

Cadernos  
**IHU** *ideias*

ISSN 1679-0316 (impresso) | ISSN 2448-0304 (on-line)

Ano 22 | nº 362 | vol. 22 | 2024

**O ancião missionário e os anciãos Bóe-Bororo: autobiografia indígena, identidade narrativa e apropriação religiosa recíproca**

Eloir Inácio de Oliveira e Aloir Pacini

Cadernos  
***IHU ideias***

ISSN 1679-0316 (impresso) | ISSN 2448-0304 (on-line)

Ano 22 | nº 362 | vol. 22 | 2024

**O ancião missionário e  
os anciãos Bóe-Bororo:  
autobiografia indígena,  
identidade narrativa e  
apropriação religiosa  
recíproca**

**Eloir Inácio de Oliveira**

Padre salesiano, mestre em Antropologia pela PUC-SP e membro do  
Conselho Indigenista Missionário

**Aloir Pacini**

Jesuíta, antropólogo e professor da Universidade Federal de Mato  
Grosso - UFMT



INSTITUTO  
HUMANITAS  
UNISINOS



UNISINOS

Cadernos IHU ideias é uma publicação digital do Instituto Humanitas Unisinos – IHU que apresenta artigos produzidos por palestrantes e convidados(as) dos eventos promovidos pelo Instituto, além de artigos inéditos de pesquisadores em diversas universidades e instituições de pesquisa. A diversidade transdisciplinar dos temas, abrangendo as mais diferentes áreas do conhecimento, é a característica essencial desta publicação.

## UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS

Reitor: Sérgio Mariucci, SJ  
Vice-reitor: Artur Eugênio Jacobus

## INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS - IHU

Diretor: Inácio Neutzling, SJ  
Diretor-adjunto: Lucas Henrique da Luz  
Gerente administrativo: Nestor Pilz

ihu.unisinos.br

### Cadernos IHU ideias

Ano XXII – Nº 362 – V. 22 – 2024  
ISSN 2448-0304 (on-line)

**Editor:** Prof. Dr. Inácio Neutzling, SJ – Unisinos

**Conselho editorial:** MS. Guilherme Tenher Rodrigues; Dra. Cleusa Maria Andreatta; Dr. Lucas Henrique da Luz; Dra. Marilene Maia; Dra. Susana Rocca; Dr. Ricardo de Jesus Machado.

**Conselho científico:** Adriano Naves de Brito (Unisinos, doutor em Filosofia); Angelica Massuquetti (Unisinos, doutora em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade); Berenice Corsetti (Unisinos, doutora em Educação); Celso Cândido de Azambuja (Unisinos, doutor em Psicologia); César Sanson (UFRN, doutor em Sociologia); Gentil Corazza (UFRGS, doutor em Economia); Suzana Kilpp (Unisinos, doutora em Comunicação).

**Projeto Gráfico:** Ricardo de Jesus Machado

**Responsável técnico:** Guilherme Tenher Rodrigues

**Imagem da capa:** PxHere

**Revisão:** Isaque Gomes Correa

**Editoração:** Guilherme Tenher Rodrigues

Cadernos IHU ideias / Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos.  
– Ano 20. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2003- .v. 21.  
Publicado também on-line: <<http://www.ihu.unisinos.br/cadernos-ihu-ideias>>.  
Descrição baseada em: Ano 1, n. 1 (2003); última edição consultada: Ano 19, n. 326 (2021).  
ISSN 2448-0304  
1. Sociologia. 2. Filosofia. 3. Política. I. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Instituto Humanitas Unisinos.

Bibliotecária responsável: Carla Maria Goulart de Moraes – CRB 10/1252

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva dos autores.

Instituto Humanitas Unisinos – IHU  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos  
Av. Unisinos, 950, 93022-750, São Leopoldo/RS, Brasil

# O ancião missionário e os anciãos Bóe-Bororo: autobiografia indígena, identidade narrativa e apropriação religiosa recíproca

Eloir Inácio de Oliveira e Aloir Pacini

**RESUMO:** Com este texto, buscamos refletir sobre as relações interculturais verificadas entre o missionário Ochoa e os anciãos Bóe-Bororo, ao longo de quase cinco décadas, sendo a maior parte na TI Meruri (morro da arraia), em Mato Grosso. O missionário pertencente a uma congregação religiosa de educadores, enviado com o objetivo de evangelizar e civilizar, soube construir sintonia com o coração da cultura na pessoa dos anciãos indígenas e, mantendo seu ser cristão, deixou-se transformar e se enriqueceu a partir dos valores culturais que encontrou. Os anciãos, por sua vez, vendo sua disposição e respeito para com o diferente, o acolheram e o fizeram participante afetivo e efetivo de sua sociedade. Na longa convivência ambos passaram por mudanças pessoais e enfrentaram situações extremas que vão desde a tentativa de autoextermínio até o trágico processo de demarcação do território indígena. Num grande conjunto de fatos pessoais e institucionais, no cruzamento de religiões e de modelos de sociedades diferentes, o missionário Ochoa soube avançar pelo caminho do diálogo, atuando como etnógrafo, linguista, líder espiritual e dedicado defensor dos indígenas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Missionário. Ancião. Autobiografia. Narrativa. Apropriação.

# The Missionary Elder and the Bóe-Bororo Elders: Indigenous Autobiography, Narrative Identity and Reciprocal Religious Appropriation

Eloir Inácio de Oliveira and Aloir Pacini

**ABSTRACT:** With this text, we seek to reflect on the intercultural relationships verified between the missionary Ochoa and the Bóe-Bororo elders, over almost five decades, most of them in the Meruri TI (Arraia Hill), in Mato Grosso. The missionary belonging to a religious congregation of educators, sent with the aim of evangelizing and civilizing, knew how to build harmony with the heart of culture in the person of indigenous elders and, maintaining his Christian being, allowed himself to be transformed and enriched himself through the cultural values you encountered. The elders, in turn, seeing his disposition and respect for others, welcomed him and made him an affective and effective participant in their society. During their long coexistence, both went through personal changes and faced extreme situations ranging from attempted self-extermination to the tragic process of demarcation of indigenous territory. In a large set of personal and institutional facts, at the intersection of religions and models of different societies, the missionary Ochoa knew how to advance along the path of dialogue, acting as an ethnographer, linguist, spiritual leader and dedicated defender of the indigenous people.

**KEYWORDS:** Missionary. Elder. Autobiography. Narrative. Appropriation.

# O ancião missionário e os anciãos Bóe-Bororo: autobiografia indígena, identidade narrativa e apropriação religiosa recíproca

Eloir Inácio de Oliveira

Padre salesiano, mestre em Antropologia pela PUC-SP e membro do Conselho Indigenista Missionário

Aloir Pacini

Jesuíta, antropólogo e professor da Universidade Federal de Mato Grosso - UFMT

## INTRODUÇÃO

Escrever sobre as relações entre povos indígenas e missionários é tarefa complexa. Apesar da monumental obra acadêmica existente desde a chegada dos portugueses, o tema ainda gera controvérsias. Entre antagonismos temos, por um lado, as abordagens demasiado funcionalistas e, por outro, as apologias das instituições católicas. Felizmente, há também importantes trabalhos falando sobre dinâmicas de tradução cultural (Pompa, 2001), autorrepresentação e simultaneidade (Novaes, 1993), estratégias indígenas e missionárias (Novaes, 1996), controle cultural e apropriação (Bonfil Batalla, 1988), entre outros. Não vamos abordar todos os autores e temas mencionados, mas é

com esse intuito plural que pretendemos refletir sobre as relações verificadas historicamente entre o ancião<sup>1</sup> missionário Pe. Gonçalo Ochoa<sup>2</sup> Camargo e os anciãos Bóe-Bororo, no período de 1960 a 2020.

A proposta é considerar algumas abordagens sobre a etnografia salesiana Bóe-Bororo; apresentar as principais tarefas desempenhadas pelos anciãos indígenas desta etnia; apresentar dados biográficos do Ochoa, num primeiro momento como missionário tradicional/romano e, num segundo, como um agente em constante diálogo inter-religioso; analisar as obras *História mítica Bororo 2* e *Meruri na visão de um ancião Bororo: memórias de Frederico Coqueiro* sob o prisma dos conceitos de autobiografia e narrativa; e evidenciar a trajetória do Ochoa sob o conceito de apropriação religiosa recíproca. Na metodologia, utilizamos consultas bibliográficas, relatos de convivência pessoal de missionários, documentos inéditos e entrevistas-memórias com alguns Bóe-Bororo atuais.

## ETNOGRAFIAS SALESIANAS

As etnografias salesianas Bóe-Bororo começaram com as *Crônicas dos Missionários*, no início do século XX, passando pelos três volumes da *Enciclopédia Bororo* e chegando aos registros, documentações, biografias indígenas e traduções linguísticas, feitas pelo próprio Ochoa e por Bordignon<sup>3</sup>.

Tais escritos caracterizam-se, num primeiro mo-

---

1 Vamos chamá-lo assim, pois o período de nossa convivência se refere à etapa anciã de sua vida.

2 Depois desse ponto passaremos a chamá-lo por Ochoa, como era conhecido por todos.

3 Mario Bordignon, missionário salesiano, historiador sobre o Povo Bóe-Bororo.

mento, pelos ideais evolucionistas e positivistas que influenciaram a Igreja Católica, a antropologia e o Brasil. Expressaram o intuito de conhecer concretamente as diferenças dos povos indígenas contatados e, a partir daí, “ensinar-lhes” os princípios da sociedade ocidental, principalmente a religião, como elementos necessários para retirá-los do suposto estado de ingenuidade e colocá-los no caminho do “progresso”. Outra característica marcante foi o estilo triunfalista que indicava pioneirismo, abnegação, pleno conhecimento, grandiosidade e, portanto, autoridade sobre o que escreviam. Isto aparece claramente desde as primeiras décadas e até mesmo em obras mais recentes nas quais aparecem expressões como: bandeirante de Cristo, épica, enciclopédia, epopeia. Em janeiro de 1902, na chegada à região dos Tachos, lugar de passagem sazonal dos Bóe-Bororo e início da futura missão, o Pe. João Balzola registrou na *Crônicas dos Missionários*: “Saltaram das alimárias, ajoelharam-se no chão e beijaram aquela terra virgem. ‘Não sei se exultaram tanto os Cruzados à vista de Jerusalém’. Na manhã seguinte, armaram o altar numa clareira e aí colocaram a estatueta do Sagrado Coração” (Santos, 1976, p. 10-11). A referência aos Cruzados indica a mentalidade apologética e salvaçãoista dos que lutam pela implantação e defesa da Igreja Católica.

São tais ideias superlativas que encontram estreita correspondência ainda hoje nos grandes edifícios salesianos construídos: igrejas, monumentos, obras sociais e universidades com estilo fordista<sup>4</sup> em terras indígenas ou em presenças urbanas. Consciente ou inconscientemente, a exemplo de muitos antropólogos, os

---

4 Entendemos a expressão *fordista* na acepção de Bauman (2001, p. 147).

missionários salesianos produziram arcabouços sociológicos, ao modo ocidental, com a denominação de cultura, com seus aspectos sociais, religiosos, econômicos, políticos e morais para este povo. Para os Bóe-Bororo, a compreensão que tinham de si mesmos era a de que *bem viviam a vida*; para os missionários e antropólogos, a vida dos Bóe-Bororo se chamava *cultura*.

