

FAZENDO PARENTESCO COM OS MORTOS NO BRASIL CENTRAL: LUTO, MEMÓRIA E RITUAL ENTRE OS BOE (BORORO)

João Kelmer 

Universidade de Cambridge, Departamento de Antropologia Social,
Cambridge, Reino Unido
Jkc.andrada@gmail.com

De onde estávamos, atrás de uma casa na periferia da aldeia circular, era possível ouvir, ocasionalmente, gritos agudos vindos da casa dos homens na praça central. Os “gritos das almas” (*aroe ekudu*) lembravam-nos de que um dos banquetes aos mortos que marcam um funeral boe estava em andamento. Era agosto de 2023, ainda nos primeiros meses do meu trabalho de campo em Tadarimana, uma das cinco Terras Indígenas boe (bororo) no sul de Mato Grosso, e eu conversava com Orodo, uma mulher de 58 anos que se tornaria uma de minhas interlocutoras mais próximas.

Enquanto estávamos sentados ao redor do fogo atrás de sua casa, seu marido, Moacir, chegou carregando com cuidado uma bandeja de palha. Sobre ela havia um novelo de linha vermelha, um pouco de resina preta (ambos industrializados), três cigarros enrolados em palha e três pequenas cabaças. Ele pegou as cabaças, uma a uma, e disse: “Este é meu pai, esta é minha irmã e este é o filho da minha irmã”. Orodo, sem hesitar, buscou uma caneta e marcou nas cabaças as iniciais dos nomes brasileiros dos três falecidos. Ao mesmo tempo, o casal recordou os clãs aos quais pertenciam os pais de cada um dos três.

Logo após marcar as cabaças, acompanhei Moacir que, carregando a bandeja de materiais, caminhou da casa de sua esposa, na periferia, até o centro da aldeia. Lá, ele entrou na casa dos homens e entregou a bandeja para Aije Kurireu, o chefe cerimonial responsável, a quem listou os nomes boe de cada falecido e os clãs de seus pais. O chefe então convocou um homem de cada um desses clãs, e entregou a eles as cabaças e os cigarros, fornecendo instruções sobre como proceder. Esses homens transformariam as cabaças em *aroe ekuie powari*

(literalmente, “os colares de cabaça das almas”), pequenos clarinetes que são mantidos como um dos poucos índices materiais de uma pessoa falecida, preservados após todos os pertences serem queimados nas etapas finais do funeral (Figura 1).

Quando prontos, os clarinetes de cabaça foram levados de volta à casa de Orodo. Ao recebê-las do marido, ela abraçou a bandeja de palha e a levou para sua cama. Lá, sentou-se e chorou, pressionando suavemente a bandeja com as mãos em uma massagem consoladora, uma forma convencional boe de expressar compaixão. A partir daquele momento, Orodo tornou-se a mãe daqueles *aroe* – categoria que inclui as almas dos mortos – materializados nos clarinetes de cabaça e personificados pelos homens que os confeccionaram (Figura 2).

Este artigo explora a relação entre as mulheres conhecidas como “mães das almas” (*aroe etuje-mage* [pl.]) e os mortos sob seu cuidado. Para que um funeral boe aconteça, é necessário que uma parente idealmente matrilinear do falecido assuma o papel de “mãe da alma” (*aroe uce* [sing.]), liderando o grupo de enlutados enquanto o corpo se decompõe em uma sepultura provisória na praça central da aldeia. Durante as etapas finais do funeral, um clarinete *aroe ekuie powari* é confeccionado e entregue a ela, materializando a memória daquele falecido específico. A partir desse momento, ela passa a ser responsável por preparar oferendas para alimentar a alma do morto em todos os funerais subsequentes. Essa responsabilidade ritual se estende muito além do período de luto e se torna uma responsabilidade vitalícia, que se espera ser passada à filha mais velha quando a própria mãe falecer.

Todo funeral é iniciado pelos atos dessas mulheres, e sua memória perdura por meio de seu compromisso duradouro e irreversível com os mortos. Os clarinetes *aroe ekuie powari* materializam a temporalidade prolongada de um luto sempre renovado, sustentando um regime específico de memória. Neste, cada funeral carrega os ecos de todos os anteriores, transformando uma única morte em um ressurgimento coletivo de lutos passados. Um funeral torna-se, assim, um grande evento coletivo, por vezes atraindo centenas de pessoas em todo o território boe para reviver seus próprios lutos. As *mães das almas* estão entre as condições de possibilidade desse compromisso ritual coletivo com as perdas do passado.

Partindo da figura da *mãe das almas*, este artigo investiga como os Boe estabelecem relações positivas e produtivas com os mortos, capazes de alterar estatuto de pessoas e ampliar redes de relações entre os vivos. Em outras palavras, explora-se como o esforço ritual de refazer (um certo) parentesco com os mortos produz efeitos duradouros no parentesco entre os vivos. O mecanismo fundamental desse movimento é a capacidade de transformar as perdas pessoais em atos de compaixão direcionados a outros, fazendo de uma certa experiência do passado uma força ativa no presente.



Figura 1. Cabaças marcadas com iniciais e material para feitura de clarinetes mortuários.

Fonte: Foto elaborada pelo autor, Agosto de 2023.



Figura 2. Clarinetes mortuários *aroe ekuie powari*.

Fonte: Foto elaborada pelo autor, Março de 2023.

A partir disso, busco esboçar aqui como um certo regime de memória e temporalidade emerge da elaboração ritual do luto. Este, entre os Boe, é sempre acompanhado de sua forma ampliada: um elogio nostálgico do passado que, invariavelmente, projeta o presente como um tempo de declínio. A morte de uma pessoa torna-se, portanto, não só a imagem de todas as mortes passadas, mas também o catalisador de uma experiência geral da passagem do tempo como perda, sendo estendida para um senso amplo de decadência cultural. Em suma, a rememoração compassiva boe, tanto no nível pessoal quanto em sua forma magnificada enquanto perda cultural, é parte fundamental da produção de pessoas prestigiosas no presente e, por meio destas, da reprodução da vida ritual no futuro.

Tempos de alegria, tempos de tristeza

Os Boe, mais conhecido na literatura antropológica como Bororo, termo que designa o pátio central da aldeia, vivem hoje em cinco pequenas terras indígenas no sul do estado de Mato Grosso. Este artigo se baseia em treze meses de trabalho de campo na terra indígena Tadarimana, localizada a poucos quilômetros da terceira maior cidade do estado, Rondonópolis. De acordo com o censo de 2022, 565 pessoas vivem em Tadarimana, divididas entre a aldeia homônima, também referida como "aldeia central", onde vive a maior parte da população, e oito pequenas aldeias satélites ou "aldeinhas". Em contraste, a população de Rondonópolis chega hoje a cerca de 250 mil habitantes.

É na região de Tadarimana e da terra indígena vizinha, Tereza Cristina, onde ainda se realiza, de forma sistemática, o longo ciclo funerário que, descrito na literatura etnográfica em variados graus de detalhe e com diferentes ênfases, constitui o centro de gravidade da vida ritual boe (Colbacchini; Albisetti 1942; Albisetti; Venturelli 1962; Caiuby Novaes 1986, 1994, 2006; Viertler 1991). Este ritual funerário, virtualmente realizado para todos os mortos independente de gênero, *status* ou pertencimento clânico, pode se prolongar de um a até cinco meses ou mais. É o ritmo de decomposição do corpo, enterrado provisoriamente em uma cova rasa no pátio central da aldeia, que orienta o desenrolar do ritual, pontuado semanalmente por um vasto repertório cerimonial. Após o primeiro mês, o corpo é inspecionado uma ou duas vezes por semana, até que seja estabelecido que os ossos estão prontos para a limpeza e a exumação. Este último procedimento marca os ritos finais de um funeral boe, quando o crânio, cuja pele e a carne em decomposição são substituídas por um delicado mosaico de penas de arara, é então revelado aos enlutados. Após a conclusão do ritual, os ossos são depositados em um cesto funerário que é, alguns dias depois, levado para fora da aldeia, onde ocorre o enterro final.¹

Durante todo o desenrolar de um funeral, os parentes mais próximos do falecido permanecem reclusos em uma casa especialmente preparada para tal. Os enlutados são liderados por uma mulher que, como dizem os Boe, "puxou a frente", assumindo a responsabilidade de *mãe da alma* do falecido. Durante o período de luto, todos se referem aos enlutados como *paje-mage*, "o pessoal de nossa mãe".

O luto, entretanto, não se limita aos enlutados *stricto sensu*; ele se estende a toda a aldeia e, em certos aspectos, também às aldeias satélites. Durante esse tempo, os torneios de futebol e as festas dançantes semanais, que normalmente marcam o ritmo da vida coletiva em "tempos de alegria", são rigorosamente interrompidos em toda a Terra Indígena. Na aldeia central, onde as cerimônias são conduzidas, quaisquer atividades associadas à alegria tornam-se interditas, como ouvir música, brincar com uma bola ou mesmo rir em voz alta. O silêncio, quase absoluto na casa dos enlutados, passa a permear toda a aldeia, impondo uma atmosfera generalizada de respeito-vergonha (*poguru*) e compaixão (*maidodu*).

Uma vez que o cesto funerário contendo os ossos do morto é levado para o enterro final, a aldeia se transforma. Em Tadarimana, a partir do início dos anos 2000, a aldeia cresceu para além da forma circular que tradicionalmente caracteriza uma aldeia boe. Nesta, cada um dos oito clãs boe — estabelecidos pela transmissão idealmente matrilinear de nomes-título — ocupa uma seção definida da periferia da aldeia, sendo divididos por um eixo leste-oeste em duas metades nominalmente exogâmicas. Hoje, o círculo tradicional, com o pátio cerimonial e a casa dos homens ao centro, é apenas uma seção ao norte de um assentamento mais amplo. Muitas das casas na aldeia circular são hoje ocupadas apenas em tempos de luto, sendo mantidas por mães das almas que, como veremos, devem participar de todas as cerimônias funerárias. Em tempos de alegria prolongados, a aldeia tradicional fica em grande parte esvaziada e pouco cuidada, enquanto o centro da vida coletiva se desloca para as instalações mais ao sul: a escola e seu ginásio poliesportivo, o campo de futebol, e o "barracão" para festas e eventos. Já em tempos de luto prolongados, por outro lado, são essas instalações que acabam esvaziadas; a poeira se acumula e o mato cresce ao longo dos meses.

