. 07-22, 2003.

AGUILERA URQUIZA, Antônio Hilario. Civilizar o índio: a dupla face da catequese positivista na prática dos missionários entre o povo Bororo no Mato Grosso. In: MARIN, Jérry Roberto (org.). **Religiões e identidades**, Ed. UFGD, 2012.

ALBISETTI, César. **Esboço histórico da Missão salesiana de Mato Grosso**. 1979.

ALBISETTI, César; VENTURELLI, Ângelo Jayme. **Enciclopédia Bororo**. V. I. Campo Grande: Museu Regional Dom Bosco, 1962.

_____ ; VENTURELLI, Ângelo Jayme. **Enciclopédia Bororo**. V. II. Campo Grande: Museu Regional Dom Bosco, 1969.

_____ ; VENTURELLI, Ângelo Jayme. **Enciclopédia Bororo**. V. III, Parte I. Campo Grande: Museu Regional Dom Bosco, 1976.

ALMEIDA, Marli Auxiliadora de. Cibáe Modojobádo: A Rosa Bororo e a “Pacificação” dos Bororo Coroado (1845-1887). In: **Anais do XXII Simpósio Nacional de História**, João Pessoa - Paraíba, 2003.

_____. Os Bororo Coroado e a Política Indigenista na Província de Mato Grosso (1845-1887). In **XXVI Simpósio Nacional de História**, 2011.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Editora FGV, 2013.

ARRUDA, Larissa Rodrigues Vacari de. **Disputas oligárquicas: as práticas políticas das elites mato-grossenses 1892-1906**. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2014. 172 f.

BALDUS, Herbert. **Ensaio de Etnologia Brasileira**. Biblioteca Pedagógica Brasileira. 2ª ed. Brasileira, vol. 101, São Paulo, Editora nacional, 1979.

BARROS, Edir Pina de; BORDIGNON, Mário. **Jarudóri: Estudos e Levantamentos Prévios Histórico-Antropológicos**. Relatório relativo ao Termo de Referência DAF/DEID n. 53/2002, do Departamento de Identificação e Delimitação da Diretoria de Assuntos Fundiários/FUNAI. Brasília (DF), 2003.

BARROS, Edir Pina de. Política Indigenista, Política Indígena e suas Relações com a Política Expansionista no II Império em Mato Grosso. In: **Revista de Antropologia**, n 30/32, 1987, p. 183-223. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41825755>.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa Editora, 2000, 243 p.

BORDIGNON, Mário. **Os Bororo na história do Centro oeste brasileiro: 1716-1986**. Campo Grande : Missão Salesiana de Mato Grosso, 1986.

_____. **Róia e Baile: Mudança Cultural Bororo**. Editora da UCDB, Campo Grande/MS, 2001.

BORREGO, Jesús. Recuerdos de San Juan Bosco a Los Primeros Misioneros. In: **Ricerche Storiche Salesiane**, LAS: Roma, v. 04, Ano III, n. 1, p. 167-208, 1998. Disponível em: http://iss.sdb.org/wp-content/uploads/RSS/RSS_vol04_1984_A003_n1issweb.pdf

BOSCO, João. **A pedagogia de Dom Bosco em seus escritos**. São Paulo: Editora Salesiana, 2004.

BOSCO, João. **Vidas de Jovens**. Brasília: Editora Dom Bosco, 2013.

BURKE, Peter. **A escrita da história**. São Paulo: Unesp, 2011, 379p.

BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2008.

CALARGE, Carla Fabiana Costa. **Quando Permanecer é Resistir: A Comunidade Indígena Bororo de Jarudori**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados/MS, 2014, 132p.

CAMARGOS, Lidiane Szerwinsk. **Consolidando uma proposta de Família Linguística Boróro: contribuição aos estudos histórico-comparativos do Tronco Macro-Jê**. 2013. XXI, 232 f., il. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política Indigenista no Século XIX. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Orgs.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia da Letras, 1992.

_____. Por uma história indígena e do indigenismo. In: **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**, São Paulo: Editora Claro Enigma, 2012.