Para Wagner (2020), a cultura é uma invenção elaborada pelo pesquisador, de pensamento ocidental, na tentativa de entender determinada sociedade originária. Se o pesquisador abdicar de seu desejo universalista e pretensão de objetividade absoluta de compreender a cultura que estuda, poderá fazer um trabalho honesto. Mas se persistir na ideia de classificar, nada mais fará do que reduzir o povo estudado ao seu próprio pensamento cultural, nesse caso, dominante. Por isso, ele deverá ser realista e admitir que nunca poderá compreender tudo.

Num segundo momento, as citadas etnografias evidenciaram os múltiplos processos verificados nos relacionamentos interétnicos cada vez mais intensos, porém sempre descrevendo e registrando, recusando-se a qualquer reflexão ou emissão de juízos de valor, mesmo que dando acento para a introdução do cristianismo católico, este também em processos de grandes mudanças eclesiais. Destacamos abaixo três abordagens sobre as etnografias salesianas da etnia Bóe (Bororo). A primeira, feita por Maybury-Lewis, no prefácio do livro *Vital Souls*, de Christopher Crocker, destaca os aspectos triunfalistas mencionados:

Colbacchini and Albisetti's monograph on the Eastern Bororo (1942) and the monumental (if almost unusable) Bororo encyclopedia which started coming out in the 1960s, made

bororo thinking accessible at least to a scholarly audience (Maybury-Lewis, 1985, p. xi).<sup>5</sup>

As apreciações “monumental” e “inutilizável” estão colocadas drasticamente numa oposição entre a extensão do material produzido e os seus reduzidos objetivos acadêmicos percebidos na época. O que, para esse autor, evidenciavam o impossível escopo de compreensão totalizante da cultura indígena. E, no mesmo texto, Maybury-Lewis continua sua contundente análise: “*The salesians undertook the Sisyphean task of putting everything about them into an encyclopedia, which is understandably not yet complete*” (Maybury-Lewis, 1985, p. xii).<sup>6</sup>

A comparação da enciclopédia com o mito grego transmite a ideia de trabalho inútil ou absurdo (este último adjetivo entendido por nós segundo a interpretação existencialista de Camus, 1989, p. 26). Maybury-Lewis continua batendo forte em seu propósito de desqualificar a *Enciclopédia Bororo* e exaltar o trabalho de Crocker, sobre a religião Bóe-Bororo.

A segunda abordagem sobre as etnografias salesianas foi feita por Lévi-Strauss, relatando sua visita à Aldeia *Kejari*,<sup>7</sup> onde os missionários não estavam instalados:

Digamos em favor dos Salesianos que fizeram um tremendo esforço para compreender essa

---

5 “A monografia de Colbacchini e Albisetti sobre os Bororo Orientais (1942) e a monumental (embora quase inutilizável) enciclopédia Bororo, que começou a ser publicada na década de 1960, tornaram o pensamento bororo acessível pelo menos para um público acadêmico” (Maybury-Lewis, 1985, p. xi, tradução nossa).

6 “Os salesianos assumiram a tarefa de Sísifo, ao escrever tudo sobre os Bororo em uma enciclopédia, a qual, compreensivelmente, ainda não está completa” (Maybury-Lewis, 1985, p. xii).

7 Aldeia da gruta dos morcegos, na margem direita do Rio Vermelho, 20 km a jusante da atual cidade de Rondonópolis.

difícil estrutura e preservar-lhe a lembrança. Quem visita os Bororo, deve primeiro alimentar-se dos trabalhos deles. Mas, ao mesmo tempo, era uma tarefa urgente confrontar suas conclusões com outras, obtidas numa região onde eles ainda não haviam penetrado e onde o sistema conservava sua vitalidade (Lévi-Strauss, 1996 [1938], p. 234).

Nesta abordagem vemos o autor estruturalista reconhecer os esforços dos missionários salesianos no registro da cultura e constatando que elas poderiam servir à Antropologia.

O terceiro tipo de abordagem se encontra nos enunciados gerais que Montero faz sobre as etnografias salesianas brasileiras escritas no período de 1920 a 1970. Esta autora fala de duas motivações predominantes nas poucas, vastas e pormenorizadas obras literárias. A primeira destaca a dimensão temporal ou a urgência dos missionários em registrar o seu entendimento cultural acerca das diferenças percebidas no contato, construindo um arcabouço metódico sobre o modo organizacional da sociedade Bóe-Bororo, imaginando que, devido aos inevitáveis contatos, haveria em breve uma perda desse rico patrimônio. Os missionários teriam coletado, em base à observação direta e junto a informantes bem escolhidos, dados sobre os principais aspectos desta sociedade indígena, numa espécie de tradução cultural (do mundo indígena para o mundo ocidental). A segunda motivação que a autora percebe é a novidade da inserção de personagens indígenas falando em primeira pessoa, não sobre si mesmos, mas do processo de explicitação do seu modo de vida (Montero, 2012, p. 266).

Em nosso entendimento, Ochoa foi influenciado

por estas duas motivações, mesmo sem ter lido a obra de Montero. Estas preocupações permearam a sua produção de dicionários, subsídios escolares, subsídios litúrgicos, término do terceiro volume da *Enciclopédia Bororo* (contendo cantos em língua ritual Bóe-Bororo), até chegar às obras principais, nas quais dá voz aos anciãos indígenas para suas narrativas, seja da vida pessoal, seja da compreensão dos deslocamentos míticos e sociais para o cristianismo, como é o caso do ancião Coqueiro.

Especificamente sobre as etnografias Bóe-Bororo, Montero observa que os autores salesianos coletaram informações ao longo de décadas e as dispuseram numa “temporalidade mítica”, isto é, escreveram num contínuo tempo presente.

As obras aqui analisadas descrevem fatos e acontecimentos como se o narrador estivesse fora da temporalidade histórica. Essa particularidade das etnografias salesianas, na qual os fatos descritos se superpõe [*sic*] em temporalidades distintas apresentadas como fora da história pode ser melhor percebida se tomarmos em conta dois parâmetros: a ausência de determinação clara do tempo da observação e a imprecisão do lugar de fala do narrador. [...] é o fato de os tempos verbais usados nas descrições estarem ordinariamente no presente: “a tribo está dividida”; “o mancebo vai”; “a mãe é o centro”, “a lei manda” etc. (Montero, 2012, p. 316-317).

Sobre a descrição etnográfica no tempo presente, temos a comentar que não consideramos tal procedimento como algo incorreto nem como impedimento para o seu proveito acadêmico. Em obras de antropólogos consagrados pela escola funcionalista, este recurso também aparece, sendo justificado e defendido

por autores contemporâneos aos etnógrafos salesianos. Um dos exemplos mais claros é a obra referencial de Evans-Pritchard (2005), *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*, toda escrita no mesmo tempo verbal que causa tanta estranheza em Montero. Eva Gillies (1930-2011), autora que se denomina “uma intérprete em geral”, apresenta esta justificativa atemporal do narrador em dois trechos na *Introdução* da clássica obra de Evans-Pritchard. O primeiro trecho é:

Ao apresentar uma versão resumida de *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande* quase 40 anos após sua primeira edição, é difícil não sentir um certo desconforto quanto ao uso do presente etnográfico. Afinal, a pesquisa em que o livro se baseia foi realizada em fins da década de 1920: aqui se descreve um mundo desaparecido (Gillies, 2005, p. 9).

E o segundo: “Por isso o emprego do presente etnográfico nesta versão condensada, tão absurdo à primeira vista, termina se revelando de singular adequação” (Gillies, 2005, p. 29). Com estas duas citações, queremos defender que tanto a obra de Evans-Pritchard quanto as dos missionários salesianos possuem valor etnográfico imenso, mesmo que escritas em tempos verbais no presente, pois o que importa serão as futuras elaborações brotadas da grande riqueza de detalhes.

Mais adiante, sobre as mesmas obras, Montero conclui que o objetivo implícito nesta atemporalidade se encontra na intenção de traduzir o mundo indígena para a civilização não indígena, de explicitar para os leitores acadêmicos ou não que aquele povo era portador de elementos presentes na compreensão ocidental.

Os recursos descritivos não estão propria-

mente, portanto, a serviço da interpretação e da explicação do sentido das particularidades culturais e societárias percebidas nos ritos e nos sistemas de parentesco; trata-se, pelo contrário, de encontrar em cada item cultural o termo de equivalência que o torna índice de humanidade e, portanto, de potencial de historicidade (e, conseqüentemente, de desenvolvimento de relações civis) (Montero, 2012, p. 320).

Essa autora, portanto, procurou descobrir os objetivos não explícitos nas obras salesianas sobre os Bóe-Bororo. Para ela e para nós, o que ressalta é o fato de os seus autores não terem percebido processos nocivos perpetrados pelas classes dominantes da época em andamento naqueles tempos, tais como:

[...] um contexto dilacerado por interesses contraditórios – o desejo de eliminar o índio e tomar-lhes suas terras<sup>8</sup> e a necessidade de conservá-lo como mão de obra, como defensor das fronteiras, agente positivo de povoamento pela mestiçagem e aldeamento; a necessidade de domesticar os índios e o desejo de conservá-los como naturais, donos da terra contra a ocupação metropolitana. [...] A ação bandeirante reivindicada pelo missionário é, sem dúvida, a da “pacificação” – imposição da lei, da ordem (e da moral) sobre a desordem do sertão (Montero, 2012, p. 314).

Na obra de Montero, o livro *Meruri na visão de um ancião Bororo: memórias de Frederico Coqueiro* é apenas mencionado, sem merecer uma análise mais elaborada (Montero, 2012, p. 262). Para nós, isso é sintomático e soa como proposital, pois se trata de um gênero etnográfico totalmente novo, que destoa das etnografias salesianas anteriores e que, por isso mesmo, não faz parte

---

8 Sobre a questão da perda dos seus territórios e outras influências nocivas falaremos mais adiante.

do conjunto que a autora reuniu sob o mesmo crivo analítico. Como veremos adiante, Ochoa e seu principal informante deram para a etnografia uma relevante contribuição do gênero autobiografia indígena.

Os três autores apresentados acima mostram a referencialidade das etnografias salesianas. Apesar das críticas – algumas severas e outras bem oportunas –, permanecem os aspectos da profusão de detalhes, das estratégias, da aliança, da presença e da colaboração de informantes-chave na tradução verificada entre as duas culturas. Ochoa desenvolveu seu trabalho missionário no bojo destas contradições e processos levados adiante por parte de ambas as sociedades: a sua e a dos Bóe-Bororo.

## OS ANCIÃOS BÓE-BORORO

Dando continuidade ao nosso empreendimento, vemos a importância de apresentar os anciãos Bóe-Bororo e suas funções na cultura tradicional (de acordo com escritos e relatos orais), tecendo breves constatações sobre como são desenvolvidas atualmente.

O *Bari*, o xamã dos espíritos, é um homem adulto, escolhido por um espírito denominado *Bope* para ser a sua expressão entre os indígenas através de curas, previsões do futuro, indicação de lugares propícios para a caça ou pesca e autotransformações em animais. Sua principal função está na purificação de animais e vegetais, pertencentes ao *Bope*, que necessitam de rituais precisos para serem consumidos pelos indígenas. Apesar de respeitado e temido, não interfere nas funções do chefe *Bóe-Eimejera*, nem nas dos chefes clânicos (Al-

bisetti; Venturelli, 1962, p. 239-252). Atualmente não conseguimos identificar um Bóe-Bororo exercendo a função de *Bari*, em nenhuma das cinco terras indígenas dessa etnia. Compreendemos essa situação como consequência do processo de racionalização do pensamento Bóe-Bororo e o enfraquecimento da prática da língua materna. Parece que a vivência espiritual tradicional está sendo substituída por explicações e conceitos do pensamento ocidental com sua lógica formal e empirista. E a língua portuguesa não consegue expressar o que pertence ao sobrenatural indígena.