A alternância entre o que chamo de tempos de alegria e tempos de tristeza periodicamente reconfigura a orientação da vida coletiva em Tadarimana.² Enquanto tempos de tristeza estão associados à performance da "cultura", tempos de alegria são centrados em atividades marcadas como "de *baraedu* [não indígena]" — os rituais boe de alegria foram reduzidos e em grande parte substituídos pelos torneios de futebol e festas. Essa alternância corresponde e também se expressa no nível sociopolítico: os chefes-cantores tradicionais têm precedência sobre as atividades coletivas em tempos de luto, e os *caciques*, lideranças mais jovens que medeiam a relação com os não indígenas, lideram em tempos de alegria.³

Cada momento dessa alternância entre modos de vida passa por uma purificação cultural e envolve uma certa orientação temporal. Por um lado, rituais "da cultura" devem ser executados segundo formas vistas como imutáveis, estabelecidas através da memória do passado e, portanto, conduzidas por anciãos cujo conhecimento indexa relações com "os antigos" (*mariguduwuge*) — a inovação é, aqui, quase impensável; atividades "de *baraedu*", por outro lado, devem ser purificadas de traços "culturais" ou especificidades locais. Estas últimas indexam a capacidade de performar tal conhecimento exógeno em seus próprios termos. O comentário de uma senhora ao desaprovar peculiaridades das eleições locais para cacique sintetiza esse desejo de purificação: "se eles querem fazer coisa de *baraedu*, têm que fazer direito". Traços de especificidade cultural, nesses contextos, aparecem como um resíduo indesejável.

Em tempos de alegria, a disposição temporal é orientada ao futuro. Das competições de futebol à escolarização, as atividades "de *baraedu*" são concebidas como uma espécie de ensaio; uma performance no presente que experimenta com um futuro possível, no qual uma paridade entre Boe e Barae seria alcançada no domínio do conhecimento destes últimos.

Essa alternância, na forma aqui descrita, é relativamente recente e restrita à região do território Boe onde a vida ritual de tempos de luto ainda é praticada. Trata-se, portanto, do resultado local de deliberações e decisões ativas e está em permanente discussão e reavaliação. Tempos de alegria colocam tempos de tristeza em perspectiva e vice-versa, reavaliando como a vida em comum pode e deve ser vivida.⁴ Pego de empréstimo, aqui, as palavras de Graeber e Wengrow (2021:151) ao retomarem o potencial político do que Mauss (2003) chamava, em seu estudo da sazonalidade inuit, de "dupla morfologia": "Com tamanha flexibilidade institucional, vem a capacidade de sair dos limites de qualquer estrutura e refletir a seu respeito; de fazer e desfazer os mundos políticos em que vivemos." Alegria e tristeza, afetos da temporalidade boe, tornam-se, assim, modos de reflexividade sociopolítica.

Nesta seção, busquei situar brevemente o universo mortuário boe nos ritmos mais amplos da vida coletiva em Tadarimana. A intenção, aqui, é evitar que as práticas rituais e o regime de temporalidade que apresento a seguir sejam tomados como uma imagem estática da tradição. A cada novo funeral, os Boe se fazem testemunhas de uma certa forma de estabelecer relações entre si, com os mortos, e entre o passado e o futuro, reavaliando-a no presente. Em outras palavras, o que se segue não é redutível a uma série de convenções rituais irrefletidas; em cada ato ritual há uma dimensão reflexiva, uma reavaliação implícita de como conduzir a vida social *no tempo*. Em outras palavras, o universo ritual boe inspira uma reflexão sobre a viabilidade de uma certa maneira de viver em comum.

Viver o luto de outrem

São visíveis nos braços e nas pernas da maioria das mulheres boe mais velhas, bem como de alguns homens, cicatrizes em linhas paralelas, algumas delicadas e sutis, outras mais largas e salientes. Em diferentes momentos ao longo de um funeral, as mulheres, em meio a uma erupção de emoção e lágrimas de luto, submetem-se voluntariamente a uma série de sessões de escarificação, nas quais arranham suas pernas, seus braços e, menos comumente, seus rostos com cacos de vidro. Os homens também se escarificam, mas geralmente em grupos menores, menos vigorosamente e em uma única sessão — eles se arranham horizontalmente, enquanto as mulheres o fazem verticalmente. Qualquer pessoa pode participar dessas expressões catárticas de sofrimento, reavivando a memória de perdas passadas. Como resultado, o luto e as lembranças do passado tornam-se marcas indelévels gravadas na pele.

Para a maioria, a primeira experiência de participar de uma sessão de escarificação está intimamente ligada ao primeiro luto pela morte de um parente próximo: a não ser em casos de grande fragilidade, é esperado de todos os enlutados que se escarifiquem nessas sessões, onde serão acompanhados por não enlutados que buscam reviver suas perdas passadas. Reclusos em uma casa fechada na periferia da aldeia circular, os enlutados são mantidos visualmente separados do corpo que se decompõe no pátio central. Só se deve olhar em direção ao centro em momentos rituais designados, cada um acompanhado por uma efusão de luto e lamentos e pela escarificação.⁵

Para a maioria dos homens, após uma primeira experiência de luto, a escarificação será repetida apenas em caso de novas perdas de parentes próximos. Em contraste, para as mulheres, a escarificação muitas vezes torna-se uma prática recorrente, às vezes repetida em todos os funerais, incluindo os de não parentes. Quando perguntadas sobre as razões para se submeterem repetidamente a esse ato doloroso, minhas interlocutoras muitas vezes conectam o reaforçamento de seu próprio luto a outra disposição central no universo mortuário e do parentesco boe, a "dó", ou, como irei me referir aqui, a "compaixão" (*maidodu* ou *-ogudu*, na língua boe). Elas falam em um sentimento de compaixão direcionado aos enlutados, mas que surge de suas próprias memórias de perdas passadas. Uma interlocutora na casa dos 40 anos explicou porque sempre se escarifica: "Agora, são eles [os enlutados] que estão lá, mas eu já estive lá também". O sofrimento de outrem evoca e se funde com a memória das próprias perdas passadas. Ela acrescentou que, se não participasse, sentiria "como se eu não estivesse realmente lá".

De fato, aqueles que comparecem a um funeral sem demonstrar compaixão, isto é, sem participar ativamente e compartilhar do luto dos outros, podem ser desprezados como se viessem "trazendo apenas os olhos" (*etaregodure tueku tabo tu je*).

Em setembro de 2024, durante as cerimônias de encerramento de um funeral, uma briga eclodiu entre um grupo de jovens atrás de uma casa. Em meio aos gritos e acusações, um homem comentou que as pessoas de Pobore, uma das aldeias satélites, só vinham a Tadarimana para “bagunçar”, atrapalhando o ritual. Uma *mãe das almas* de Pobore, ouvindo o comentário, tomou-o como uma afronta pessoal, juntou-se à discussão já acalorada e, por fim, conseguiu dispersar o grupo. Depois que os ânimos se acalmaram, ela sentou-se entre suas parentes mais jovens e explicou por que se sentiu ofendida: “Eu não vim aqui para bagunçar”. Arregaçando as mangas para revelar as cicatrizes em seus braços, ela passou a falar na língua boe e — empregando uma forma de paralelismo típica de discursos formais — continuou: “Olhem meus braços, minha pele. Eu venho aqui pelos meus parentes que foram para dentro da terra, para dentro do rio”.

Virtualmente toda ação ritual em um funeral boe, como a escarificação, a performance de cantos, a preparação de oferendas, entre muitas outras, é vista como um ato de compaixão e, como se exprimem os Boe em português, de “sofrimento”. Um ato compassivo é visto como uma entrega solitária ao outro que é, ela mesma, fonte de sofrimento e, portanto, convida a outros atos de compaixão. Os enlutados, por exemplo, se submetem à reclusão solitária por compaixão pelo morto, provocando o mesmo afeto nos chefes-cantores que, por sua vez, desencadeiam o ciclo ritual. Estes últimos, quando cantando longas e sofridas suítes de cantos, são consolados pelos atos compassivos de mulheres que os abanam e, durante sessões de escarificação, fazem massagens em seus ombros e cabeça. O isolamento dos que agem movidos por um ato solitário de compaixão os assimila, em certos contextos, a “órfãos” ou “desamparados” (*marenaru*) — a condição indutora de atos compassivos por excelência. Assim, a pragmática da compaixão e do desamparo — a mesma que Gow (2000:47) descreve como “a pré-condição afetiva da humanidade e sua sociabilidade intrínseca”⁶ entre os Yine — é o catalisador da vida ritual em tempos de luto.⁷

No contexto Boe, essa modalidade de relação — verdadeiro átomo da ação ritual boe — manifesta-se como uma *rememoração compassiva*: cada ato ritual de compaixão e sofrimento é simultaneamente voltado para um outro e impulsionado pela lembrança de perdas pretéritas. É nesse duplo movimento que se encontra o vínculo entre a transformação do parentesco com os mortos e a construção de novas conexões entre os vivos. As mães das almas ocupam, nesse processo, uma posição pivotal.

A rememoração compassiva das mães de almas contrasta com atos comuns de compaixão por seu alcance e duração extraordinários. Estas, que assumem o fardo de liderar um grupo de enlutados, são tipicamente mulheres mais velhas e excepcionalmente respeitadas. Mulheres mais jovens raramente são autorizadas a assumir esse papel, pois suas parentes mais velhas, movidas por compaixão, geralmente escolhem poupá-las, carregando sozinhas os deveres coletivos de luto de toda a família extensa.

Ser mãe de uma alma é visto como um fardo, pois exige compromisso vitalício e implica grandes riscos. Mesmo o menor erro no cumprimento de seus deveres rituais perante os mortos, como veremos, pode provocar ressentimento das almas sob seus cuidados, potencialmente levando-as a causar doenças ou até mesmo a morte da mãe de almas ou de seus parentes. Para evitar tais riscos, essas mulheres devem comparecer a todos os funerais, enviando oferendas para apaziguar a natureza imprevisível dos mortos sob seus cuidados. Suas obrigações rituais condensam o duplo eixo da *rememoração compassiva*: por um lado, são direcionadas ao desamparo das almas que cuidam e, por outro, destinadas a proteger sua família de possíveis danos e do sofrimento de uma vida dedicada a aplacar almas caprichosas.

Uma dimensão fundamental que distingue uma mãe de almas de outros enlutados é o fato de que, para ela, o luto não tem um fim definido. Por exemplo, o estado de anti ornamentação característico do luto boe — cabelos cortados curtos, roupas escuras e sem estampas, pele suja e interdição de se lavar — torna-se, em menor grau, uma condição permanente para uma mãe de almas. No início de meu trabalho de campo, fui chamado para auxiliar na gravação de um vídeo institucional com Diana Kiga, uma mãe de almas que trabalha como auxiliar de enfermagem no posto de saúde da aldeia. Quando uma colega não indígena sugeriu que ela se adornasse para o vídeo, Diana recusou. Ela explicou que aqueles que cuidam dos mortos não devem tingir a pele com urucum, usar pinturas faciais ou exibir enfeites de penas. Os únicos adornos boe permitidos para as mães de almas, observou ela, são troféus feitos com dentes e garras de grandes predadores caçados como vingança pelos mortos — objetos que materializam a memória de pessoas falecidas específicas. No passado, me explicou mais tarde outro interlocutor, uma vez que uma mulher se tornava mãe de almas, nunca mais cortava o cabelo no estilo tradicional. Como uma enlutada, seu cabelo seria deixado crescer sem cuidados, com apenas aparas ocasionais. Ainda hoje, também como uma enlutada, ela deve invariavelmente se escarificar, porém em todos os funerais. Em vez de plumas e urucum, seus corpos devem exibir apenas as cicatrizes de dores passadas.