CASTRO, Afonso de. **História da Missão Salesiana de Mato Grosso – 1894-2008**. Campo Grande: Editora UCDB, 2014, v.1, 775p.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. In: **História**, p. 349-371, 2011.

CERIA, Eugenio. **Memorie biografiche di San Giovanni Bosco**. Società Editrice Internazionale, Torino, v. XVI, 4° edizione digitale, 1935, 724p.

COLBACCHINI, Antonio. **I Bororos Orientali “Orarimugudoge” del Matto Grosso (Brasile)**. Torino: Società Editrice Internazionale, 1925, 456p.

COLBACCHINI, Antonio; ALBISETTI, Cesar. **Os Bororo Orientais: Orarimogodogue do Planalto Oriental de Mato Grosso**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942, 454p.

CONTRERAS RODRÍGUEZ, Ricardo; GONZÁLEZ BAHAMÓNDEZ, Sebastián; TORRES SANTANA, Rodrigo. **Construcción del etnocidio fueguino desde la fotografía, la misión**

San Rafael. Trabalho de Conclusão de Curso: Licenciatura em Educação. Punta Arenas/Chile, 2013.

CORAZZA, José. **Esboço Histórico da Missão Salesiana de Mato Grosso.** Campo Grande: Editora MSMT, 1995.

ENAWURÉU, Mario Bordignon, **Os Bororo na história do Centro-oeste Brasileiro.** Campo Grande, Missões Salesianas de Mato Grosso, CIMI-MT, 1986.

FALCO, Sthefany De Souza Ribeiro. **Revista Matto-Grosso: um estudo de/sobre impressos produzidos por grupos religiosos em Mato Grosso (1904-1915).** Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2019, 138 f.

FERNANDES, Florestan. Tiago Marques Aipobureu: um bororo marginal. **Revista Tempo Social**, São Paulo, v. 19, n. 2, Nov. de 2007. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702007000200012&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 02 Dez. 2012.

FERREIRA, Antonio da Silva. Brasile - 1901: La visita di don Paolo Albera. Lettere di don Paolo Albera a don Michele Rua. In: **Ricerche Storiche Salesiane**, LAS: Roma, v. 33, ano XVII, n. 2, p. 335-372, 1998. Disponível em: http://iss.sdb.org/?page_id=211

_____. Essere Ispettore-Vescovoagli Inizi Delle Missioni Salesianein Uruguay, Paraguay E Brasile:Mons. Luigi Lasagna (1876-1895). In: **Ricerche Storiche Salesiane**, LAS: Roma, v. 19, ano X, n. 2, p. 187-244, 1991. Disponível em: http://iss.sdb.org/?page_id=211

_____. La missione salesiana tra gli indigeni del Mato Grosso. In: **Ricerche Storiche Salesiane**, LAS: Roma, v. 19, ano XII, n. 2, p. 39-137, 1991. Disponível em: http://iss.sdb.org/?page_id=211

_____. O Decreto de Ereção Canônica das Inspetorias Salesianas, de 1902. In: **Ricerche Storiche Salesiane**, LAS: Roma, v. 6, ano IV, n. 1, p. 35-71, 1985. Disponível em: http://iss.sdb.org/?page_id=211

_____. La missione fra gli indigeni del Mato Grosso: Lettere di don Michele Rua (1892-1909), LAS: Roma, 1993

FERREIRA JUNIOR, Adalto Vieira. Política indigenista e agência indígena na província de Mato Grosso – século XIX. Dissertação (Mestrado em História), Dourados: UFGD, 2017, 117p.

FRAGA, Ezequiel. **Conferência sobre as missões salesianas entre os Boróros-Corados de Mato Grosso**. Lida no Salão Nobre do “Jornal do Commercio” – Rio de Janeiro, em 2 de julho de 1918. Petrópolis: Typographia das “Vozes de Petrópolis”, 1920.

FRANCISCO, Adilson José. **Educação & modernidade: os Salesianos em Mato Grosso, 1894-1919**. EdUFMT, 2010.

GALETTI, Lylia da Silva Guedes. **Sertão, Fronteira, Brasil: Imagens de Mato Grosso no mapa da civilização**. Cuiabá, MT: Entrelinhas. EdUFMT, 2012.