O *Aroe Etawarare*, o xamã das almas dos Bóe-Bororo falecidos, é um homem adulto, escolhido por estas “almas”, para que elas se comunicassem com a população da aldeia em diversos rituais. Tem papel essencial no grande ritual *Itaga*, o funeral dos Bóe-Bororo (Albisetti; Venturelli, 1962, p. 115-120). Atualmente há alguns anciãos Bóe-Bororo exercendo esta função e muitos jovens aprendizes, inclusive na Aldeia Meruri. Também observamos que existe uma diminuição dessa vocação indígena tradicional, fundamentada no chamado dos *Aroedoge* (almas), como parte do processo de evidência excessiva para a explicação de grandes mistérios.

E o *Bóe Eimejera*, o chefe da aldeia, com funções bem definidas em favor da sociedade Bóe-Bororo local (Albisetti; Venturelli, 1962, p. 306-310) continua como a função ainda ressaltada. Esta também é uma figura que passou por profundas mudanças na medida da intensidade do contato com a sociedade não indígena, mas continua com o dever de ser generoso, pacificador e fortalecer a tradição cultural (Clastres, 2003, p. 47). Na atualidade, os chefes das aldeias são escolhidos em eleições internas com o critério simplesmente numé-

rico de votos para um candidato e não por consenso dos anciãos. Contudo, permanece de modo atípico no imaginário da comunidade indígena as funções indicadas acima; a função da generosidade é muito cobrada perante os atuais caciques, já que as demandas por políticas públicas nunca estão a contento. No entanto, as funções da pacificação e a do seguimento das tradições culturais chegam até a ser negligenciadas pelas aldeias atuais, já que os caciques eleitos são muito jovens e não possuem plenificadas as devidas qualidades para desempenhá-las. São escolhidos mais pelas suas capacidades de relacionamento com a sociedade externa do que para serem possíveis modelos de liderança. E são chamados pelo nome genérico de caciques.

Também os *Bóe Eimejerage*, os chefes de cada um dos oito clãs existentes no círculo da aldeia, frequentemente deveriam se reunir no *Bororo* (terreiro) ou no *Baimanagejewa* (casa ritual central), junto aos outros líderes e anciãos para conversar e decidir questões importantes para a comunidade indígena. Essa prática ainda se mantém em algumas TI Bóe-Bororo, sobretudo em reuniões que antecedem o *Itaga*. Na Aldeia Meruri dificilmente acontece.

Reafirmamos que, hoje, devido aos grandes processos de desconstrução e reconstrução, não existem com toda a pujança essas figuras de anciãos com suas funções tão bem delineadas. Houve um grande crescimento no número dos nascimentos verificados nas cinco TI Bóe-Bororo<sup>9</sup>, com a simultânea diminuição dos anciãos. Mesmo assim, tais figuras permanecem veladamente no imaginário original indígena e estão presentes em outros formatos, por exemplo, em benzedores, sonhadores e aprendizes. Porém, pelo fato de se-  
9 Meruri, Jarudori, Tadarimana, Teresa Cristina e Perigara.

rem funções desempenhadas por jovens, encontram-se sob as dinâmicas da mutabilidade e diversidade, pressionadas pelas avassaladoras influências da dominante sociedade ocidental.

Nas últimas décadas esses personagens de prestígio frequentemente eram anciãos, com os quais Ochoa conviveu e estabeleceu fortes laços de empatia e colaboração recíprocas, obtendo acesso a altos níveis da complexa dimensão sagrada tradicional. Podemos elencar muitos nomes<sup>10</sup>, sempre à boca dos atuais Bóe-Bororo.

A partir da década de 1940, Ochoa passou a ter intensos contatos pessoais com um interlocutor em especial, o ancião Frederico Tugore Etuo (pai das ariranhas) ou Frederico Kogeri (pedra dos peixes dourados). Esse ancião era conhecido pelo apelido de Coqueiro<sup>11</sup> por

---

10 Nomes de anciãos e anciãs obtidos através de levantamento bibliográfico e em entrevistas concedidas em janeiro de 2024: Antônio Caio Aijepa, Antônio Kanajó Baramé, Aroe Etawarare Joãozinho, Aroe Etawarare Kuaraci, Atilio Baadojeba, Avelino Makau, Bari Cassimiro, Bari Cirilo, Bari Felipe Kuruguga, Bentinho Kudureu, Celso Cugui Apiborege, Celso Kogenau, Domingos Sávio Lopes Tuborekía, Egídio Rondon Rekopajeba, Eneldino Kugo Cereu, Eugênio Rondon Aije Kuguri Aroroe, João Batista Omeru Iwagudu, Joãozinho Aipobureu, José Carlos Meriri Ekureu, José Irue, José Maria Manu Kurireu Aroroe, José Rodrigues Boiadowu, Kudujau ou Colbacchini, Lourenço Rondon Cibae Ewororo Baadojeba Cebegiwuge, Luís Kubiri, Luís Tadugo, Manezinho, Maria Auxiliadora Joware Etogiwudo, Maria Jacira Baikaredo, Maria Leonida Akiri Kurireudo, Maria Pedrosa Urugureudo, Mariona Meri Toro, Pedro Kajabi, Pedro Pariware, Raimundo Itogoga, Sérgio Ukewai, Terezinha Atugureudo, Venceslau Buremodu Kie.

11 Nascido na Colônia Teresa Cristina, em 1914, passou a infância e a juventude em várias aldeias Bóe-Bororo da área do Rio São Lourenço, tais como, Kejari, hoje desaparecida e Córrego Grande. Em 1944, passou por Arareiao (atual Rondonópolis), Poxoréu, Jarudori e Sangradouro, fixando-se definitivamente na área de Meruri (Missão Salesiana Sagrado Coração) onde se casou e constituiu família. Sábio e profundo conhecedor das tradições Bororo, colaborou generosamente com a Missão, especialmente

causa da grafia incorreta de um dos seus tantos nomes: Kogeri, registrado como Koge Eire. Contudo, esse fato particular mostra que a cultura não está parada no tempo, mas é vivenciada por pessoas concretas que possuem uma dinâmica de vida também evidenciada nos vários nomes e lugares ocupado na sociedade que também é dinâmica. A partir deste ponto, passaremos a nos referir a ele com o nome Kogeri.

A principal expressão propositiva da Congregação Salesiana é: “Evangelizar educando e educar evangelizando”. Podemos dizer que, ao se colocar junto dos anciãos Bóe-Bororo, Ochoa aprendeu a ler melhor o Evangelho e se deixou *educar* e *evangelizar* também para se tornar membro diferenciado daquela sociedade indígena.

## O MISSIONÁRIO OCHOA

Gonçalo Ochoa Camargo nasceu em Toca-Boya-cá, na Colômbia, em 1929. Em 1944, entrou no Aspirantado Salesiano de Mosquera-Cundinamarca. Ingressou no Noviciado em 1948, quando fez o pedido para ser missionário. Em 1953, cursou Licenciatura Plena em Ciências da Educação com especialização em Teologia Pastoral, na Universidad Javeriana de Bogotá. Em 1960, aos 31 anos, começou sua vida missionária na Aldeia Meruri, em Mato Grosso. Além dos estudos feitos na Colômbia, cursou Metodologia Linguística Aplicada, no *Summer Institute of Linguistic (SIL)*, em Brasília, em 1976 e 1979; e Missiologia, na Pontifícia Università Salesiana, em Roma, em 1997. Em 2015, recebeu o título de *Doutor Honoris Causa*, pela Universidade Católica nas atividades relativas ao registro de preciosas informações sobre a vida social e a espiritualidade do seu povo. Morreu em 20 de janeiro de 1987 (Ochoa Camargo, 2001).

Dom Bosco (UCDB), em Campo Grande (MS).

Faleceu em 2023, aos 93 anos, nesta mesma capital e, a pedido das lideranças Bóe-Bororo, teve seu corpo trasladado para a Aldeia Meruri, onde foi sepultado provisoriamente, à espera das condições materiais e espirituais para a realização do principal ritual deste povo indígena, o *Itaga* (funeral). Nesse ritual o seu corpo será desenterrado, os seus ossos serão enfeitados, principalmente o seu crânio e a sua alma será invocada por um ancião *Aroe Etawarare* a se fazer presente num momento de interstício entre a dimensão natural e a sobrenatural. Ochoa terá então todos os rituais Bóe-Bororo realizados sobre o seu corpo e sua alma (*Aroe*) irá residir nos dois reinos míticos dos *Boe Eimejera*, a Leste, de *Itubore* e, a Oeste, de *Bakororo*.

Nesse ponto podemos nos perguntar: como um missionário salesiano conseguiu tão grande significatividade para os Bóe-Bororo da TI Meruri, mesmo em meio aos complexos processos evidenciados acima? Uma tentativa de resposta se encontra no grande conjunto das etapas distintas da sua vida, as quais, porém, junto a outros personagens, construirão os alicerces do trabalho missionário salesiano que perdura até hoje junto a esta etnia. Podemos dizer que não houve um modelo constante de presença missionária. A congregação salesiana acompanhou cada momento histórico com os seus paradigmas e, além disso, cada missionário, embora obedecendo a normas institucionais, agiu de modo singular junto aos indígenas. Ou seja, cada missionário passou por mudanças pessoais em sua vida, dando ênfase ao que considerava correto no modo de cumprir sua missão. Na vida do missionário Ochoa, identificamos duas etapas predominantes.

A primeira, no período que vai da sua chegada à Aldeia Meruri, em 1960, até o fim da década de 1970. Ele, junto de sua comunidade salesiana, manteve algumas práticas baseadas no modelo eclesiológico e teológico oriundo do Concílio Vaticano I, concluído em 1870, que pregava a infalibilidade papal, a necessidade de pertencimento à Igreja Católica para se obter a salvação e tratou de questões predominantemente europeias. Assim é que identificamos em sua caminhada pessoal e eclesial algumas atitudes controversas perante os Bóe-Bororo. Como o ambiente principal de convivência com estes ainda era o internato, que perdurava desde os tempos do primeiro encontro (1902), a comunidade missionária salesiana cometeu um equívoco cultural nas exigências feitas aos estudantes indígenas quanto ao uso da língua materna<sup>12</sup>. Em nome do bom entendimento com as autoridades brasileiras, continuaram proibindo os estudantes Bóe-Bororo de falarem a própria língua nos internatos masculinos e femininos, na época também frequentados por estudantes não indígenas da região. Sem atentar para a relevância da língua materna como meio de expressão das dimensões mais profundas da cultura, simplesmente seguiram a legislação brasileira<sup>13</sup>, que exigia somente o uso da língua

12 Dentro da justificativa da expulsão dos jesuítas que atuavam para que a língua geral no Brasil fosse a língua geral indígena, a Lei do Diretório de 3 de maio de 1757, promulgada pelo Marquês de Pombal, em seu parágrafo 6º, determinou a obrigatoriedade da língua portuguesa na então colônia portuguesa (Brasil): “Sempre foi máxima inevitavelmente praticada em todas as nações, que conquistaram novos domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes e ter mostrado a experiência que, ao mesmo tempo que se introduz neles o uso da língua do príncipe que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração e a obediência ao mesmo príncipe”. Disponível em: <https://encurtador.com.br/fa6n6>. Acesso em: 22 abr. 2024.

13 Em 1961, os missionários salesianos seguiram a Lei de Diretrizes

gua portuguesa em todas as escolas.