O sofrimento de uma *mãe das almas* é uma imagem de seus atos extraordinários de compaixão. Ao acumular os deveres de luto de toda a sua família extensa e protegê-los da dor associada, ela concentra e amplia uma característica fundamental do complexo mortuário boe: a possibilidade de viver o luto de outrem como o seu próprio. Um lamento boe, concebido para ser chorado durante as sessões de escarificação, sublinha este tema. Ele evoca a imagem — conforme interpretado por Majur Traitowu, que compartilhou comigo esse lamento — da *mãe das almas* conduzindo sua escarificação como se seu corpo abrisse uma trilha através do capim afiado, protegendo suas parentes mais jovens que a seguem:

Iwarudo paoro, iwarudo merire boe

O capim paoro, o capim merire boe

Uwa jokare, bara jokare ino korodamage, ino korimage tagumia keje, tania keje

Ele não arranha, não corta vocês, minhas parentes mais novas, meus parentes mais novos

Mare tagia jamedugodu, tawara jamedugodu uwa tabore, bara tabore

Mas é por todos vocês; por todos vocês

Ikiare, iwarare ikia butui iwugeje, iwara butui iwugeje

Que eu faço com que [o capim] desça sobre mim, com que caia sobre mim

As mães de almas carregam em seus corpos e ações não apenas suas próprias perdas e as responsabilidades associadas, mas também as de muitos outros. Em outras palavras, seus atos de compaixão, repetidos em todos os funerais ao inscreverem na pele a memória de seus parentes mortos são, ao mesmo tempo, delas e de seus parentes mais jovens. Os atos compassivos ordinários e o luto pessoal que dão forma à vida ritual se magnificam na figura das mães das almas, imagens singulares do luto e da compaixão coletiva.⁸ Isto só é possível dada a sua capacidade de carregar um fardo tão imenso, algo considerado um ato extraordinário de compaixão que evoca um respeito igualmente notável. Como veremos, a posição singular dessas mulheres contribui para criar o espaço ritual onde as perdas coletivas podem ser experimentadas. Elas se tornam, assim, uma das condições de possibilidade tanto da memória coletiva dos mortos quanto dos atos de compaixão por esta desencadeados.

Alimentando os mortos

Quando uma mulher decide assumir a posição de mãe da alma após a notícia de uma morte, o chefe-cantor mais prestigioso deve designar um homem para ocupar a posição complementar de *aroe maiwu*, ou "alma recente", independentemente do gênero do falecido. Esta função é crucial no desenrolar do ciclo funerário, pois envolve tanto o manejo do corpo do falecido como a personificação de seu *aroe* (ou "alma") durante cerimônias. No passado, um único homem desempenhava essa função (Viertler 1991:80-81). No entanto, nas últimas duas décadas, os Boe adotaram a prática de nomear duas *almas recentes* para cada funeral, formando um par. A razão, segundo meus interlocutores, é de que os homens boe contemporâneos, diferente dos "antigos", não conseguem mais suportar tamanho sofrimento sozinhos.

As *almas recentes* são geralmente escolhidas nos clãs do pai e do cônjuge do falecido. No caso de casamentos dentro da mesma metade — as metades, lembremos, são nominalmente exogâmicas — um clã alternativo na metade oposta deve ser selecionado, pois as *almas recentes* devem sempre pertencer à metade oposta à do morto. Historicamente, a identidade da *alma recente* permanecia oculta para as mulheres durante as cerimônias, sendo reveladas apenas após o ciclo funerário, algo que não mais ocorre atualmente. Hoje, observou um interlocutor, “elas são as primeiras a saber”.

A *mãe da alma*, vestida com roupas escuras e muitas vezes rasgadas e com a pele escurecida, permanece reclusa na casa de luto, situada na periferia da aldeia circular. Em um contraste marcante, o lugar por excelência das *almas recentes* é o centro da aldeia e o espaço central ao redor do esteio da casa dos homens, muitas vezes adornadas com os grandes diademas *pariko*. Suas peles, em contraste com as dos enlutados são frequentemente ornamentadas e lavadas durante cerimônias — assim como é o corpo do morto cujo túmulo é, uma ou duas vezes por semana, aberto e regado ao nascer do sol para acelerar o processo de decomposição. Esse contraste estético e espacial entre a *mãe da alma* e as *almas recentes* codifica uma oposição entre vivos e mortos. É através dessa separação que o ciclo mortuário boe se desdobra: a oferta de alimento da *mãe da alma* ao morto, personificado pelas *almas recentes*, cruza essa barreira, permitindo a mediação entre os polos.

Em Tadarimana, cerimônias durante tempos de luto geralmente ocorrem nos fins de semana, começando na sexta-feira à noite com sessões de canto junto ao túmulo provisório para convocar os *aroe* à aldeia. Isto é geralmente seguido, no sábado, por banquetes aos mortos na casa dos homens. Nestes, os homens, personificando todos os mortos ao alcance da memória, recebem oferendas das mães das almas presentes. Esses banquetes, por sua vez, culminam em danças rituais no domingo na praça central, onde homens exibem os ornamentos, sons e movimentos dos *aroe* que personificam. Essas performances são patrocinadas por clãs específicos que, exibindo seu repertório ritual de cantos, ornamentos, materiais, e alianças rituais, dão uma forma visível para os mortos. As mulheres — com exceção das enlutadas — assistem ao espetáculo da periferia da aldeia e, por vezes tomadas de luto e nostalgia, choram seus mortos. Aqui, irei me concentrar na forma mais comum de banquete aos mortos e na relação de alimentação entre a *mãe das almas* e as *almas recentes*. Voltemos, portanto, ao anoitecer de uma sexta-feira de cerimônias em Tadarimana.

Pouco após o som dos chocalhos do cantor preencher o espaço vindo da sepultura provisória, os enlutados deixam suas casas, chorando e movendo-se a passos lentos em direção ao centro da aldeia. A *mãe da alma* carrega um pequeno pote com um líquido doce, colocado perto do túmulo junto aos pertences do falecido, sobre uma esteirinha de palha. Essa oferenda visa atrair o *aroe*, trazendo-o de volta à aldeia junto a uma multidão de outros mortos.

Na manhã de sábado, os homens-enquanto-*aroe* reúnem-se na casa dos homens, longe do olhar das mulheres e crianças. Com gritos glotais agudos — *kau!* — os *aroe* anunciam sua presença. As oferendas, sem ordem designada, começam então a ser trazidas. As *mães das almas* presentes, isto é, todas aquelas que um dia já lideraram um grupo de enlutados, devem alimentar os mortos sob sua responsabilidade. Os homens que cuidaram dos corpos desses mortos enquanto *almas recentes* no passado devem também estar presentes, embora possam ser substituídos por outros de seus clãs. Entre as oferendas estão líquidos doces como sucos e água adoçada com mel, biscoitos industrializados, bolos e frutas. Peixes e carne, contribuições tradicionalmente masculinas para refeições, estão conspicuamente ausentes.

As *almas recentes*, sentadas próximas ao esteio central, aguardam essas oferendas, ocasionalmente levantando-se para realizar danças breves, seguidas de gritos agudos em uníssono. A complexidade das normas rituais que regem a entrega e a distribuição de oferendas pode passar despercebida ao observador desavisado em meio à atmosfera descontraída que as envolve — marcada por risadas, contação de histórias e brincadeiras. Essas normas, no entanto, são cruciais para evitar a ira dos *aroe*. Como um interlocutor uma vez observou, “a gente brinca, mas é sério”.

Em contraste, na casa de luto, a atmosfera é solene. As oferendas da *mãe da alma* enlutada para as *almas recentes* atuais passam por um refinamento ritual adicional, em que cantos são executados sobre elas. Sentados em silêncio, cabeças baixas, os enlutados se posicionam no canto da casa voltados para a parede, exibindo, assim, uma postura de pesar durante o canto. As oferendas são então carregadas em procissão até a casa dos homens, anunciadas pelo toque do trompete *ika* que a lidera. Ao chegarem, os *aroe* saúdam a oferenda com gritos coletivos, enquanto dois *ika* sinalizam o consumo da refeição pelas *almas recentes*, duplos do falecido.

Este tipo particular de banquete, que se estende pela manhã e parte da tarde, é conhecido como *aroe emugu* (“a estada das almas”) em contraste com cerimônias em que as *aroe* deixam a aldeia para expedições coletivas de pesca (*aroe ewogu*) ou caça das almas (*aroe emeru*). Existem diversas formas e contextos em que os mortos são alimentados entre os Boe e, virtualmente, toda atividade cerimonial é precedida e concluída por meio de um banquete das almas. O que há em comum entre todas essas é a instituição de uma separação visual radical entre mulheres (e crianças) e homens. Durante banquetes, a separação estética e espacial entre os enlutados e o corpo no centro da aldeia, notada anteriormente, se generaliza: todas as mulheres e crianças tornam-se enlutados em relação aos homens, que personificam os mortos. A morte mais recente desencadeia uma coletivização do luto, no qual todas as perdas passadas vêm à superfície. É por meio da reativação da relação de alimentação entre as *mães das almas* e os mortos sob seus cuidados que isto se torna possível.

Após um funeral, o vínculo entre uma *mãe da alma* e as *almas recentes* evolui para uma relação de filiação adotiva, com ambas as partes chamando-se de “mãe” e “filho” indefinidamente. É o caráter duradouro dessa relação, reativada a cada novo funeral, que permite que um funeral boe não seja simplesmente sobre uma morte particular, mas sim sobre todas as experiências de luto. O ritual torna-se, assim, uma performance coletiva da memória de perdas passadas.

A relação entre uma *mãe da alma* e seus filhos rituais é impregnada de *respeito-vergonha* (*poguru*), exigindo deferência e evitamento. Diferentemente da dinâmica descontraída típica entre mãe e filho, essa relação remete à evitação característica da relação entre genro e sogra. Uma “mãe póstuma” é, paradoxalmente, uma hiper-sogra. Para além da evitação, essa figura relacional complexa — uma mãe-sogra — ecoa a forma de relação de onde ela deriva: um modo de alimentação que, em vez de fomentar a convivialidade íntima, pressupõe uma separação radical; um tipo de cuidado que, transformado em perigoso fardo, está continuamente sob a ameaça iminente da ira e da vingança dos mortos.