GARCÍA-MORO, Clara. Reconstrucción del proceso de extinción de los Selknam a través de los libros misionales. In: **Anales del Instituto de la Patagonia**. 1992. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.umag.cl/handle/20.500.11893/996>>.

GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

GINZBURG, Carlo. CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989a.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das letras, 1989b.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. **Exploração, colonialismo e luta pela democracia na América Latina**. Petrópolis, Vozes; Rio de Janeiro, LPP; Buenos Aires, CLACSO, 2002.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. Levantamento de coleções Bororo em museus brasileiros. In **Ciências em Museus**, Belém, v. 1, n. 2, p. 123-136, 1991.

HERZOG, Tamar. **Fronteiras da posse: Portugal e Espanha na Europa e na América**. Lisboa: ICS, 2018.

DE HOLANDA, Sérgio Buarque. **Monções e Capítulos de expansão paulista**. Editora Companhia das Letras, 2014.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Editora Perspectiva SA, 2013.

LENTI, Arthur J. **Dom Bosco: história e carisma**. Brasília: Editora Dom Bosco, 2012. 632 p.

LENTI, Arthur J. **Dom Bosco: história e carisma 2**. Brasília: Editora Dom Bosco, 2013. 824p.

LEVI, Giovanni. Sobre a Micro-histórica. In: BURKE, Peter. **A escrita da história**. Unesp, 2011, p. 135-163.

LÉVI STRAUSS, Claude. Contribuição para o estudo da organização social dos índios Bororo. **Revista do arquivo municipal XXVII, São Paulo**, p. 5-80, 1936.

_____. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2015.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. O Governo dos Índios sob a Gestão do SPI. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Orgs). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia da Letras, 1992.

MAGALHÃES, Amílcar. **Impressões da Comissão Rondon**. Rio de Janeiro. Cia. Editora Nacional, 1942.

MANFROI, José. **A missão salesiana e a educação em Corumbá: 1899-1996**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Centro de Ciências Humanas e Sociais. Campo Grande/MS; 1997.

MARCUS, George E.; CLIFFORD, James. (Orgs.). **Writing culture: the poetics and politics of ethnography**. Berkeley/Los Angeles/London, The University of California Press, 1986.

MARIN, Jerri Roberto. A Criação da Prelazia de Registro do Araguaia em 1914: As Ofensivas da Santa Sé Frente ao Serviço de Proteção ao Índio. In: *Revista de História* (São Paulo), n.181, a06821, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2022.186308>

MARINHO, Marco Antonio Couto. Trajetórias de Vida: um conceito em construção. In: **Revista do Instituto de Ciências Humanas**, v. 13, n. 17, p. 25-49, 2017. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/revistaich/article/view/15710/12445>

MELATTI, Julio Cezar. **A antropologia no Brasil: um roteiro**. Fundação Universidade de Brasília, Brasília/DF, 2007. Disponível em: <<http://www.juliomelatti.pro.br/artigos/a-roteiro.pdf>>, acesso em 23 de novembro de 2019.

MENDONÇA, Estevão de. **Datas mato-grossenses**. Nichteroi: Escola Typ. Salesiana. 1919.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil. In: A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de, v. 1, p. 221-228, 1995.

MONTERO, Paula (orgs.). **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006, 583 pp.

MONTERO, Paula. Antonio Cobalchini e a Etnografia Salesiana. In: **Revista brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo. Ano 22. n. 64, jun. 2007, p. 49-63.

MONTERO, Paula. **Selvagens, civilizados, autênticos: a produção das diferenças nas Etnografias Salesianas (1920-1970)**. São Paulo: Edusp. 2012, 520 pp.

NOVAES, Sylvia Caiuby. A épica salvacionista e as artimanhas da resistência: as missões Salesianas e os Bororo de Mato Grosso. In: WRIGHT, R.M. (Org.). **Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas: UNICAMP, 1999.

NOVAES, Sylvia Caiuby. **Jogo de Espelhos: Imagens da Representação de si através dos outros**. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1993.