Sobre a proibição do uso da língua materna no internato da Missão Salesiana na Aldeia Meruri, temos um depoimento do falecido ancião Eugênio Rondon Aije Kuguri: “Aprendemos o português. E missão tirou-nos o que tínhamos de antigo costume... não admitiam que no estudo falassem bororo. Foi proibido. Aí, a tradição está acabando” (Cimi, 1978, p. 5). Porém, temos também o testemunho de alguns missionários com os quais conversamos, dizendo que em várias ocasiões viram o Ochoa conversando com as crianças Bóe-Bororo, os menores do internato, na língua materna deles. Nessa atitude vemos que o seu respeito pela cultura indígena encontrou modos alternativos para superar as regras e buscar o que promovia a vida.

Contudo, a mentalidade salesiana da época retratava a sociologia reinante, com seus aspectos políticos bem definidos. Em setembro de 1962, o Inspetor Salesiano, numa palestra para os missionários da Aldeia Meruri, deixou claro o seu posicionamento político:

Visita do Pe. Inspetor [Pe. João Greiner], acompanhando um repórter alemão. Na conferência, o Pe. Inspetor tocou o ‘perigo comunista’. É possível que tenhamos que dar testemunho de nossa fé. Trabalhemos sem temor e preparemo-nos com a prática perfeita da caridade, a penitência e a oração. Se chegar a hora, o Espírito Santo falará por nós (Camarago, 2017, p. 12).

---

e Bases da Educação Nacional n. 4.024/1961, que estabelecia no Título VI - Da Educação do Grau Primário, Capítulo II - Do Ensino Primário, Art. 27, trazia como norma que “O ensino primário é obrigatório a partir dos sete anos e só será ministrado na língua nacional”. Disponível em: <https://encurtador.com.br/igjEb>. Acesso em: 22 abr. 2024. A aplicação desta lei ocorreu durante as mais de duas décadas nas quais Ochoa trabalhou no internato da Aldeia Meruri até o seu fechamento em 1977.

A Inspetoria Salesiana, composta predominantemente no Brasil daquela época por missionários europeus, não soube distinguir entre o socialismo totalitarista que conhecia no velho continente e as suas tentativas de aplicações humanistas e igualitárias que surgiam no nosso continente para fazer frente ao colonialismo.

Como consequência dessa mentalidade salesiana do primeiro período da vida do Ochoa, destacamos a sua aprovação ao golpe militar perpetrado no dia 1º de abril de 1964:

01/04/64 – Inicia no Brasil o movimento anti-comunista [sic] encabeçado pelos Estados de São Paulo e Minas. À noite, o Pte. [sic] João Gulart [sic] foge deixando o poder. 02/04/64 – Todos os Estados e Exércitos do Brasil aderem à revolução anti comunista [sic]; no Rio há um grandioso desfile que resulta um ato espontâneo de agradecimento a Deus por ter livrado o Brasil do flagelo comunista (Camar-go, 2017, p. 27).

Entendemos que na sua compreensão limitada dos fatos da época, devido à falta de informações alternativas, mais uma vez ele seguiu o pensamento dominante da sociedade brasileira, com a qual os salesianos comungavam, sem saber que estavam apoiando um regime de exceção, repressivo e violento contra as liberdades individuais e a democracia. Esta violência atingiria também os povos indígenas de várias regiões, conforme hoje sabemos pelo Relatório Figueiredo<sup>14</sup> e outras fontes.

A segunda etapa da convivência do Ochoa com os Bóe-Bororo compreende o período do encerramento

14 Disponível em: <https://midia.mpf.mp.br/6ccr/relatorio-figueiredo/relatorio-figueiredo.pdf>. Acesso em: 22 maio 2024.

do internato na missão indígena, em 1977, até o fim de sua vida. Nesse período, ele absorveu a grande renovação efetivada pela Igreja Católica com a realização do Concílio Vaticano II, concluído em 1965. Este concílio trouxe profundas transformações em todos os aspectos do catolicismo, principalmente nas mudanças quanto a sua autopercepção, amenizando os rigores hierárquicos, passando a se caracterizar como Igreja Povo de Deus, comunidade alicerçada em suas bases culturais diversas, com diálogo respeitoso com elas, algo que o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) começava a motivar a partir de 1972. O fazer teológico passou a ser produzido nos âmbitos locais e não mais centralizado na matriz epistemológica europeia. Diante do novo e promissor contexto, Ochoa buscou atualização e tomou consciência de que a sua vida missionária só teria sentido estando a serviço da vida integral-cultural-Bóe-Bororo, identificando cada traço de resistência que permanecia apesar do passado marcado por tantas contradições.

É importante ressaltar que, por um lado, elencamos duas etapas com datas marcadas na vida do Ochoa, mas, por outro, destacamos que ele próprio já vinha fazendo o caminho de abandono da mentalidade pré-conciliar. E esse modo próprio brotava naturalmente do seu envolvimento com a vida Bóe-Bororo, na qual percebia a beleza e o forte sentido sagrado que permeava toda aquela sociedade indígena.

Um dos primeiros sinais desse novo caminho deu-se no ritual *Bóe Eiedodu* (nominação). Em 1974, o Ochoa recebeu o significativo nome de *Cibae Ikare*, assim traduzido e explicado:

Ele tinha um nome chamado *Cibae Ikare* que

significa o arco dos *Bokodori* e a defesa dos *Bokodori*, que o arco e flecha é uma defesa, e o nome dele já era arco dos *Bokodori*; então significa a defesa dos *Bokodori*; os Bororo tinha muito respeito por ele por esse nome. *Cibae* é uma arara vermelha e *Ikare* é o arco e a flecha (Bakoro, 2024, p. 3).

O seu *Erubadare* (padrinho) foi o Frederico Kogeri, que será o foco de nossa análise na vida desse missionário mais adiante. Através da recepção ritual desse nome Bóe-Bororo, Ochoa passou a ser um membro do povo indígena. O clã a ele designado pelos anciãos foi o *Bokodori* (tatu-canastra), da metade *Ecerae* (donos dos cantos), situada no Norte da aldeia, justamente o lado onde estão as grandes construções da Missão Salesiana. Ainda hoje é costume os anciãos nominarem os não indígenas como pertencentes a esse clã, numa alusão aos garimpeiros dos primeiros contatos que cavavam a terra (como os tatus-canastra), em busca dos diamantes da região. A partir dessa nomeação, nas suas relações culturais cada vez mais intensas e no aprendizado da língua, Ochoa foi construindo o prestígio de um *Bóe Eimejerage* (ancião pertencente ao conselho dos anciãos), por ser possuidor do arco dos grandes chefes.

Sobre os seus esforços na busca de conhecimento sobre a cultura Bóe-Bororo, temos este depoimento:

Eu sempre via ele querendo acompanhar, aprender e seguir também essa nossa cultura. Ele achava muito bonita, sabe, até que ele se interessou a estudar a nossa cultura para entender melhor e passar, com os anciãos nosso, pros jovens também. Aí, então, foi isso que a gente viu que ele estava interessado nesse, nessa nossa cultura, na nossa religião também; ele acompanhou, ele viu, interessou, acompanhou pelo, até ele fez estudo para ter mais conhecimento dessa nossa cultura

(Joware Etogiwudo, 2024, p. 3).

Até mesmo nos rituais realizados no mato, às escondidas dos missionários, ele se fazia presente, interessado em apoiar e aprender:

Então, toda vez que tinha cultura ele estava participando, estava é, ele gostava, ele acompanhava todos os movimentos de cultura que tinha aqui no Meruri, que nesse tempo fazia esse funeral, lá, para lá assim do fundo do campo de aviação, pra aquela banda de lá, eu lembro dos dois, dois ou três funerais que teve pra lá e ele estava sempre acompanhando (Kiga Kurireu, 2024, p. 2).

Quanto ao fato dele ter se tornado uma liderança Bóe-Bororo, temos um processo de agência dos próprios Bóe-Bororo em iniciá-lo e perseverarem nessa disposição de orientar o seu aprendizado, o que aparece na fala seguinte:

É, eu acredito que sim, por causa que ele tem trabalhado muito com os anciãos, então quando os anciãos estavam se reunindo, ele está lá presente, a reunião dos anciãos não tem um que determina, são aquele grupo, aquele grupo, eles têm a decisão; e sempre quando o grupo está sentado lá no *Baiado* [pátio] ou lá dentro do *Baíto* [casa ritual central] que o Pe. Ochoa estava lá, ele sempre fazia parte também, então ele também, no meu modo de ver e, que eu já vi várias vezes, ele também já fez parte dessa liderança cultural (Kugocereu, 2024, p. 5).

Em várias ocasiões ele exerceu as funções da palavra e da pacificação, fazendo uso tanto dos ensinamentos cristãos quanto dos da tradição indígena:

As duas coisas junto, assim, porque ele como missionário [...] estava começando a entender que os padres salesianos tinham muito amor

pelo Bóe-Bororo; aí, então, a partir desse conhecimento dessas coisas aí, os Bororo começou a respeitar muito os salesianos, obedecer, ouvir e seguir e isso o Pe. Ochoa fazia com muita preciosidade, muito bom mesmo, aí então ele conseguia fazer com que aquelas coisas que, por exemplo, um atrito que estava acontecendo entre os índios, com a palavra que ele chegava falando, ele conseguia pacificar tudo (Joware Etogiwudo, 2024, p. 4).

Juntamente com Wagner (2020, p. 27), podemos dizer que a harmonia entre modos diferenciados de viver depende da compreensão do significado de “relação entre duas variedades do fenômeno humano”. Ochoa procurou viver intensamente essa relação, sem pretensões totalizantes. Apesar da longa convivência, observações e registros, era normal escutá-lo dizer que não sabia falar a língua Bóe-Bororo e muito menos sabia explicar essa cultura. Não vemos essa atitude simplesmente como virtude cristã de humildade, mas como um processo de partilha dos aprendizados culturais, a aprendida na formação salesiana, procurando conciliar com os conhecimentos dos Bóe-Bororo; essa atitude de diálogo o levou muitas vezes a questionar e a ser questionado.

Em 1975, foi realizada na Terra Indígena Meruri a Terceira Reunião de Caciques, dando continuidade à mobilização indígena organizada pelos membros do CIMI que já tinham feito a passagem para a nova mentalidade pós-conciliar. Ochoa participou do evento e deixou a sua opinião:

A *segunda* [terceira] assembleia de caciques foi em Meruri, na Aldeia Boqueirão. Foi coordenada pelo Lourenço Rondon; tinha caciques até de fora de Mato Grosso, como os Kaiowá. Os Bororos prepararam muito bem

o *Baító* do Boqueirão, a recepção, cantos para os grupos indígenas de fora, cantos de cada grupo para demonstrar a cultura. O Lourenço fazia um resumo ao final de cada etapa (Ochoa, 2016, p. 5).

O fato de mencionar que participou da *segunda* assembleia de caciques tem a ver com o modo de observação, pois estava mencionando as reuniões no Mato Grosso, mas, de acordo com o Setor de Documentação do CIMI<sup>15</sup>, tratava-se da terceira assembleia, o que não prejudica a vivacidade dos fatos que relatou, destacando a atuação dos chefes Bóe-Bororo.