Transformando a memória

Pouco após a chocante e repentina morte de Moacir Coguipepa em um acidente de carro em dezembro de 2022, sua esposa, Orodo, pôs fogo na casa do casal. Tratava-se de uma casa relativamente grande, de *baraedu* (“não indígena”), como ela costumava dizer, construída de alvenaria e madeira na aldeia satélite de sua família. A casa foi queimada com todos os móveis, incluindo a geladeira, o fogão e a televisão. Depois disso, seus parentes próximos e por afinidade desmontaram a estrutura de alvenaria restante. Apenas o piso de concreto e o contorno da casa, marcado pelos vestígios das paredes, permanecem visíveis. Orodo então se mudou para a casa que mantém na seção da aldeia circular que pertence a seu clã, onde ela assumiu a posição de *mãe da alma* durante o funeral de seu marido.

Durante as cerimônias de encerramento de um funeral boe, os pertences restantes do morto, até então mantidos na casa de luto, têm como destino uma grande fogueira na praça central. O que não pode ser queimado é colocado junto aos ossos no cesto funerário. Olhar demais para aquilo que o morto gostava, me explicou uma vez Orodo, além da dor da perda, pode causar adoecimento — a saudade mútua entre os mortos e os vivos põe os últimos em risco.

O que é descrito aqui está longe de ser exclusivo das práticas de luto dos Boe. Para os amazonistas, descrever o luto indígena como uma disciplina do esquecimento centrada na erradicação das marcas materiais e imateriais do falecido tornou-se, de certa forma, um lugar-comum.⁹ Para recorrer a um dos estudos mais elegantes e conhecidos da tendência ameríndia ao que poderíamos chamar de mnemoclasia, podemos mencionar a observação de Taylor (1993:655; minha tradução):

Os mortos devem desaparecer como pessoas, já que, embora na mente eles 'pareçam' vivos, carecem do atributo essencial da vida; mas, ao mesmo tempo, eles devem permanecer pensáveis em termos sociais, ou seja, como seres socializados e comunicativos. O trabalho de luto nas culturas das terras baixas, portanto, implica em muitos casos um jogo complexo entre processos psicológicos contraditórios: esquecer os mortos como pessoas familiares, por um lado, enquanto ainda é possível pensá-los como parceiros sociais, por outro.

O que desejo destacar na passagem acima é a ênfase na ubiquidade das "relações sociais" no processo de luto. De fato, para invocar outro lugar-comum das terras baixas, desta vez de influência melanésia, em um mundo onde todas as relações são essencialmente sociais — no sentido de que só podem conectar *pessoas* — os esforços ativos concentram-se em diferenciá-las. Como Taylor (1993) também observa, no luto, a imagem do falecido como pessoa viva persiste teimosamente na memória e, assim, deve ser transformada na imagem de uma pessoa morta (ver também Conklin 2001 e Allard 2010) — evocar a memória, é importante lembrar, não é um mero ato de contemplação, mas sim um encontro potencialmente perigoso com os mortos. Em vez de apagar uma relação, esse esforço de diferenciação visa reconfigurar em uma nova forma.¹⁰

Além disso, como demonstrado por Chaumeil (2007), as tecnologias de luto dos povos da América do Sul não se limitam à mera destruição ou apagamento. A permanência de imagens materiais dos mortos na forma de objetos e restos imperecíveis, como ossos, eram outrora amplamente difundidas, prolongando a sobrevida das imagens de falecidos específicos *enquanto mortos*. Esses mementos materiais prolongam no tempo a possibilidade do ressurgimento intencional do luto: eles "mantêm a capacidade de evocar um luto excepcional", ao mesmo tempo em que mantêm afastados os perigos do "luto constante" (Allard 2010:179). A condição dos mortos como "parceiros sociais" é, assim, prolongada.

As relações dos Boe com seus mortos está longe de ser puramente negativa, sendo baseadas em um esforço ritual para refazer o parentesco com estes em novas bases — algo um tanto raro na paisagem etnográfica das terras baixas. Contudo, a estética do parentesco com os mortos deve ser diferenciada daquela do parentesco cotidiano entre os vivos. A destruição dos pertences do morto é parte dessa diferenciação estética e relacional. Ela atua menos como um apagamento e mais como um processo de substituição ou transformação da memória e, portanto, de uma relação: aqueles objetos que remetem à pessoa viva — e, portanto, a uma relação *entre vivos* — serão substituídos por objetos que remetem ao morto enquanto tal — e a uma relação *entre vivos e mortos*. Os clarinetes funerários, duplos do morto fabricados no mesmo dia em que os pertences são destruídos, desempenham um papel central nessa operação, e é sobre eles que passamos agora a nos concentrar.

Maternidade póstuma

A relação com um morto só pode ser prolongada por meio da alimentação quando materializada na forma de um clarinete de cabaça, idealmente confeccionado no dia da exumação do corpo. O instrumento é fabricado pelas *almas recentes* em uma casa dos homens agitada com preparações. Uma vez pronto, ele será associado a uma melodia única, atribuída pelo chefe-cantor mais experiente ao entregá-lo à *alma recente* principal. Cada clã boe possui um repertório exclusivo e altamente esotérico de melodias baseadas em onomatopeias de animais e espíritos associados ao clã como seus "nominadores" (*e-iedaga*). É das características desses seres que derivam as riquezas materiais e imateriais de cada clã, entre elas, as melodias dos clarinetes mortuários.

O som de um clarinete de cabaça é um estímulo poderoso para a memória e o luto. Quando o clarinete é entregue às *almas recentes*, elas devem repetir e memorizar a melodia. Esses instrumentos produzem um som áspero e nasal – remanescente do gemido de um bebê – criado ao soprar um pequeno tubo de bambu fendido inserido no ressonador de cabaça. As melodias têm pouquíssima variação de altura, os temas sendo diferenciados principalmente por padrões rítmicos e vibrato. Se o som do clarinete alcança a casa de luto, provoca gritos altos e agudos de luto. Refletindo sobre o sentimento que o som desses aerofones provoca em qualquer circunstância, uma *mãe das almas* (Figura 3) observou: "É muito triste. Parece que eles [os falecidos] estão te vendo, mas você não consegue ver eles."



Figura 3. Aije Kurireu testa um clarinete.

Fonte: Foto elaborada pelo autor, Julho de 2023.

Após um funeral, o clarinete é confiado para toda a vida à mãe da alma — aquela até então reclusa em luto pelo morto mais recente —, materializando seu compromisso irreversível diante daquele morto particular. Os clarinetes de uma mulher raramente são vistos. Cuidadosamente guardados em sacolas, caixas ou mochilas, eles geralmente ficam fora de vista. Ainda assim, devem sempre permanecer próximos à sua mãe e nunca ser deixados para trás durante viagens. Em uma ocasião, notei o grande conjunto de dezesseis clarinetes de Orodó incomumente pendurado na parede. Notando minha curiosidade, ela explicou que as cabaças gostam de um pouco de brisa em tempo quente. Em noites mais frias, acrescentou, elas devem ser cobertas com um cobertor para aquecê-las. Cuidar dos clarinetes é frequentemente comparado a cuidar de uma criança: por exemplo, ao receber um novo clarinete — como descrito na vinheta de abertura deste artigo — o ato de segurá-lo é convencionalmente comparado a embalar um bebê.¹¹

Cuidar bem dos clarinetes e cumprir corretamente suas responsabilidades faz parte da adaptação do falecido no mundo dos mortos. Almas desamparadas e abandonadas não são apenas tristes e órfãs (*marenaru*), mas também inquietas, nervosas e vingativas. Alimentá-las, o ato por excelência do cuidado póstumo, aplaca tais disposições negativas, promovendo a aceitação gradual de seu destino e, conseqüentemente, protegendo os vivos de sua natureza volátil.

Cada clarinete é acompanhado por uma concha que funciona como colher, usada pelos homens-enquanto-*aroe* para comer qualquer mingau oferecido durante banquetes. Uma mulher responsável por dez falecidos, por exemplo, deve manter o mesmo número de colheres, geralmente guardadas junto aos clarinetes em cestos de palha ou baldes de metal. As oferendas, embora restritas ao que é considerado “comida de *aroe*” (*aroe eke*), são escolhidas cuidadosamente para refletir as preferências e as particularidades dos falecidos sob os cuidados de uma *mãe das almas*. Mesmo que as oferendas não sejam direcionadas a indivíduos específicos, as mães evitam itens que desagradariam algum dos seus “filhos” falecidos, como certos refrigerantes ou frutas. Em uma ocasião, por exemplo, uma mulher descascando laranjas listou parentes entre seus clarinetes de cabaça que apreciavam essas frutas em vida. Por vezes, porém, o foco recai sobre um único falecido. Uma outra *mãe das almas* contou uma vez que seu falecido marido apareceu em sonho pedindo o suco de maracujá caseiro que ela fazia, insistindo que não fosse industrializado, e os cigarros comerciais de sua preferência.

Alimentar os mortos é uma tarefa delicada e perigosa. Diz-se que, durante banquetes, na ausência de uma mãe de almas, os *aroe* sob seu cuidado assistem aos outros comerem enquanto aguardam em vão sua parte. Humilhados, eles imploram sobras aos outros como *marenaru* (“órfãos” ou “desamparados”), o que pode enfurecê-los e levá-los a punir sua mãe ritual ou os parentes desta.

Mesmo quando a oferenda é entregue, certos cuidados devem ser observados. A mãe deve evitar falar durante a preparação, pois se deixar escapar palavras negativas, como repreensões a uma criança, essas podem ser tomadas como insultos pelos *aroe*. Ao receber peixe ou caça das expedições das almas, jamais deve reclamar da quantidade ou qualidade. Uma vez, após expressar insatisfação, um pedaço de palha usado para fazer uma bandeja feriu seu olho, que só melhorou com remédios protetivos preparados por um especialista. Em outra ocasião, uma *mãe das almas* adoeceu e foi hospitalizada. Durante a noite, se revirava na cama, pois sons de clarinetes funerários e do trompete cerimonial *ika* que só ela podia ouvir perturbavam seu sono. O caso desencadeou especulações na aldeia: ela havia recentemente impedido a entrega de cachaça aos *aroe* para controlar a embriaguez dos homens; privar os *aroe* de uma oferenda, alguns concluíram, os teria feito causar seu adoecimento.