NOVAES, Sylvia Caiuby. **Mulheres, Homens e Heróis: dinâmica e permanência através do cotidiano da vida bororo**. São Paulo, FFLCH/USP, 1986, 244p.

NOVAES, Sylvia Caiuby. **Paisagem Bororo: de terra a território**. In: NIEMEYER, Ana Maria de; GODOI, Emília Pietrafesa de. Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos. São Paulo: Mercado de Letras, 1998, p. 229-269.

NOVAES, Sylvia Caiuby. Aje-A Expressão Metafórica da Sexualidade entre os Bororo. In: **Revista de Antropologia**, v. 37, 1994, p. 183-201.

CAMARGO, Gonçalo Ochoa. **Pequeno Dicionário Bororo/Português**. Campo Grande: UCDB, 2 ed., 2005, 314p.

_____. **Meruri na visão de um ancião bororo: memórias de Frederico Coqueiro**. Campo Grande: UCDB, 2001, 579p.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: **Mana**, Rio de Janeiro, 4(1):47-77. 1998. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003>.

_____. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

PEIRANO, Mariza G. S. A Antropologia Esquecida de Florestan Fernandes: os Tupinambá. In: **Anuário Antropológico**, nº 7, 2018, p. 15-49. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6232>>

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo, Companhia de Bolso, 2007.

SÃO PAULO. Lei nº 88, de 8 de setembro de 1892. **Reforma da Instrução Pública do Estado**. Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/repositorio/legislacao/lei/1892/lei-88-08.09.1892.html>.

SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guaraní**. São Paulo/SP: Difusão Européia do Livro, 1962.

SCHADEN, Egon. **Leituras de Etnologia Brasileira**, São Paulo: Companhia das Letras, 1976.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. História e Etnologia. Lévi-Strauss e os embates em região de fronteira. **Revista de Antropologia**, v. 42, n. 1-2, p. 199-222, 1999.

SEEGER, Anthony; MATTA, Roberto da; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: **Boletim do Museu Nacional**, Série Antropologia, n. 32, 1979., p. 2-19.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

STONE, Lawrence. O ressurgimento da narrativa: reflexões sobre uma velha história. In: **Revista de história**. n. 2-3, 1991.

TANURI, Leonor Maria. História da formação de professores. In: **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 14, p. 61-88, 2000. Disponível em: <http://old.scielo.br/pdf/rbedu/n14/n14a05.pdf>

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. A educação escolar indígena no contexto da antropologia brasileira. In: **Ilha Revista de Antropologia**, v. 10, n. 1, p. 217-244, 2008.

TONELLI, Antonio. Alcune osservazioni sulla sintassi della lingua degli índi Bororo-Orari del Mato Grosso (Brasil). Estratto da Atti del XXII Congresso Internazionale Degli Americanisti. Stabilimento Tipografico Riccardo Garroni, Roma, 1928, p. 569-585.

VAINFAS, Ronaldo. **Os protagonistas anônimos da História**: micro-história. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

VANGELISTA, Chiara. Missões católicas e políticas tribais na frente de expansão: os Bororo entre o século XIX e o século XX. **Revista de Antropologia**, p. 165-197, 1996.

VIERTLER, Renate Brigitte. **A Duras penas**: um histórico das relações entre índios Bororo e “civilizados” no Mato Grosso. São Paulo: Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1990.

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

_____. **As Aldeias Bororo**: Alguns aspectos da sua Organização Social. São Paulo: Coleção Museu Paulista, Série Etnologia, v2, 1976.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

ZAGO, Lizandra. **Etnohistória Bororo**: Contatos, alianças e conflitos (Séculos XVIII e XIX). Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados/MS, 2005, 135p.

TOLENTINO, Nelson Gil. Ética Bororo: a sobrevivência de um povo. In: *Interações (Campo Grande)*, v. 10, p. 235-258, 2009.

WÜST, Irmhild. Contribuições arqueológicas, etnoarqueológicas e etno-históricas para o estudo dos grupos tribais do Brasil Central: o caso Bororo. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, S. Paulo, 2:13-26, 1992.