Porém, os acontecimentos mais marcantes da sua vida entre os Bóe-Bororo foram os difíceis anos entre a promulgação do Estatuto do Índio<sup>16</sup>, em 1973, até a

15 A primeira Assembleia de Chefes Indígenas foi realizada na Missão Anchieta, em Diamantino, Mato Grosso, de 17 a 19/04/1974. Tema: oportunidade dos chefes indígenas se encontrarem e falarem com liberdade sobre seus problemas. Participantes: 16 indígenas, 5 não indígenas do CIMI. Convite e coordenação: equipe do CIMI. Observação: os participantes não sabiam claramente o objetivo do encontro. Os organizadores buscaram colocar os índios à vontade. A segunda Assembleia de Chefes Indígenas foi realizada na Aldeia Cururu, no Pará. Não temos informações sobre esta assembleia. A terceira Assembleia de Chefes Indígenas foi realizada na Aldeia Boqueirão, na TI Meruri, no período de 02 a 04/09/1975. Essa assembleia, diferentemente das duas outras, resultou de iniciativa exclusiva dos indígenas, concretamente dos Bóe-Bororo que, motivados por estas duas primeiras e talvez premidos pela situação conflitiva de suas terras, se encarregaram do planejamento e execução do encontro (Setor de Documentação do CIMI, consulta em 2015). Para constar, em 1975 aconteceram três assembleias de chefes indígenas: uma no Pará, outra em Meruri (Mato Grosso) e outra no Rio Grande do Sul. Os encontros de chefes motivaram aos indígenas atuarem decisivamente na garantia dos seus territórios e os missionários salesianos e lideranças Bóe-Bororo da TI Meruri se empenharam decididamente pela demarcação e desintrusão de parte de seu território tradicional.

16 Lei 6001, de 19 de dezembro de 1973, traz ainda hoje em seu Artigo 1º o questionável enunciado: “Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva

demarcação da TI Meruri, em 1976. Naqueles três anos, Ochoa se empenhou, junto do Pe. Rodolfo Lunkenbein, diretor da Missão Salesiana em Meruri, o *Bóe Eimejera* Lourenço Rondon e os *Bóe Eimejerage* (chefes clânicos) na denúncia das constantes invasões de fazendeiros à Terra Indígena. A FUNAI nada respondia às denúncias feitas. Os diálogos com os invasores foram se tornando cada vez mais tensos. É falaciosa a versão do topógrafo e auxiliares do fazendeiro José Antônio Guedes Miguez sobre Ochoa estar portando uma arma dentro do território tradicional indígena, junto do Pe. Rodolfo e de um grupo de Bóe-Bororo:

Que no mês de outubro de 1974, estava fazendo o levantamento da linha do córrego “Boqueirãozinho”, distante 500 metros da Cabeceira da Saudade local pertencente ao Sr. José Antonio Guedes Miguez, quando fomos abordados pelos padres Rodolfo e Gonçalo esse último, inclusive, portanto [*sic*] arma de fogo, e, mais 06 (seis) índios Bororó [*sic*] também devidamente armados. LANDOLFO VILELA GARCIA, JORGE RODRIGUES DA SILVA (firma reconhecida) (Miguez, 1980, p. 40).

Em várias conversas que pudemos ter com Ochoa, em todas ele explicou que na referida ocasião portava um aparelho de medição em suas mãos e não uma arma. O seu corpo franzino e a personalidade pacífica jamaís lhe permitiram o uso de qualquer tipo de arma e harmoniosamente, à comunhão nacional”. Na época vigorava a compreensão de que os povos indígenas eram incapazes e que se encontravam num estágio inferior, ou seja, eram considerados não plenos de cidadania, como se fossem menores de idade e que precisassem da tutela do Estado, o que foi superado na Constituição de 1988, que passou a chamar as Reservas Indígenas *Terras Indígenas*. No artigo 65, a importantíssima determinação: “O Poder Executivo fará, **no prazo de cinco anos**, a demarcação das terras indígenas, ainda não demarcadas”. Disponível em: <https://encurtador.com.br/Qkb0x>. Grifo nosso.

de fogo, o que, no entanto, naquela segunda etapa de sua vida missionária, não lhe prejudicavam a firme decisão de demarcar a terra ancestralmente pertencente àquela etnia.

A determinação no reconhecimento dos direitos originários indígenas e o engajamento pela demarcação do território mostram a sua mudança de paradigma político-religioso, pois já não via mais a “ameaça comunista” no que pregava o CIMI e o seu diretor, Pe. Rodolfo Lunkenbein. O apoio à ação dos Bóe-Bororo para a desintrusão da TI aparece em vários trechos dos seus escritos pessoais, como este abaixo:

03/12/74 - Os Bororos vão conversar com o Delegado da 5ª DR da FUNAI de Cuiabá sobre invasões dos fazendeiros. O Delegado da FUNAI de Cuiabá, Gerson da Silva Alves, vem às Missões resolver problemas principalmente dos Xavantes. Promete aos Bororos chamar os fazendeiros invasores (José Guedes Miguez no Boqueirãozinho com cerca, e José Davi, na Providência, com gado e invernadas. José Guedes Miguez vem na Missão, alegando direitos sobre parte do lote São João Bosco na margem direita do Boqueirãozinho (Camargo, 2017, p. 87).

Por sua vez, a Igreja do Brasil traçava grandes objetivos para a ação missionária, principalmente a partir do CIMI:

Programa de ação traçado pela 1ª. Assembleia Nacional do CIMI (Goiânia, 24-27 de junho de 1975)

## **1. Terra**

Apoiar decidida e eficazmente, em todos os níveis, o direito que têm os povos indígenas

de recuperar e garantir o domínio de sua terra, nos termos do artigo 11 da Convenção 107 da OIT, uma vez que eles são os proprietários originais e parte integrante da mesma terra. Terra apta e suficiente para um crescimento demográfico adequado à sua realidade ecológica e socioeconômica.

## **2. Cultura**

Reconhecer, respeitar e apoiar abertamente o direito que têm os povos indígenas de viver segundo sua cultura (Estatuto do Índio, artigo 1º). De modo especial, animar os grupos em processo de desintegração para que revitalizem sua cultura.

## **3. Autodeterminação**

Procurar por todos os meios devolver aos povos indígenas o direito de serem sujeitos, autores e destinatários de seu crescimento. Reconhecer que como pessoas e como povo, são e devem ser aceitos como adultos, com voz e responsabilidade, sem tutela nem paternalismo, capazes de construir sua própria história. Consequentemente, qualquer organismo, religioso ou civil que considere o índio ou grupo indígena com propriedade ou objeto de manipulação, atenta contra os direitos fundamentais da população indígena.

## **4. Encarnação**

Seguindo os passos de Cristo, optar seriamente como pessoas e com Igreja, por uma encarnação realista e comprometida com a vida dos povos indígenas, convivendo com eles investigando, descobrindo e valorizando, adotando sua cultura e assumindo sua causa com todas as suas consequências; superando

as formas de etnocentrismo até o ponto de ser aceito como um deles.

## **5. Conscientização**

Assumir como tarefa principal trabalhar numa conscientização sistemática:

5.1. Para que a Igreja reflita sobre sua aliança com os poderosos, optando real e eficazmente pelos oprimidos e marginalizados.

5.2. Para que os povos indígenas conheçam e façam respeitar todos os seus direitos, e também para que se informem devidamente dos justos deveres para com as outras sociedades.

5.3. Para que a sociedade envolvente e de modo especial o Governo, caminhem para estruturas mais justas e cristãs.

## **6. Pastoral Global**

Conduzir a Pastoral indigenista em nosso País dentro da missão que a Igreja Latino-americana se sente chamada a cumprir no mundo de hoje, de exprimir e encarnar os apelos dos oprimidos e marginalizados, superando nosso individualismo de Igrejas e Congregações e buscando conjuntamente a união e coordenação de todos os esforços para uma ação global libertadora.

## **7. Conclusão**

Ao aprovar estas linhas de ação, cremos proporcionar uma alternativa ao único modelo socioeconômico e religioso da sociedade nacional, garantindo assim um Brasil mais justo e pluralista (Camargo, 2017, p. 99-100).

Animados pelo apoio eclesial, os missionários Ro-

dolfo e Ochoa continuaram levando adiante as demandas para a demarcação efetiva da TI junto às lideranças Bóe-Bororo. A situação era tensa. E tudo se agravou com a chegada da empresa Plantel, contratada pelo governo federal para a colocação dos marcos oficiais demarcatórios, começando os trabalhos em 12/07/1976.

Em 15/07/1976, aconteceu então o trágico fato da intervenção agressiva de um grande grupo de fazendeiros contrários à demarcação. Neste ponto, damos a palavra ao próprio Ochoa na descrição dos principais fatos deste dia. A citação é longa, mas a consideramos de extrema relevância:

Pelas 10 horas da manhã (11 h de Brasília) encontrava-me na sede da Colônia Indígena Meruri, de saída para o campo onde o Pe. Rodolfo Lunkenbein, Diretor da mesma colônia, se encontrava trabalhando na destoca de um cerrado, junto com outros dois ou três Bororo, quando me avisaram que havia gente procurando pelos padres. Voltei para atender aos que me estavam procurando e vi que muita gente conhecida estava chegando em vários carros C-10 e outros. Fui cumprimentá-los. Logo percebi que João Marques de Oliveira (João Mineiro), José Antônio Guedes Miguez e Alaor Borges procuravam monopolizar a conversa dirigindo insultos e ameaças contra mim e o Pe. Rodolfo, cuja presença solicitaram. João Mineiro, principalmente, não se limitou às palavras mas usou as mãos empurrando, tirando-me os óculos - tudo fez para provocar algum motivo para realizar o que estavam ameaçando. Estavam resolvidos a impedirem a demarcação da reserva dos índios Bororo de Meruri, que tinha começado nessa mesma semana. Eles tinham ido buscar e trouxeram para a Colônia nos seus carros, uma das três turmas de agrimensores que estavam fazendo a demarcação. Procurei explicar ao grupo que a demarcação não era

arbitrariedade dos padres, como eles alegavam, mas um dos atos do processo de criação da reserva, ao qual se seguiria o trabalho do INCRA para a avaliação das indenizações cabíveis, como já tinha sido avisado ao mesmo Pe. Rodolfo pelas autoridades competentes de Cuiabá.

Não querendo aceitar nenhum raciocínio, continuaram reclamando a presença do Pe. Rodolfo, querendo inclusive ir ao lugar onde ele se encontrava. Poucos minutos depois chegou o Pe. Rodolfo com os seus colegas de trabalho. Cumprimentou cortesmente os presentes e pediu explicações de sua presença. Perante os mesmos insultos e reclamações, ele manteve a calma e procurou esclarecer sobre o processo da reserva. Percebendo que tinham pego os agrimensores e trazido à Colônia junto com seus aparelhos e bagagens, fez ver aos visitantes como esta tinha sido uma atitude muito perigosa para eles mesmos, pois tinham embargado um serviço que estava sendo feito por ordem do Governo Federal. Disse que, como responsável pela Colônia, cabia-lhe o dever de comunicar o ocorrido às autoridades competentes e que desejava saber quem se responsabilizava pelo fato.

Dirigiu-se ao escritório para pegar papel e caneta, acompanhado pelo grupo [...]. Terminada a lista e depois de um novo esclarecimento do Pe. Rodolfo, dizendo que era bom esperar uma resposta de Cuiabá e que quanto à reserva, estivessem tranquilos, que a medição não significava expulsão dos moradores, mas que a saída dos mesmos seria precedida por um prévio trabalho do INCRA, em combinação com a FUNAI, para que eles não saíssem prejudicados. Tudo parecia estar resolvido e todos nos dirigimos para o centro do pátio, onde estavam os carros, para nos despedir.