Registrei muitas dessas anedotas em meus cadernos de campo. Durante funerais, infortúnios ou doenças inesperadas são frequentemente atribuídos aos *aroe*, especialmente quando envolvem aqueles que assumiram deveres rituais importantes. Nessas ocasiões, examina-se minuciosamente a conduta ritual da pessoa, tanto por meio de rumores como pelo autoexame. Histórias do tipo evocam outras de eventos similares, fazendo com que uma série de exemplos seja compartilhada — próximo aos ouvidos atentos dos mais novos.

Os pertences do morto, entre outras imagens das relações estabelecidas quando vivo, ao invés de uma ausência, marcam uma presença excessiva e imprevisível. Após a destruição dessas imagens, o clarinete funerário as substitui, materializando uma nova forma de relação, que combina alimentação com uma radical separação visual e espacial. O retorno eventual do luto ganha a partir de então contornos específicos, sendo capturado para o interior da estética ritual criada pelo universo funerário boe. Contudo, apaziguar almas inquietas é um esforço cronicamente inacabado. Em sua linguagem da filiação adotiva, esse esforço está mais próximo do registro instável da familiarização xamânica — aquele que se dá entre humanos e aqueles que são irredutivelmente outros-que-humanos — do que da fabricação assimétrica do parentesco *entre humanos* (ver Fausto 2008; Costa 2017).¹² Cada ato de alimentação aplaca temporariamente a possibilidade de os *aroe* causarem danos, mas coloca, simultaneamente, esse potencial vingativo em evidência para todos.

Este é o fardo das *mães das almas*: suportar "sofrimentos" para proteger os vivos, permitindo que os mais jovens revivam seus lutos sem se exporem à volatilidade dos *aroe*. Essas mulheres não apenas cuidam dos mortos, mas também criam as condições para a memória dos vivos. Esse gesto é produtivo, ampliando seus laços entre estes e, portanto, magnificando a figura da *mãe das almas*. Nos próximos trechos, exploraremos os detalhes dessa ampliação relacional, centrando a discussão no caso de Erotildes Orodo.

Memória e magnificação

Idealmente, os clarinetes devem ser cuidados por mulheres do mesmo clã dos mortos que eles materializam, uma vez que as parentes matrilineares do morto têm precedência sobre a liderança dos enlutados. No entanto, é raro encontrar uma *mãe das almas* que cuide apenas de mortos de seu próprio clã. Isto, contudo, não é visto como uma violação de qualquer norma. Pelo contrário, a dedicação de uma mulher a mortos além das fronteiras de seu clã e metade, um ato extraordinário de compaixão, amplia seu prestígio.

A memória de tais atos de cuidado pode ultrapassar a duração da vida de uma mãe de almas particular. Os clarinetes, juntamente com as relações que eles materializam, podem ser herdados por uma filha, idealmente a mais velha. Dessa forma, uma *mãe de almas* tende a carregar não apenas seu próprio dever diante de lutos alheios, mas também as responsabilidades herdadas de sua mãe antes dela.

Este é o caso de Erotildes Orodó que, em setembro de 2023, cuidava de dezesseis mortos, materializados em um grande maço de clarinetes mortuários. Cinco anos antes, em 2018, Orodó havia liderado os enlutados durante o funeral de sua mãe, Beatriz Kiga. Como de praxe nas etapas finais do funeral de uma *mãe das almas* como Beatriz, seus clarinetes foram cuidadosamente emplumados e entregues para que fossem depositados no cesto funerário junto aos seus ossos, ornamentos e quaisquer pertences que o fogo não consiga consumir. Durante o funeral de Beatriz e em rituais subsequentes, Orodó reuniu o material para novas cabaças e o entregou aos homens-enquanto-*aroe* para que os clarinetes de sua mãe fossem refeitos. No período de cinco anos que se seguiu, Orodó somou outros oito clarinetes àqueles herdados de sua mãe, formando o grupo de dezesseis mortos que ela cuidava em setembro de 2023.

Entre estes, oito materializam mortos que não são Badojebage, o clã de Orodó e Beatriz. Tais “desvios” do ideal matrilinear são exemplares de três modos do que poderíamos chamar de “adoção póstuma” de clarinetes de outros clãs. O *primeiro*, exemplificado por dois dos clarinetes de Orodó, é a decisão de liderar os enlutados no funeral de um parente de outro clã ou de um não parente. Dois dos sete funerais que presenciei foram liderados por uma *mãe das almas* de um clã diferente daquele do morto. Este foi o caso do funeral de Moacir Coguiepa, esposo de Orodó. É comum meus interlocutores confirmarem que uma *mãe das almas* respeitada decida assumir o fardo de prover os cuidados póstumos para seu esposo falecido — por esta mesma razão, não é incomum encontrar mulheres que herdaram de suas mães os clarinetes de seus próprios pais. Nestes casos, reconhecimento geral da dedicação de uma mulher a seus mortos é fundamental para que aqueles que têm a precedência sobre tal posição — as parentes do morto — não reclamem seu direito. O silêncio destas é o reconhecimento da legitimidade da decisão da esposa.

O *segundo modo* de adoção póstuma, este menos comum, exemplificada por apenas um clarinete de Orodo, é a cessão de um clarinete a outrem. No exemplo em questão, um dos genros de Orodo pediu a sua "tia", mulher mais velha de seu clã que cuidava do clarinete de sua mãe, que o cedesse aos cuidados de sua sogra, mantendo-o assim mais próximo de si. Por fim, o *terceiro modo*, o mais comum entre os clarinetes de Orodo, aparecendo em cinco casos, nos remete à vinheta de abertura deste artigo: a feitura de clarinetes para aplacar mortos que, por quaisquer que sejam as circunstâncias, não receberam tratamento mortuário completo. Uma vez que os clarinetes tenham sido feitos, esses mortos passam a poder ser alimentados durante todos os funerais.

Nestas duas últimas formas, a mediação masculina foi, na maioria dos casos, crucial. Embora o cuidado com os mortos, centrado nas mães das almas, seja considerado um "serviço de mulher" — e, portanto, deva permanecer afastado da interferência masculina, na ausência de parentes mulheres que "tomem a frente", como dizem os Boe, um homem, parente próximo do falecido, pode assumir a iniciativa. Em muitos casos, trata-se da decisão do "pai das almas", o esposo de uma *mãe das almas*, que sugere à sua mulher que faça clarinetes para seus parentes. No caso de Orodo, isto resultou em quatro clarinetes sob sua responsabilidade que materializam parentes por afinidade já falecidos, além de um feito por sua mãe a pedido de seu padrasto.

Se o ato compassivo de *se enlutar por outros* é o que define a figura da *mãe das almas*, fazê-lo por outros clãs — isto é, para muito além do que é esperado de você — é sua forma mais potente. Como também vimos, atos de cuidado com os mortos são também atos de compaixão direcionados aos vivos. Estes não apenas reafirmam laços de parentesco preestabelecidos, mas também os forjam e ampliam. Cuidar dos mortos de outros é tornar-se, como dizem os Boe, "uma mãe para" aqueles de outro clã. Como retribuição, é comum que a *mãe das almas* seja autorizada a fazer ornamentos exclusivos desse clã para seus parentes mais novos e, em certos casos, que estes assumam responsabilidades rituais de tal clã.

O respeito e a legitimidade que derivam do cuidado com seus próprios parentes (clânicos) mortos, por sua vez, é a condição para que mães das almas venham a acumular clarinetes de outros clãs — na maioria dos casos, os de parentes por afinidade ou do clã paterno. Isto contribui para um processo de magnificação que torna tais mulheres, mediadoras entre os vivos e os mortos, pontos focais de redes de parentesco cada vez mais amplas. Essa ampliação do prestígio e das redes de relações das mães das almas entre os vivos está ancorada na memória compartilhada dos mortos, sedimentada e legitimada em atos públicos (isto é, rituais) de compaixão. Chorar, alimentar e cuidar dos mortos de outros ao lado dos seus próprios — isto é, ter compaixão *no lugar de* outros — não apenas estabelece e fortalece relações em comum, mas também produz novas memórias

de lutos compartilhados que, no futuro, podem ser evocadas como fundamento de obrigações mútuas. Mais uma vez, o que torna as mães de almas excepcionais é sua capacidade de ampliar o mecanismo relacional da *rememoração compassiva*: transformar conexões com o passado marcadas pelo luto em efeitos coletivos no presente.

Para além de seus papéis cerimoniais, as mães das almas costumam servir como centro gravitacional de amplos grupos de parentes corresidentes. Essas mulheres idosas possuem uma capacidade extraordinária de transformar laços de parentesco, tanto próximos quanto distantes, em formas concretas de convivialidade — por meio de refeições compartilhadas, do cuidado de crianças e da coabitação cotidiana. A maioria das aldeias satélites em Tadarimana foi fundada por essas mulheres e continua a gravitar em torno delas. Elas traduzem um campo virtual ampliado de parentesco em coresidência efetiva. Lembro-me de, certa vez, estar sentado em frente à casa de Jurema Adugo, uma mãe das almas, em sua aldeia satélite. Enquanto olhávamos ao redor, crianças corriam e riam, dezenas de cães, gatos, galinhas e patos procuravam restos de comida, e uma arara e um papagaio observavam de perto — aves que ela costuma alimentar com cuidado. Ao fundo, viam-se as casas de sobrinhos, netos e outros parentes que vinham diariamente comer em sua casa. Ela olhou e disse: "Eu sofro muito. Muita gente vem até mim, eu dou comida, e sobra pouco para mim. Mas é porque *eu tenho muito dó*".

Essas pessoas que gravitam em torno de uma mãe das almas são justamente aquelas que serão poupadas do fardo de cuidar dos mortos, caso alguma perda recaia sobre a família. Ao mesmo tempo, esse arranjo residencial carrega os efeitos de lutos passados: muitos dos parentes distantes e não parentes que viviam na aldeia pertenciam ao clã Iwagudu, por quem ela, uma mulher Badojeba, já havia chorado e cujos clarinetes de cabaça ainda cuidava. Em reconhecimento ao cuidado de Jurema pelos mortos Iwagudu, sua filha chegou a receber um nome-título desse clã — a forma mais elevada de adoção clânica. Ao reativarem seus laços com ela, os Iwagudu-doge sabem que sempre encontrarão novos gestos de compaixão.

A aldeia satélite de Jurema, Apido Paru, havia sido abandonada no final dos anos 1990 após a morte de seu pai adotivo. Em 2018 — 2019, quando o tempo transformou um luto avassalador em nostalgia — e, no caso de Jurema, quase em melancolia —, ela decidiu reabrir a aldeia para se reinstalar perto do local onde seu pai morreu, reunindo uma grande família extensa ao seu redor. De várias maneiras, essas configurações de co-residência em torno de mulheres magnificadas refletem os efeitos de longo prazo de ciclos de luto anteriores, que continuam a moldar as formas de parentesco e de co-residência.