Quando já vários estavam nas suas viatu-

ras, João Mineiro, estando na frente do Pe. Rodolfo perto de um carro, começou a dirigir-lhe insultos e ameaças. Perante a ameaça explícita de João Mineiro dirigida ao Pe. Rodolfo este respondeu que por sua parte não desejava mal a ninguém nem queria fazer mal a ninguém, mas que no caso de ataque lhe caberia o direito de legítima defesa. Nisso João Mineiro começou a empurrar o Padre e faltou-lhe ao respeito de fato. Perante isso as senhoras bororo começaram a reclamar e os poucos bororos que ali estavam procuraram segurar João Mineiro, que estava armado. Nesse instante começou o tiroteio da parte dos invasores, pois os Bororo, além de serem poucos, estavam totalmente desprevenidos e desarmados. Olhei espantado para a turma e vi Manoel Borges (vulgo “Preto”) empunhando a arma e atirando ao grupo. Vi o instante em que atirou no grupo de mulheres que corriam no rumo do Padre e de seus parentes feridos. Procurei me proteger atrás de um carro, pois sabia que também eu estava visado, mas nesse momento escutei gritos: “Padre Rodolfo! Pe. Diretor!” Vi que ele estava caindo no chão nos braços de algumas Bororas e Irmãs. Corri para socorrê-lo. Como a Igreja estava perto alcancei a pegar os Santos Óleos e administrá-lo ainda estando sentado segurado pela irmã Margarida, Enfermeira. Todo cuidado foi inútil e depois de uns 25 minutos de agonia o padre expirava, estendido no chão, com sua camisa, e sua calça de trabalho manchadas de óleo, no meio do pátio da missão onde ele tinha passado toda sua vida de trabalho salesiano e sacerdotal. Não se sabia como acudi-lo (devido ao seu grande tamanho). Os poucos homens que estavam presentes, tinham sido feridos. [...]

Sabendo que tinha feridos graves deixei o cadáver do Padre ali, à mercê de quem pudesse atendê-lo e fui verificar a situação dos que tinham sido feridos. Eles estavam sendo atendidos pelas Irmãs e pelos familiares. Fo-

ram atendidos do melhor modo possível. Simão, índio bororo de uns 39 anos, tinha sido esfaqueado e estava muito grave, mas ainda consciente. Encontrei-o no hospital da Aldeia sendo atendido pela Irmã enfermeira, rezava sem se lamentar de quem o tinha ferido e prevendo que estava perto a hora de “ir para a casa do Pai” recebeu com devoção os últimos sacramentos. O chefe Bororo Lourenço Rondon, baleado no peito, estava no dormitório do colégio das Irmãs, rodeado pelos seus velhos pais, sua jovem esposa e seus três filhinhos. Não vi desespero neles: todos, inclusive o ferido, inspiravam profunda calma e rezavam. Gabriel Santos, índio Bororo, motorista e mecânico principal da Colônia, tinha recebido uma facada; a mãe de Simão (Tereza Koge) tinha recebido uma bala que lhe atravessou o braço e todo o externo, (ficando encrustada perto do braço esquerdo). José Rodrigues, jovem de 19 anos, tinha sido atravessado por uma bala na perna direita (Camargo, 2017, p. 114-116).

Outras testemunhas Bóe-Bororo também relataram o que presenciaram. Akiri Kurireudo, na referida data, com 12 anos de idade, disse:

[...] quando nós voltamos tudo alegre pensando que ia ser comício, aí como nós era maiorzinha, acho que eu tinha uns doze anos nesse tempo, aí eu vi eles dentro do refeitório, ali era refeitório da missão dos salesianos; aí eu vi na porta *braedo* (homem não indígena) falando com Pe. Ochoa, aí mandou a chapéu assim no rosto de Pe. Ochoa, aí eu compreendi rapidinho, eu falei uh! É *braedo pegareu doge* [homens brancos maus] está mandando chapéu no rosto de Pe. Ochoa, nós maiorzinha nós viemos correndo; o finado Simão estava bem ali; tem *braedo pegareu* lá, eles tão mandando chapéu no rosto de Pe. Ochoa, na cabeça; aí também nesse meio tempo acho que Pe. Rodolfo chegou; aí nós troquemos

roupa e nós voltemos; aí eu não vi Pe. Ochoa mais, que nós estava um tumulto, tinha muita gente, muitas mulheres, criança e muito *braedoge*; aí eu não vi mais como foi que aconteceu não, depois que começou o tiroteio também nós corremos, mas não sei... mas sei que eu vi *braedoge* mandando chapéu no rosto de Pe. Ochoa; aí logo compreendi que não era um comício, já era uma coisa que não ia prestar, não estava bom (Akiri Kurireudo, 2024, p. 6).

E Kugocereu, hoje com 55 anos:

[...] assim, que ele, a demarcação, ele também foi uma das pessoas que o fazendeiro chegou, que eu vi, eu estava aqui na escola, as Irmãs, *marigudu* [antigamente] era as Irmãs que dava aulas, eles liberou nós, aí nós saímos e passamos aqui; cheguei lá o João Mineiro pegou camisa dele, arribou ele pra cima, bem ali, a diretoria era aqui [...], ali suspenderam ele, ali começou a bagunça (Kugocereu, 2024, p. 4).

A repercussão sobre os mortos e feridos no trágico fato foi grande, com destaques na imprensa nacional e internacional, pois o Pe. Rodolfo Lunkenbein era alemão. Provavelmente devido à pressão internacional, o governo militar brasileiro enviou grupos da Polícia Federal para a Aldeia Meruri.

Em 17/07/1976, o presidente da FUNAI, general Ismarth de Oliveira Araújo, voou até a Aldeia Meruri. Reuniu-se com missionários e missionárias salesianos, representantes do CIMI, da comunidade Bóe-Bororo e foram tomadas decisões<sup>17</sup> de suma importância para o

17 As principais decisões desta reunião foram:

"1. A ação da justiça deverá prosseguir decididamente até o final: o acompanhamento pessoal do Ministro da Justiça e a presença da Polícia Federal dão garantias a isso.

"2. A demarcação das terras deverá prosseguir também. Será preciso para isso dar a devida proteção aos agrimensores. Nas três frentes de demarcação, os três grupos de agrimensores serão acompanhados por 10 (dez) Bororo em cada frente, um representante da FUNAI

presente e o futuro da TI.

Infelizmente, Ochoa não participou das decisivas ações ocorridas em Meruri que culminaram na demarcação completa da TI, em dezembro do mesmo ano de 1976. No dia seguinte ao sacrifício dos mártires, o Vice-Inspetor, Pe. João Zerbini, por questões de segurança, determinou que o Ochoa se mudasse para a Comunidade Salesiana de Coxipó da Ponte, em Cuiabá. Lá ele permaneceu por três anos, trabalhando como coordenador do CIMI/MT e nas comunidades paroquiais. Nesse período também fez visitas pastorais às TI Bóe-Bororo de Tereza Cristina, Perigara e Tadarimana. Em 1979, retornou de mudança para Meruri.

Em nossa opinião, a força do martírio é de grandes proporções. E não somente em sentido cristão, mas ratificando o mesmo também na cultura Bóe-Bororo. A pretensão de eliminar e silenciar alguém que incomoda interesses e poderes despóticos se revela intensamente no sentido inverso de suas consequências. É algo que foge à conceituação sociológica e encontra lugar

---

em cada frente e ainda por um corpo armado da Polícia Federal com viatura para contatos contínuos com as três frentes e para qualquer ação de emergência. A presença dos Bororo não terá caráter policial. Eles ajudarão com seus serviços simples. A FUNAI pagará o serviço dos Bororo através da firma dos agrimensores, e o pagamento deles será semanal.

"3. FUNAI e INCRA colaborarão para uma solução urgente para o problema humano criado pelos desalojamentos do território demarcado: uma perspectiva viável é o reassentamento destas pessoas em lotes doados pelo INCRA em duas reservas indígenas que não o são mais, e que estariam à disposição do governo, para outra destinação.

"Os dias seguintes evidenciaram que essas três linhas de ação estavam sendo colocadas em prática. A Polícia Federal interveio com eficácia; a demarcação continuou com os resguardos previstos; a FUNAI entrou em contato com o INCRA para dar possibilidade de reassentamento para os prejudicados pela Reserva" (Bini, 1976, p. 18).

no âmbito do mistério, do sagrado, campo de estudo fecundo para as profundas hermenêuticas pelas quais passa a antropologia. A partir das mortes violentas de Rodolfo Lunkenbein e Simão Koge Ekudugodu, a vida do Ochoa se uniu profundamente às deles, mesmo que em níveis existenciais diferentes. As mudanças que já se tinham verificado com ele a partir do Concílio Vaticano II se acentuaram ainda mais, num compromisso e coragem que fez o missionário exceder a sua missão. O fato de não ter sido morto naquele trágico dia irá ressignificar a sua vida e fazê-lo um tenaz lutador da causa indígena, não só pelos Bóe-Bororo, mas junto a diversas outras entidades, por todos os povos indígenas da América Latina.

Os fatos acima relatados no dia 15/07/1976 e seguintes ocorridos na TI Meruri levaram a uma completa modificação nos papéis desempenhados pelos principais atores envolvidos. Primeiramente, vemos que o governo militar, autor do Estatuto do Índio, com sua mentalidade integracionista, foi cordato em proceder a demarcação da TI em tempo recorde, garantindo a continuidade dos anseios étnicos daquele povo por sobrevivência plena, o que se dá somente num território cujo valor não se encontra somente na questão fundiária e sim na sintonia sagrada com a natureza. Natureza e cultura são indissociáveis para os seres humanos. Em segundo lugar, analisando as ações dos fazendeiros, contrários à demarcação, que englobava suas fazendas adquiridas com documentos emitidos em sobreposição à TI tradicional, vimos que, por muitas vezes, tinham buscado confiantemente apoio junto às instituições militares. Esperavam uma solução ditatorial a favor dos seus objetivos. Mas foi justamente dessa instância maior do poder brasileiro da época que veio a decisão

totalmente favorável àqueles indígenas aliados por padres comunistas. Antes dos trágicos fatos, os fazendeiros encaminharam muitos documentos às entidades militares, principalmente à FUNAI, presidida por um general; também foram dois os requerimentos ao comandante do 58º Batalhão de Infantaria de Aragarças (Miguez, 1980, p. 73; 75), município goiano separado de Barra do Garças somente pelo Rio Araguaia. Além disso, enviaram dois telegramas diretamente ao presidente Ernesto Geisel (Miguez, 1980, p. 80; 91). Queremos destacar ainda que no ano anterior aos fatos, em 29/07/1975, o general presidente da FUNAI tinha concedido uma entrevista ao jornal *O Estado de São Paulo*. Para termos uma compreensão do contexto anti-indígena até no órgão que tinha por fim garantir os direitos indígenas, e mais ainda entre os que desejavam tomar os territórios tradicionais dessas etnias, conforme foi publicado de forma descarada:

O presidente da FUNAI, general Ismarth Araújo, culpou ontem o Conselho Indigenista Missionário - CIMI - e a Missão Salesiana de São Marcos pelo abandono em que vivem os índios bororos e xavantes [*sic*], declarando que os posseiros que ocupam a região em que vivem não podem ser chamados de invasores, "pois quando os bororos e xavantes foram levados para essas terras, os fazendeiros já haviam se fixado na região". As afirmativas do general foram feitas em Manaus, durante viagem de inspeção às frentes de atração dos índios Waimiris-atroaris (Miguez, 1980, p. 83).

Como vemos, nesta entrevista o general Ismarth demonstrou postura contrária aos objetivos dos Bóe-Bororo e missionários. Provavelmente, a mudança de lado nos fatos de Meruri por parte do governo militar

aconteceu devido às constantes pressões que vinham recebendo de meios de comunicação nacionais e internacionais sobre o genocídio de povos indígenas. A promulgação do Estatuto do Índio de 1973 já tinha sido efetivada em resposta a essas acusações: “Documentos históricos guardados no Arquivo do Senado, em Brasília, mostram que a ditadura militar se empenhou na criação do estatuto porque o Brasil vinha sendo acusado no exterior de genocídio dos povos originários”<sup>18</sup>.

Assim, após os trágicos fatos, todos os fazendeiros e posseiros se retiraram da TI, porém ainda se recusando a reconhecer os direitos dos Bóe-Bororo estabelecidos pela Assembleia Legislativa e pelo presidente/governador do Estado de Mato Grosso, Dom Francisco de Aquino Corrêa, através da Resolução nº 761/1918. Em seu livro, com o subtítulo “a verdade dos fatos”, Miguez mencionou esses direitos em apenas duas páginas, somente para contestá-los em base ao longo tempo decorrido e à diminuição da população indígena (que, ao contrário, estava aumentando) (Miguez, 1980, p. 157-158).

Os outros atores envolvidos nos fatos, principalmente os Bóe-Bororo, fortaleceram ainda mais a aliança estratégica que já vinham mantendo com os missionários salesianos e esta permanece sólida até hoje. As mortes do padre e do indígena se mostram cada vez mais inscritas na categoria de um mito reorganizador, como muito bem nos ensina o próprio Ochoa:

[...] mito não no sentido negativo de fábula ou conto irreal, mas no seu sentido positivo de história explicativa e portadora de sentido. O Bororo tem para isto uma palavra muito elo-

---

18 Trata-se de uma reportagem do Westin (2023) na Agência Senado.

quente: BAKARU. BAKARU indica história religiosa, indica também código de comportamento, norma educativa, história explicativa de coisas e fenômenos; pode indicar também mistério (Camargo, 1990, p. 7).

Junto ao *Bakaru* do primeiro contato<sup>19</sup> entre missionários e Bóe-Bororo, as duas mortes passaram ao nível epistemológico do mistério. A morte do Pe. Rodolfo pode ser entendida como um *Mori* (retribuição, equilíbrio), dinâmica social e sagrada presente na vivência dessa cultura: se em tempos anteriores os missionários interferiram na tradição cultural, agora a morte de um deles em defesa do território sagrado equilibrou a relação de convivência. O corpo do missionário corresponde ao *Adugo* (onça) que deve ser abatido toda vez que um Bóe-Bororo morre (Oliveira, 2016, p. 211-212).

Por sua vez, a vida do missionário Ochoa foi toda oferecida tanto no processo de demarcação quanto no restante de seus dias, no contínuo esforço para o fortalecimento da cultura indígena, com a qual ele tanto se identificou. É notável o seu entusiasmo perante o diálogo inter-religioso que já vinha acontecendo entre as duas religiões logo após as mudanças eclesiais trazidas pelo Concílio Vaticano II:

Domingo de Ramos: Pela primeira vez os Bororos têm o ensejo de participar enfeitados com palmas, pinturas e cantos rituais na Procissão e na Missa. A função começou no Baito da Aldeia, com uma dança dos Bororos no lugar da antífona inicial, a leitura do Evangelho em Bororo e, na procissão, todos os Bororos enfeitados com palmas e um grupo de canto-

---

19 Conforme memória muito viva entre os Bóe-Bororo da Aldeia Meruri, teria havido um fato miraculoso em agosto de 1902, no primeiro contato dos missionários salesianos com o grupo chefiado pelo Cacique Uke Waguu. O milagre, intermediado pela Virgem Maria num sonho, teria impedido o massacre dos missionários.

res pintados e enfeitados de Pariko, cantando com muita seriedade e arte. Os Bororos enfeitados de Pariko fizeram uma coroa ao redor do altar na Missa e, no fim, entoaram um canto de alegria (Camargo, 2017, p. 79).

Queremos ressaltar mais uma vez que o martírio do seu irmão alemão de congregação religiosa e do seu irmão indígena marcaram profundamente a sua vida, dando-lhe novas configurações paradigmáticas no campo da teologia, da eclesiologia e da sua visão sociológica e política para com o trabalho missionário. De fato, as mortes ocorridas na Aldeia Meruri foram um ponto problemático para a instituição católica salesiana. Da costumeira concordância com o rumo do avanço dos não indígenas sobre as terras Bóe-Bororo, agora surgia um fato totalmente novo: dois missionários salesianos tinham se engajado decididamente na defesa do território indígena e as consequências vieram de uma forma trágica. Os superiores religiosos da província salesiana se viram na situação imperativa de proceder uma tomada de decisão: ou condenar o Pe. Rodolfo e o Ochoa pelo seu envolvimento com aquela questão mais que fundiária ou condenar os poderes que incitaram os seus agressores. A história não pode ser dirigida pelos seres humanos e suas instituições; ela prega peças no destino que já parece traçado e traz a evidência do movimento, das mudanças. O missionário Rodolfo e o indígena Simão trouxeram a *desordem*<sup>20</sup> na Missão. O sobrevivente Ochoa percebeu que o trabalho missionário não poderia se resumir somente aos aspectos litúrgicos da religião católica. Era preci-

---

20 Entendemos esta expressão no seguinte sentido: "A desordem é geralmente vista sob os aspectos do mal – e como este a desordem 'se espalha' – ou do inesperado, do incomum temido. Assim é que aparece transtornando a ordem das coisas, dos seres, das ideias" (Balandier, 1997, p. 194).

so fazer uso do seu componente profético, inseparável do autêntico cristianismo. E assim o movimento se fez: o missionário percebeu que seu papel evangelizador era inseparável de um compromisso concreto com os direitos originários daquele povo. Ele entendeu essa mensagem não só através de categorias sociológicas, mas numa revisão e reconstrução do seu sacerdócio. Essa sua nova postura continua inspirando as novas gerações missionárias dos tempos atuais.

No trecho abaixo, vemos a importância que Ochoa dava para os anciãos indígenas, mas principalmente como percebia que a fé por ele vivida tornava possível ser cristão e Bóe sem as dicotomias anteriores, quando pensava o mundo ideologizado pelas ideias anticomunistas e ele percebe na vida do personagem falecido por ele homenageado:

09/09/81 - A uma hora da madrugada faleceu em Meruri Eugênio Rondon Aije Kuguri (do clã dos Aroroe), nascido nos Tachos a 07/05/1916. Batizado na Igreja Católica e casado na mesma com Cecília Joware Etaga (do clã dos Badojebage), aos 16 anos de idade com quem conviveu até a morte durante 49 anos. Deixou 4 filhos vivos e 10 netos. Foi por vários anos chefe da aldeia de Meruri. Representou seu povo na 1ª Assembleia de chefes indígenas em Diamantino-MT, em 1974 e em várias outras, sendo um dos chefes indígenas mais esclarecidos. Dominava perfeitamente as duas línguas Português e Bororo. Nunca o vi bêbado. Foi membro do CIMI (Conselho indigenista Missionário). Lutou sempre pela independência e demais direitos de seu povo apesar da incompreensão de alguns de seus patrícios. Foi sempre fiel à sua fé e aos seus compromissos de Cristão e de Bororo, e compreendeu a dimensão política desta fé, que não lhe impediu, mas o animou a ser um

dos mais tenazes lutadores pela redefinição e demarcação da Reserva de Meruri, sempre baseado na legalidade e nunca na violência, sendo por isso um dos ameaçados de morte junto com seu filho Lourenço Rondon e o Pe. Rodolfo Lunkenbein, Diretor desta Missão, sacrificado em Meruri, junto com Simão Bororo, em 15 de julho de 1976 (Camargo, 2017, p. 125).

## FREDERICO KOGERI – AUTOBIOGRAFIA E NARRATIVAS (INDÍGENAS)

Dentre os muitos trabalhos escritos por Ochoa, destacamos duas obras resultantes do entendimento e colaboração recíproca com o ancião Frederico Kogeri, cujos dados biográficos foram apresentados acima. Em 1990, Ochoa publicou o livro *História mítica* (Vol. 1), no qual registrou em língua Bóe os principais *Bakaru* dessa cultura. Em 2001, publicou a já mencionada *Meruri na visão de um ancião Bororo: memórias de Frederico Coqueiro*. O texto refere-se à história de vida ou autobiografia desse ancião, contada, gravada e traduzida para a língua portuguesa. Traz tanto a versão original em língua Bóe quanto a versão em língua portuguesa. Em 2010, publicou *História mítica* (Vol. 2), traduzindo os *Bakaru* narrados por Frederico Kogeri no volume 1 da *História Mítica*. A nossa análise abordará este segundo volume devido à acessibilidade da língua portuguesa.

Com este precioso trabalho etnográfico empreendido por Ochoa, queremos refletir sobre o papel das autobiografias e das narrações indígenas a partir de autores-chave nessas temáticas.

## AUTOBIOGRAFIA INDÍGENA

Aqui poderíamos focar com bons frutos a perspectiva das histórias de vida, a narrativa histórica e tantas outras, mas vamos pegar o viés do aspecto pessoal e coletivo que acontecem em diálogo fecundo na forma como os Bóe-Bororo abordam Ochoa como um de seus pares, um grande aliado associado aos seus quadros de sábios xamãs. Certo é que os antropólogos estão em observação, mas também os indígenas estão em observação sobre os que os buscam, como no caso os missionários e antropólogos. Em nossas relações com os povos indígenas, percebemos uma constante nos seus discursos perante alguma assembleia: antes de abordar determinadas temáticas, eles não deixam de contar brevemente (ou longamente!), sobre as suas vidas; quem são eles, suas funções em suas etnias, o seu modo pessoal e particular de agir, as dificuldades que estão enfrentando; só depois destes dados pessoais é que abordam o tema em discussão ou às vezes acontece de não o abordarem. Como também percebemos que alguns entrelaçam dados pessoais com as opiniões sobre os assuntos tratados, cabendo ao público que ouve colher o essencial.

Nas atuais produções acadêmicas de indígenas de algumas etnias, também constatamos a inserção inicial de elementos autobiográficos. Assim acontece nas dissertações de mestrado de Félix Rondon Adugoenau<sup>21</sup> (Bóe-Bororo) e de Aquilino Tseré'ubu'õ Tsi'ruí'a<sup>22</sup> (A'uwê-Xavante), como também na tese de doutorado de Justino Sarmento Rezende<sup>23</sup> (Tuyuka). Soa como 21 *Saberes e fazeres autóctones do Povo Bororo*: contribuições para a Educação Escolar Intercultural Indígena. Cuiabá: UFMT, 2015.  
 22 *A sociedade xavante e a educação*: um olhar sobre a escola a partir da Pedagogia Xavante. Campo Grande: UCDB, 2012.  
 23 *A festa das frutas*: uma abordagem antropológica das cerimônias

preferencial para estes autores indígenas a abordagem de temáticas específicas ou de tradução sobre os próprios povos originários a partir de uma compreensão individual, por eles vivenciada pessoalmente porque nesses campos sentem-se com mais autoridade no lugar de fala.

Sáez (2006) redigiu um artigo no qual problematizou as autobiografias indígenas, sem dar muitas respostas, mas apontando os indícios e a relevância delas. Afirmou que as autobiografias indígenas no Brasil constituem um campo pouco explorado em comparação com as etnografias norte-americanas que foram sucesso entre os leitores não indígenas da primeira metade do século XX. Para nós, importa no momento refletir, junto com Sáez, embora sem lhe dar toda concordância, sobre os indícios autobiográficos presentes nas obras acima mencionadas, organizadas por Ochoa.