Herança e sucessão

Herdar os clarinetes da mãe, perpetuando o cuidado com os mortos, não é o simples efeito de uma norma abstrata de transmissão, mas sim uma decisão ativa por parte da filha. Essa possibilidade põe esta última diante de uma alternativa, a de refazer ou não os clarinetes e, com eles, as obrigações rituais de sua mãe — ambas escolhas pessoais da mulher em questão. No entanto, é raríssimo encontrar clarinetes que remetam a pessoas da geração dos avós de uma *mãe das almas* para além da própria avó materna. Quando coloquei a Orodó a questão de como os clarinetes desaparecem no passar das gerações, ela me explicou que havia conhecido pessoalmente cada um dos mortos sob seu cuidado, mesmo no caso daqueles herdados de sua mãe. Ela então ressaltou uma exceção, dizendo não ter memória de sua avó materna, cujo clarinete está sob seu cuidado; no entanto, ela observou: “Eu não lembro dela, mas eu sei que ela me pegou no colo. Então, não é em vão”. A noção de “em vão” ou “à toa” (*paga*, em Bororo), de enorme rendimento na língua boe e no português local, resalta aqui como cuidar dos mortos não é uma ação puramente normativa ou irrefletida, mas sim *uma resposta a memórias de cuidado* (Figura 4). Em uma mensagem, outra *mãe das almas*, ao explicar como se dá a escolha de oferendas, observou na língua boe: “É assim que é. As oferendas não são à toa. Nós, Boe, cuidamos dos mortos (*cewororore*) porque sentimos saudade uns dos outros (*pagiarigodure koia puwogai*)”. Os clarinetes, portanto, desaparecem na mesma medida em que, com o passar das gerações, as memórias de cuidado que os sustentam caem no esquecimento.

Como vimos, alimentar os mortos é, em si, lembrar das peculiaridades dos parentes falecidos. Trata-se de uma forma de memória que ecoa a definição de Gow (1991) do parentesco próximo no Bajo Urubamba, no Peru, como “a memória de atos passados de cuidado” (:168). Assim como os de Gow, meus interlocutores invariavelmente recorriam a memórias de cuidado na infância (ou à ausência dele) ao explicitarem laços de parentesco. Quando este tipo de memória assume a forma de cuidado póstumo, seu conteúdo torna-se, de forma recursiva, idêntico aos atos que ela desencadeia: são alimentados aqueles que a alimentaram, cuida-se daqueles que dela cuidaram. É a inversão na direção do cuidado que faz dessas ações expressões de luto, índices da ruptura irreversível da relação anterior: segurar a própria mãe-enquanto-clarinete nos braços como um bebê é uma imagem poderosa da inversão relacional que dá forma ao parentesco com os mortos.¹³

Essa imagem implica algo mais. Ao cuidar dos clarinetes de cabaça, uma mulher substitui sua mãe. Além de inversão, seus atos envolvem repetição, ou substituição. Isto faz com que o ato de cuidar dos mortos apareça como um poderoso marcador do ciclo de vida e o luto, como uma experiência saturada de temporalidade.

O vínculo entre mãe e filha está no cerne da condição de *mãe das almas* e, enquanto sucessão, contém outra forma de memória recursiva: cuidar dos mortos é lembrar como a própria mãe o fazia. Orodo frequentemente observava que sua mãe nunca lhe ensinou nada diretamente. Para desempenhar adequadamente suas funções como *mãe das almas*, ela diz se apoiar inteiramente na reconstrução cuidadosa da memória de sua mãe. Ao falar sobre sua condição de *mãe das almas*, Orodo frequentemente, se não invariavelmente, recorda e menciona Beatriz. Rememora-se a perda da própria mãe performando a maneira como ela rememorava seus próprios mortos — uma forma de meta-memória. A repetição, aqui, também implica ruptura e, portanto, luto: a condição de *mãe das almas* torna-se necessária precisamente pois sua mãe já não pode fazê-lo. Cada ato de uma *mãe das almas* contém uma imagem da ausência de sua própria mãe, aquela cuja compaixão por décadas a protegeu de tamanho fardo.



Figura 4. Orodo acaricia o clarinete de seu marido falecido.

Fonte: Foto elaborada pelo autor, Dezembro de 2024.

No entanto, clarinetes são também deliberadamente esquecidos. É comum que mães das almas, assim como certos chefes-cantores prestigiosos, expressem a suas famílias o desejo de não receber um funeral tradicional. Este é o caso de Orodó, que deixou claro a suas netas seu desejo de que elas não sigam seus passos como *mãe das almas*. Em meados de 2023, ao explicar sua decisão, Orodó mais de uma vez lembrou como passou pelas diversas etapas da inserção de uma mulher no universo de rituais boe antes de chegar à posição de *mãe das almas*, algo que suas netas, segundo ela, não fizeram. Estas, segundo Orodó, não estariam preparadas para a delicada tarefa de cuidar dos mortos que, feita com desleixo ou inaptidão, pode colocar em risco toda a família. Deste ponto de vista, sua decisão exprime um desejo de estender sua compaixão para além da morte, de seguir protegendo as parentes mais jovens do fardo do luto mesmo após sua partida; uma recusa, portanto, de inverter a direção do cuidado — o que significaria, por sua vez, ser cuidada por uma de suas netas, na forma de um clarinete de cabaça.

Há, no entanto, outra faceta em sua decisão. Seu discurso, que ressalta sua vasta experiência ritual em contraste com a suposta ignorância de suas netas no que diz respeito à “cultura”, é proferido em tom orgulhoso. Para além de uma questão de compaixão por suas parentes, trata-se também de uma recusa em abdicar de uma posição de prestígio. O mesmo ocorre com alguns homens conhecedores, geralmente cantores de grande renome, cuja rejeição a um funeral tradicional se dá por não aceitarem que cantores menos experientes “cantem sobre” seus corpos, conduzindo as cerimônias. A ambiguidade no discurso de Orodó, entretanto, é perfeitamente coerente: a rememoração compassiva ao cantar ou alimentar os mortos e a construção do prestígio estão intimamente conectados na vida ritual boe.

Nostalgia ritual e declínio cultural

Em tempos de tristeza, a passagem do tempo é contaminada pela estética do luto, sendo experimentada como declínio e perda: o conhecimento dos chefes-cantores e das mães das almas atuais e, logo, os rituais de hoje são sempre vistos como cópias empobrecidas de suas formas passadas. A magnificação de tais figuras como condições de possibilidade da vida ritual faz delas personificações da “cultura”; consequentemente, seu declínio torna-se aquele da própria “boeidade”. O luto assim se amplia, transformando-se em um senso de extinção cultural iminente.

Os cantores rituais boe frequentemente choram quando cantam. Mas não simplesmente pela perda mais recente que desencadeou o ritual, e sim, como formulou um deles, “por aqueles que sentaram ali antes de mim”;

ou seja, pelos grandes chefes-cantores falecidos que, no passado, cantaram aquele mesmo canto naquelas mesmas circunstâncias. Como na inversão que caracteriza a sucessão entre mães das almas, o homem, antes parte do público, se vê agora na posição de cantor, imagem da perda daqueles que o precederam. Um homem canta *para* chorar e lembrar aqueles que cantaram antes dele, assim como uma mulher recria o luto por sua mãe cuidando dos mortos como ela um dia o fez. Ainda assim, a sucessão é sempre experimentada como empobrecimento e decadência, pois o conhecimento ritual é axiomáticamente ligado ao passado.

Quase invariavelmente, os lamentos rituais boe incluem o tema autodepreciativo da decadência de conhecimento. O fragmento abaixo — chorado por Majur Traitowu sobre um couro da onça, troféu de vingança pela morte de seu irmão (ver Imagem 5) — exemplifica esse tipo de choro ritual; em uma forma comum de meta-lamento, aquela que chora relembra os lamentos de seus parentes mais velhos, diante dos quais o seu seria nada mais que um simulacro. Nas palavras Antônio Jukuriakireu, chefe-cantor e estudioso do universo boe, estes são choros “de dó, mas de dó de si mesmo”:¹⁴

Ikodari biri karega ure, ikia jorudu karega ure
Não há beleza em meu lamento, não há conhecimento

Uwa tabo karega, bara tabo karega
Não há, não há

Ikia akoino, iwara akoino ikia rogu tabo, iwara rogu tabo
Eu choro desse jeito comigo mesma¹⁵

Ire ikia akodo nono, iwara akodo nono
Eu tento chorar como [...], lamentar como [...]

Uwa codugodurewu, bara codugodurewu
Os mais velhos, os conhecedores

Ikodari iruwore, ikodari biriwore
Para que eu tivesse um lamento belo, caprichado [...]

Ia itare, bara itare ia akore, bara akore
Meu pai, meu pai falou, ele falou [...]

Akia ji pagado ikia akoino ji boe ji iwara akoino ji boe ji
Escute como eu choro, como eu lamento

Uwakare aino, barakare aino
[Mas,] não foi assim, não foi assim

Icare ikia torodugodurogu iwara torodugodurogu
Então meu pranto é falho, é imperfeito

Assim como o cuidado com os mortos das mães das almas evoca os atos de cuidado de seus parentes falecidos, e os cantos masculinos evocam o canto dos que vieram antes, chorar implica a memória dos lamentos daqueles com os quais se aprendeu a chorar (Figura 5). Aqui, as palavras de Conklin (2001:104) sobre os lamentos Wari' não poderiam ser mais pertinentes:

A convencionalidade do pranto ritualizado — o fato de ele ser realizado sempre da mesma maneira — conecta cada novo episódio de pranto a todos os que o antecederam. Trata-se, ao mesmo tempo, de uma resposta à imediatez de uma realidade presente (a morte que acaba de ocorrer) e de uma evocativa incorporação de uma série de atos similares do passado. A morte e o luto retiram a comunidade do tempo normal, e a percepção deste como um momento liminar é mais palpável na melodia assombrosa, cujo tom agudo e triste une gerações de Wari' em seu sofrimento.



Figura 5. Majur Traitowu chora ao lado de sua mãe, Jurema Adugo Oro, sobre o couro de onça que materializa a memória de seu irmão falecido.

Fonte: Foto elaborada pelo autor.

É essa mesma lógica da memória, generalizada para virtualmente todos os atos rituais, que dá forma à vida ritual boe em tempos de luto. Os cantos, as danças, as escarificações, em suma, os procedimentos rituais boe em geral, são altamente convencionalizados, e é precisamente esta qualidade que permite, em um só tempo, a coletivização do luto e a sua serialização; *coletivização* pois o mesmo ato ritual convencional evoca memórias particulares: todos aqueles presentes em uma cerimônia assistem à mesma performance, mas cada um chora por razões diferentes — produz-se, como diz Munn (1995) sobre o ritual *gisalo* entre os Kaluli de Papua-Nova Guiné, um salto “dos detalhes convencionais do canto à particularidade reconhecida da biografia” (:88); e *serialização* pois cada memória de perda evoca muitas outras, produzindo o desdobramento do luto em uma série de outras imagens de perda e decadência.

Expressas nos lamentos, estas imagens de perda vão além de memórias de morte, se estendendo ao envelhecimento do corpo, à decadência do conhecimento e, frequentemente, ao declínio cultural mais amplo. No fragmento abaixo, o luto chorado por uma *mãe das almas* se desdobra em um lamento pela decadência das cerimônias e declínio dos grandes chefes, outro tema comum nos lamentos boe:

Aroe uiogwaio kurigodu, aroe parađuia kurigodu, aroe ewororo kurigodu
O grande pátio [cerimonial] do leste, do oeste, o grande pátio interno

Uwa akedugodure, bara akedugodure
Estão acabando, estão desaparecendo

Uwa kejere, bara kejere
Neles, sobre eles

Marenaru kurigodu iramage uwa mitodu; bara mitodu
Meus filhos órfãos estão sozinhos; eles estão sós

A tecnologia ritual do luto boe, em suma, produz uma experiência aparentemente paradoxal. Ao convidar os mortos para o mundo dos vivos e transformar o passado em performance no presente, o que é ressaltado é uma dupla ruptura: a irreversibilidade da morte e do tempo. Trata-se da constatação de que o passado — e, com ele, os mortos — está (e deve permanecer) irremediavelmente *para além* do alcance dos vivos, uma percepção que se torna ainda mais evidente quando a distância entre os mortos e os vivos é reduzida ao extremo. Os cantores e as mães das almas vivos evocam a memória e a presença de seus antecessores falecidos em seus atos, mas a consequência é a reafirmação de uma separação irreversível.

Todavia, essa cultivação periódica e coletiva da nostalgia não é redutível à contemplação passiva ou ao pessimismo inerte. Como notamos em relação aos atos de cuidado com os mortos das mães das almas, a rememoração compassiva produz

efeitos fundamentais *no presente*. Como nos (meta-)discursos autodepreciativos da chefia alto-xinguana (Franchetto 2000; Guerreiro 2015), similares neste aspecto aos lamentos boe, o olhar nostálgico ao passado produz um discurso, nas palavras de Franchetto (:501-502) e Guerreiro (:338), antinômico: a depreciação do próprio prestígio e legitimidade é, ao mesmo tempo, a afirmação de uma conexão com os chefes — ou, no caso boe, conhecedores do passado —, fonte por excelência do prestígio ritual. Em suma, essas formas de expressão nostálgica reafirmam laços excepcionais com o passado.

Com o processo de adoecimento dos dois homens considerados como os maiores chefes rituais vivos entre 2022 e 2023, um chamado se tornou comum em reuniões entre lideranças boe: "Nós somos órfãos!" (*marenarunure pagi*). Órfãos daqueles vistos como fontes últimas do conhecimento ritual. Não se trata, contudo, de uma constatação passiva e pessimista, e sim de um chamado para a ação. Como resultado, uma nova geração de cantores emergiu, todos movidos, como diagnosticou uma mulher, por "dó" dos grandes chefes em declínio.

Embora seja comum que afirmem um pessimismo radical em relação ao futuro da "cultura", é justamente o luto nostálgico de *mães das almas* e chefes-cantores por um passado perdido que, transformado em ação compassiva, dá continuidade ao universo ritual boe no presente e garante sua reprodução no futuro. Em outras palavras, é o senso de declínio atrelado ao luto que move pessoas a se engajarem com o universo ritual. Não há aqui o derrotismo inerte e passivo da nostalgia como um afeto da modernidade, e sim um senso de perda que é ele mesmo motor da conversão de imagens do passado em parentesco no presente. Esta operação, por sua vez, fica impressa na memória das gerações vindouras, garantindo a vitalidade ritual futura.

Coda

Em setembro de 2024, o pessimismo de Orodo em relação à aptidão de suas netas para substituí-la como *mãe das almas* deu lugar a um investimento esperançoso em sua relação com Suzana, sua bisneta de 11 anos. Cerca de um ano antes, Orodo havia expressado entusiasmo pela dedicação e a habilidade de Suzana durante a execução de uma dança pertencente ao seu clã, frequentemente utilizada para introduzir meninas do clã Badojeba em um envolvimento mais profundo nos rituais. Após a apresentação, Orodo mencionou que planejava reunir penas para confeccionar adornos para Suzana, um gesto típico de reconhecimento para crianças e jovens que demonstram interesse e compromisso.

Um ano depois, Orodo foi incumbida de tecer o cesto mortuário para outro funeral — uma responsabilidade que recai sobre a família da *alma recente* principal.

Junto a esta obrigação vem o privilégio de selecionar uma jovem de sua família para executar a dança com o cesto durante as cerimônias de encerramento. Essa perigosa dança possui o mais alto prestígio entre as responsabilidades rituais femininas, ficando atrás apenas da posição de *mãe de almas*; contudo, qualquer erro pode provocar a ira dos *aroe*. Ainda assim, Orodo decidiu indicar Suzana. Pelos padrões atuais, Suzana era jovem demais para correr tais riscos, e a decisão de Orodo foi alvo de duras críticas por parte de muitos. No passado, me disseram, as meninas eram mais fortes e os remédios vegetais protetores, mais potentes. Ainda assim, Orodo manteve-se firme em sua escolha. Ao refletir sobre tudo isso, ela entrelaçou as memórias de sua mãe, Beatriz, com sua dedicação a Suzana:

Eu me lembro de olhar para minha mãe e pensar como ela aguentava tanto sofrimento [enquanto *mãe das almas*]. E agora, eu estou aqui, seguindo o rastro dela. Eu tinha 12 anos quando dancei com o cesto pela primeira vez; a Suzana tem 11, e quero que ela faça igual. Quando olho para ela, eu penso: "ao menos uma Orodo tem que ficar neste mundo depois que eu me for.

Notas

- 1 Os dados sobre o ciclo funerário boe foram obtidos a partir do acompanhamento de diferentes etapas de sete funerais distintos entre julho de 2022 e dezembro de 2024. Em seis desses rituais, presenciei o encerramento do ciclo; em dois deles, estive presente na aldeia desde o momento da morte até a exumação e o enterro secundário. Uma quantidade excepcional de mortes marcou meu período de campo, muitas delas direta ou indiretamente relacionadas com o alcoolismo endêmico que vitima os indígenas da região. Consequentemente, durante dez dos meus treze meses em aldeias boe, a Terra Indígena Tadarimana estava de luto.
- 2 Os Boe se referem mais comumente a esses tempos como "alegria" e "tristeza", em português. Na língua boe, diz-se de tempos de alegria que "estamos vivendo em alegria" (*paedure paegare keje*) ou "estamos vivendo o que nos agrada" (*paedure pagaiduia keje*). De tempos de tristeza, por sua vez, diz-se que "estamos vivendo no fedor [do corpo em decomposição]" (*paedure boe eierimaga keje*) ou "estamos vivendo em compaixão" (*paedure maidoduia keje*). Raramente, no entanto, se utilizam essas expressões na língua boe em contextos cotidianos.
- 3 Portanto, trata-se, também, da alternância entre a primazia política dos mais jovens e a dos mais velhos, embora isto não chegue a ponto de constituir tensões faccionais, como no caso da transformação das metades panará (Ewart 2020). Também em relação às formas de chefia, a alternância entre "tempos" produz uma espécie de inversão hierárquica entre funções vistas como complementares, e não o isolamento faccional. A mesma pessoa, por exemplo, pode ser reconhecida como cacique e chefe-cantor, mas as formas de ação política que definem cada posição permanecem distintas.
- 4 Mesmo em Tadarimana, a descrição dessa alternância não é capaz de totalizar a vida coletiva. Uma minoria evangélica que vive ao redor de uma pequena igreja no limite sul da aldeia, o mais distante possível do centro cerimonial, decidiu viver em outros termos: os frequentadores mais assíduos se recusam a participar da vida ritual em tempos de tristeza.
- 5 As escarificações ocorrem em três momentos distintos durante um funeral: uma vez sobre o túmulo, após a inspeção inicial do corpo, e mais duas vezes na casa dos homens, durante as cerimônias finais, quando os ossos ornamentados do falecido são revelados.
- 6 Todas as traduções do inglês para o português são minhas.
- 7 O trabalho de Conklin (2001), é importante notar, também coloca a compaixão no centro do universo mortuário Wari'.
- 8 Utilizo a noção de magnificação aqui no sentido importado da literatura melanésia para a Amazônia por Heckenberger (2005), Fausto (2008) e Stutzman (2009) com a intensão de escapar da oposição indivíduo/sociedade ao tratar de figuras da chefia, maestria ou prestígio. A pessoa magnificada não difere em natureza do coletivo que ela singulariza, apenas efetuando um deslocamento de escala, uma ampliação de um mesmo modo relacional. No caso das mães das almas, por exemplo, seus atos de *rememoração compassiva* não diferem em natureza daqueles de suas parentes mais

jovens ou de qualquer outro engajamento ritual com o luto; trata-se ao mesmo tempo de uma repetição do mesmo ato e de uma imagem singular e ampliada de uma miríade de outros atos do mesmo tipo. Pegando de empréstimo as palavras de Wagner (2011 [1991]:4), a condição das mães das almas nunca implica "uma unidade em relação a um agregado, ou um agregado em relação a uma unidade, mas sempre uma entidade cujas relações estão integralmente implicadas". O singular e o plural tornam-se uma figura complexa.

- 9 Vale notar que a separação relacional e ontológica entre vivos e mortos e os modos de passagem de uma condição à outra foi um tema central, nos anos 1970 e 1980, para a invenção conceitual da "Amazônia" como região de interesse antropológico. Tendo como marco inicial a contribuição de Kaplan (1977), o paradigma se consolidou nas formulações de Viveiros de Castro (1986) a partir de uma releitura dos trabalhos pioneiros de Carneiro da Cunha (1978) e H. Clastres (1995 [1979]). No entanto, o problema da memória e do esquecimento, aqui, era apenas tangencial.
- 10 No caso boe, Caiuby Novaes (2006) elaborou, em termos de *refacement*, a transformação estética da imagem do morto alcançada pelas práticas mortuárias.
- 11 Para alguns exemplos da conexão — seja ela metafórica ou metonímica — entre as crianças e os mortos nas terras baixas da América do Sul, ver Gow 2001; Allard 2010; Cohn 2010.
- 12 Vale notar aqui que, estendendo a questão do cuidado com os mortos entre os Boe para o nível comparativo, é bastante claro que ela pertence à família de fenômenos que Fausto (2008) denomina "maestria". O movimento da afinidade virtual à consanguinidade adotiva pela qual as *almas recentes* passam, por exemplo, ressoa diretamente a chamada "predação familiarizante" (Fausto 2001). No entanto, é bastante incomum esse tipo de relação ser estabelecido de forma tão sistemática e ritualmente elaborada com os mortos "internos" — em contraste com o caso de inimigos ou espíritos "externos". Ainda resta, portanto, determinar com clareza como a maternidade póstuma boe se situa no universo das relações de maestria nas terras baixas.
- 13 No Bajo Urubamba descrito por Gow (1991:263), no entanto, "a vida é predicada na recusa de um tipo específico de memória, a dos mortos. Os vivos só podem continuar vivendo se rejeitarem as reivindicações dos mortos à sua atenção". Para os Boe, seria necessária uma reformulação: os vivos só podem continuar vivendo se, mantendo a separação, aplacarem o desamparo dos mortos com seus atos de *rememoração compassiva*.
- 14 Os lamentos boe apresentam distorções fonéticas, metáforas esotéricas e formas gramaticais alternativas que os diferenciam do registro natural da fala. São geralmente executados e compreendidos apenas por pessoas mais velhas, principalmente por mulheres, embora não exclusivamente.
- 15 O pronome da primeira pessoa do singular é aqui seguido do diminutivo *-rogu*, refletindo o tom autodepreciativo do lamento. Algo como "comiguinho".

Referências

- ALBISETTI, C.; VENTURELLI, A. J. 1962. *Enciclopédia Bororo. 1: Vocabulário e Etnografia*. Campo Grande: Instituto de Pesquisas Etnográficas.
- ALLARD, O. 2010. *Morality and emotion in the dynamics of an Amerindian society (Warao, Orinoco Delta, Venezuela)*. PhD Thesis, Department of Social Anthropology, University of Cambridge.
- CAIUBY NOVAES, S. 1986. *Mulheres, homens e heróis: dinâmica e permanência através do cotidiano da vida bororo*. São Paulo: USP.
- CAIUBY NOVAES, S. 2006. "Bororo funerals: Images of the refacement of the world". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Berkeley Eletronic Press.
- CHAUMEIL, J. P. 2007. "Bones, Flutes and the Dead: Memory and Funerary Treatments in Amazonia". In: C. Fausto; M. Heckenberger (eds.), *Time and memory in indigenous Amazonia anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida.
- CLASTRES, H. 1995 [1979]. *The Land-without-Evil: Tupí-Guaraní prophetism*. Urbana: University of Illinois Press.
- COHN, Clarice. 2010. "A criança, a morte e os mortos: o caso mebengokré-xikrin". *Horizontes Antropológicos*, 16:93-115.
- COLBACCHINI, A.; ALBISETTI, C. 1942. *Os Boróros orientais: orarimogodóque do Planalto Oriental do Mato Grosso*. São Paulo: Nacional.
- CONKLIN, B. A. 2001. *Consuming grief: Compassionate cannibalism in an Amazonian society*. Austin: University of Texas Press.
- COSTA, L. 2017. *The owners of kinship*. Chicago: Hau Books.
- CUNHA, M. 1978. *Os mortos e os Outros: Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Editora HUCITEC.
- EWART, Elizabeth. 2020. *Space and Society in Central Brazil: A Panará Ethnography*. London: Routledge.
- FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.
- FAUSTO, Carlos. 2008. "Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia". *Mana*, 14:329-66.
- FRANCHETTO, Bruna. 2000. "Rencontres rituelles dans le Haut Xingu: La Parole du Chef". In: A. Monod-Becquelin; P. Erikson (eds.), *Les rituels du dialogues: promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*. Nanterre: Société d'ethnologie.
- GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- GOW, Peter. 2000. "Helpless — the Affective Preconditions of Piro Social Life". In: *The Anthropology of Love and Anger*. New York: Routledge.
- GRAEBER, David; WENGROW, David. 2022. *O despertar de tudo: Uma nova história da humanidade*. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras.
- GUERREIRO, Antonio. 2015. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário*. SciELO — Editora da Unicamp.

- HECKENBERGER, M. 2005. *The ecology of power: culture, place, and personhood in the southern Amazon, A.D. 1000-2000*. New York: Routledge.
- MAUSS, Marcel. 2003. "Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós". In: MAUSS, Marcel, *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 425-505.
- MUNN, Nancy. 1995. "An Essay on the Symbolic Construction of Memory in the Kaluli Gisalo". In: André Iteanu; Daniel de Coppet (eds.), *Cosmos and society in Oceania, Explorations in anthropology*, Oxford: Berg.
- SZTUTMAN, Renato. 2009. "De nomes e marcas: Ensaio sobre a grandeza do guerreiro selvagem". *Revista de Antropologia*, 52 (1):47-96.
- TAYLOR, Anne-Christine. 1993. "Remembering to Forget: Identity, Mourning, and Memory among the Jivaro". *Man*, 28 (4):653-78.
- VIERTLER, R. B. 1991. *A refeição das almas: uma interpretação etnológica do funeral dos índios Bororo, Mato Grosso*. São Paulo: Hucitec/Edusp.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1986. *Araweté: Os deuses canibais*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor/Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais.
- WAGNER, Roy. 2011. "A pessoa fractal". *Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP* (8).

FAZENDO PARENTESCO COM OS MORTOS NO BRASIL CENTRAL: LUTO, MEMÓRIA E RITUAL ENTRE OS BOE (BORORO)

Resumo

Este artigo aborda a elaboração ritual do luto e da memória entre os Boe, povo indígena do sul de Mato Grosso, mais conhecido na literatura antropológica como Bororo. Busca-se mostrar como experiências de perdas pessoais e coletivas são convertidas em ação ritual, transformando pessoas e forjando relações. A análise centra-se em uma figura ritual específica — as chamadas “mães das almas” (aroe etujemage) —, mulheres responsáveis por alimentar e cuidar de mortos materializados em pequenos clarinetes de cabaça. A partir dessas figuras do universo funerário boe, examina-se como as memórias de perdas pessoais são transformadas em gestos de cuidado e compaixão dirigidos a outros e como, nessa pragmática do luto, as relações entre vivos e mortos são convertidas em parentesco entre os vivos. Nos rituais funerários boe, a elaboração do luto não se restringe à morte mais recente, mas reativa perdas passadas e as amplia em direção a um senso mais abrangente de declínio cultural. Argumento que esse luto convertido em nostalgia constitui uma dimensão própria do ritual funerário boe. Sustento, ainda, que essa experiência nostálgica do tempo não corresponde a uma contemplação melancólica e passiva, mas atua, ela própria, como motor da reprodução da vida ritual. O artigo busca, assim, contribuir para os debates sobre luto e memória, ritual e temporalidade, bem como sobre a produção de pessoas magnificadas nas terras baixas da América do Sul.

Palavras-chave: Luto, Ritual, Memória, Nostalgia, Perda cultural.

MAKING KIN WITH THE DEAD IN CENTRAL BRAZIL: MOURNING, MEMORY, AND RITUAL AMONG THE BOE (BORORO)

Abstract

This article examines the ritual elaboration of mourning and memory among the Boe, an Indigenous people from southern Mato Grosso, more commonly known in the anthropological literature as the Bororo. It seeks to show how experiences of personal and collective loss are converted into ritual action, transforming persons and forging relations. The analysis focuses on a specific ritual figure — the so-called “mothers of souls” (aroe etujemage) — women responsible for feeding and caring for the dead, materialised in small gourd clarinets. Drawing on these figures from the Boe funerary universe, the article explores how memories of personal losses are transformed into gestures of care and compassion directed towards others, and how, in this pragmatic of mourning, relations between the living and the dead are converted into kinship among the living. In Boe funerary rituals, the elaboration of mourning is not limited to the most recent death, but reactivates past losses and expands them into a broader sense of cultural decline. I argue that this mourning, converted into nostalgia, constitutes a distinctive dimension of Boe funerary ritual. I further contend that this nostalgic experience of time does not correspond to a melancholic or passive contemplation, but rather operates as a driving force in the reproduction of ritual life. The article thus seeks to contribute to debates on mourning and memory, ritual and temporality, as well as on the production of magnified persons in lowland South America.

Keywords: Mourning, Ritual, Memory, Nostalgia, Culture loss.

HACIENDO PARENTESCO CON LOS MUERTOS EN BRASIL CENTRAL: DUELO, MEMORIA Y RITUAL ENTRE LOS BOE (BORORO)

Resumen

Este artículo aborda la elaboración ritual del duelo y de la memoria entre los Boe, un pueblo indígena del sur de Mato Grosso, más conocido en la literatura antropológica como Bororo. Se busca mostrar cómo las experiencias de pérdidas personales y colectivas se convierten en acción ritual, transformando personas y forjando relaciones. El análisis se centra en una figura ritual específica: las llamadas "madres de las almas" (*aroe etujemage*), mujeres encargadas de alimentar y cuidar a los muertos materializados en pequeños clarinetes de calabaza. A partir de estas figuras del universo funerario boe, se examina cómo los recuerdos de pérdidas personales se transforman en gestos de cuidado y compasión dirigidos a otros y cómo, en esta pragmática del duelo, las relaciones entre vivos y muertos se convierten en parentesco entre los vivos. En los rituales funerarios boe, la elaboración del duelo no se restringe a la muerte más reciente, sino que reactiva pérdidas pasadas y las amplía hacia un sentido más amplio de declive cultural. Sostengo que este duelo convertido en nostalgia constituye una dimensión propia del ritual funerario boe. Defiendo, además, que esta experiencia nostálgica del tiempo no corresponde a una contemplación melancólica y pasiva, sino que actúa, en sí misma, como motor de la reproducción de la vida ritual. El artículo busca, así, contribuir a los debates sobre duelo y memoria, ritual y temporalidad, así como sobre la producción de personas magnificadas en las tierras bajas de América del Sur.

Palabras clave: Duelo, Ritual, Memoria, Nostalgia, Pérdida cultural.

João Kelmer é mestre pelo Museu Nacional/UFRJ e doutorando em Antropologia Social na Universidade de Cambridge. Atuou como supervisor em Antropologia da História, Memória e Tempo no King's College, Cambridge, e como consultor do Musée du quai Branly, em Paris. Desde 2016, integra o Laboratório de Antropologia da Arte, Ritual e Memória (LARMe) do Museu Nacional. Sua pesquisa atual investiga as relações entre luto, ritual e memória entre os Boe, povo indígena do sul de Mato Grosso.

Editor: Luiz Costa

Editora adjunta: Adriana Vianna

Editor adjunto: Carlos Fausto

Declaração de Disponibilidade de Dados:

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

Recebido em: 15/01/2025

Aceito em: 15/04/2025