Considerando o contexto norte-americano, Sáez identifica as chamadas autobiografias cumulativas, geralmente de indígenas convertidos por missionários, que “se esforçam em demonstrar os frutos da evangelização e da educação cristã, ou da civilização sem mais nem menos” (Sáez, 2006, p. 180). Poderíamos também denominá-las autobiografias com autoria compartilhada. Nos relatos, embora feitos em primeira pessoa, aparece claramente a interferência do editor-entrevistador. Ochoa pode ser considerado um desses editores-entrevistadores? Para nós, não restam dúvidas de que a sua pessoa enquanto missionário está bem presente nas narrativas de Kogeri. Não pudemos identificar a metodologia completa utilizada para obter a narrativa deste ancião, mas na publicação *Meruri na visão de um* rituais entre os *Ĥtãpinopona* (Tuyuka) do alto rio Negro. Manaus: UFAM, 2021.

*ancião Bororo: memórias de Frederico Coqueiro* há três editores que dão claramente a chave de leitura para a compreensão do longo texto: o Pe. Dr. Afonso de Castro, autor de vários livros religiosos e historiográficos, faz um comentário inicial bastante elogioso ao conjunto da obra, destacando o modo Bóe-Bororo de realizar a narrativa, na qual aparece a contribuição individual de Kogeri (Camargo, 2001, p. 7-12); a Dr.<sup>a</sup> Renate Brigitte Viertler, professora emérita da USP, faz uma apresentação também elogiosa, destacando a sabedoria indígena de Kogeri, a manifestação dos sentimentos pessoais deste na narração de alguns episódios e a contribuição singular da obra para futuras “pesquisas etnológicas” (Camargo, 2001, p. 17-18); por fim, o próprio Ochoa faz uma longa apresentação da obra, informando quem é o Povo Bóe-Bororo, a localização dos seus territórios no Estado de Mato Grosso e contando, de forma resumida, as principais etapas da vida de Kogeri.

Em nossa opinião, os três comentários introdutórios são oportunos como conteúdo, mas direcionam em demorado o leitor a determinadas compreensões da autobiografia do ancião indígena. Além disso, Ochoa coloca no livro, imagens de vários missionários e missionárias salesianos, alguns (as) deles (as) com informações biográficas elogiosas pelo trabalho realizado, de modo que, junto à História de Vida de Kogeri, há um destaque proposital para a ação missionária salesiana em Mato Grosso. Ou seja, na sua obra aparecem várias mensagens, de emissores distintos, em acréscimos ao emissor principal que é Kogeri. Na Introdução, Ochoa diz que “o objetivo principal que provocou este relato foi o de enriquecer o material referente à língua Bororo, como subsídio para a escola de Meruri” (Camargo, 2001, p. 19). E mais adiante: “achamos que este

texto poderia ser interessante também para as pessoas que desconhecem a língua Bororo, pelo que decidimos transcrevê-lo para o português” (Camargo 2001, p. 19). Os destinatários são explicitamente nomeados e isso mostra sua preocupação em registrar e honestamente endereçar a etnografia autobiográfica; em não perder uma contribuição original, dando a conhecer as diferenças tão próprias da espécie humana; e, também, de modo bem visível, a intenção de sua mentalidade missionária e institucional: mostrar o resultado do trabalho de promoção humana e religiosa no longo convívio entre salesianos, Bóe-Bororo e A’uwẽ-Xavante.

A preocupação do Ochoa em defender a instituição católica missionária também apareceu na republicação da obra do Pe. Antonio Colbacchini, *Uke Waguu: a Cruz nas Selvas*, em 2015, na qual ele realizou uma adaptação. Nesta obra, cuja edição original em português foi publicada em 1938, Ochoa diz claramente na apresentação que suprimiria alguns trechos, conforme suas próprias palavras:

Com a preocupação de que o leitor tenha uma compreensão atualizada do Povo Bororo, mesmo lendo uma obra escrita numa outra época histórica, suprimimos a introdução e algumas passagens do capítulo 13 (*O Bari*) que apresentam uma visão limitada, incompleta ou mesmo preconceituosa do *Bari*, personagem central na religião e na vida Bororo. Tratam-se, porém, além da introdução, de breves linhas cuja supressão em nada prejudica a integridade da narrativa (Camargo *apud* Colbacchini, 2015, p. 7).

Como não tivemos acesso ao material originalmente gravado, não sabemos os critérios para a organização editorial das “memórias de Kogeri”. Também não

sabemos se partes foram suprimidas ou não.

Contudo, apesar destas observações críticas, queremos destacar outros conteúdos que compõem a autobiografia de Kogeri e estes mostram a contribuição pessoal principal do Ochoa na composição final da obra: as numerosas notas de rodapé. Com elas, além de esclarecer vários trechos da narração indígena, Ochoa apresenta dados históricos, geográficos e culturais de extrema importância sobre os territórios Bóe-Bororo em Mato Grosso. São informações que tomam a proporção de denúncias contra os poderes estatais e privados que promoveram o esbulho dos territórios e outras violências praticadas. As notas de rodapé apresentam o engajamento sociopolítico do Ochoa pela promoção da vida integral dos Bóe-Bororo, como descrito acima na sua biografia; soam como um *Marenaruie* (canto de lamentação executado durante o funeral Bóe-Bororo). A perda ou diminuição arbitrária da terra sagrada corresponde à perda de um parente falecido. As notas ocupam espaço de tanta importância que decidimos demonstrá-las, conforme o quadro organizativo abaixo:

Página	Nota	Conteúdo resumido
316	4	TI Tereza Cristina, demarcada por Rondon no fim do século XIX, com 64.000 hectares, hoje <u>reduzida à metade.</u>
317	7	Aldeia <i>Kejari</i> (gruta dos morcegos), entre a TI Tereza Cristina e Rondonópolis, foi visitada por Lévi-Strauss em 1936. Foi extinta.

321	10	Aldeia <i>Arareiaio Paru</i> (barra do rio dos peixes Piraputanga). Foi extinta e hoje no seu lugar está a cidade de <u>Rondonópolis</u> .
321	11	TI <i>Jarudori</i> (morro dos bagres), diminuída de 100.000 hectares (demarcação feita por Rondon) para 4.706 na década de 1940. Hoje se encontra invadida por não indígenas, mas com um grupo de Bóe-Bororo buscando a <u>retomada e a desintrusão</u> .
322	12	Aldeia <i>Poxoréu</i> (água escura) hoje extinta, tendo no seu lugar uma cidade com o <u>mesmo nome</u> .
343	20	Aldeia <i>Okwaboareuge Eiari</i> (gruta dos peixes cascudos), hoje extinta. Foi fundada por Tiago Marques Aipobureu como resistência cultural dentro da TI <i>Meruri</i> (morro da arraia).
386	51	<i>Ciocio Iguru</i> (merindival), morros que ficaram fora da demarcação da TI <i>Meruri</i> . Região para onde os Bóe-Bororo iam na estação da seca para realizar os <i>Magurodoge</i> (caça, pesca e coleta).
405	62	A roça de Kogeri é invadida pelo gado de um não indígena. Fatos semelhantes ocorreram com muitos outros Bóe-Bororo.
421	73	As relações são rompidas entre Bóe-Bororo e vizinhos da TI <i>Meruri</i> .
422	74	Aldeia do atual município de Guiratinga, não mais existente.

427	80	Morro <i>Cibaiari</i> (gruta das araras vermelhas), para onde os Bóe-Bororo levavam os cestos funerários contendo os ossos dos falecidos e os colocavam em grutas. Também perderam estas terras.
493	99	Sobre as aldeias <i>Kejari</i> e <i>Jarudori</i> , que foram extintas como consequência da oferta da bebida alcoólica por parte dos não indígenas.
498	101	Sobre o trabalho realizado pelo Pe. Bruno Mariano para que os Bóe-Bororo não perdessem parte de suas terras.
498	102	Sobre a grande extensão do território Bóe-Bororo em tempos passados.
529	117	Mais uma vez sobre os vastos territórios de perambulação tradicional dos Bóe-Bororo.
543	124	Sobre a aldeia Bóe-Bororo que havia na Cachoeira da Fumaça, às margens do Rio das Mortes, hoje pertencente à TI Xavante São Marcos.
556	134	Mais uma vez sobre a aldeia <i>Pobojari</i> (olho-d'água ou nascente de um córrego), perdida para os não indígenas.
567	137	Ainda sobre a terra perdida da aldeia <i>Pobojari</i> e região.
570	144	Sobre a ação dos fazendeiros de levar Kogeri e um grupo de Bóe-Bororo de Meruri para Jarudori, onde foram abandonados.
572	145	Ainda sobre a perda da TI <i>Jarudori</i> para os não indígenas.

573	147	Sobre a chacina de <i>Meruri</i> , nas lutas pela demarcação dessa TI.
-----	-----	--

De modo cuidadoso e com pesar, Ochoa fez estas denúncias e o conselho editorial da publicação da autobiografia de Kogeri não se opôs. Infelizmente, em nossos dias, as congregações missionárias demonstram desconforto em tratar sobre as demarcações dos territórios indígenas.

Mais adiante, em seu artigo, Sáez diz que tanto as etnografias sobre indígenas brasileiros quanto as suas próprias produções, acadêmicas ou não, expressariam mais os aspectos coletivos de cada povo, com as conhecidas subdivisões nas dimensões de suas sociedades. Ele chega a afirmar: “ao que parece, nunca um indígena brasileiro decidiu-se ou foi solicitado a relatar sua vida, e não o mito ou a história do seu povo” (Sáez, 2006, p. 181). O seu artigo, de 2006, ignora a contribuição que Ochoa já tinha dado em 1990, com a primeira publicação da *História mítica* e com as “memórias de Frederico Coqueiro”, em 2001 (com registro gravado em 1986). Sáez cita dois personagens indígenas residentes nas missões salesianas de Mato Grosso: o Bóe-Bororo já falecido Tiago Marques Aipobureu (principal informante da *Enciclopédia Bororo*) e o A’uwê-Xavante Divino Tserewahu (*videomaker*) como exemplos de indígenas que deixaram pequenas marcas autobiográficas nos registros que fizeram, respectivamente, a pedido de antropólogos e cineastas. Apesar disso, não conheceu Kogeri e sua importante contribuição.

Para Sáez, as autobiografias consistem em um gênero literário próprio do pensamento ocidental, no qual podemos citar as narrativas pessoais de Santo Agosti-

nho, Rousseau e até mesmo de Proust (Sáez, 2006, p. 182). No catolicismo indigenista ele vê somente a ênfase ao coletivo: “o sujeito por excelência da tradição católica é corporativo, o corpo místico da Igreja; seu sacramento supremo recebe o nome de comunhão, e a salvação é uma empresa coletiva” (Sáez, 2006, p. 182). Mesmo tendo um dos seus sacramentos revestido de individualidade, esta se dá sob as condições do segredo: a Confissão (Sáez, 2006, p. 182). Ochoa, seguindo a linha católica, faz brotar da autobiografia de Kogeri, com inigualável confiança nas suas narrações, tanto elementos individuais quanto coletivos do seu povo.

Kogeri demonstra sentimentos pessoais.

Sentimentos de medo:

Eu tomei banho nesse rio claro. O branco fez comida para nós. Nós comemos. Mas foi com medo que eu comi. Eu estava lá com medo dos Xavante (Camargo, 2001, p. 324).

Sentimentos de raiva:

Ele pôs carne de vaca no feijão e fez mingau com ele. Eu misturei com arroz e comi. Eu queria que você visse como eu agia de raiva! Eu dava bocadas apressadas nessa comida. Não sabia o que estava fazendo, nem o que iria fazer, por causa da raiva (Camargo, 2001, p. 326).

Sentimentos de alegria:

Eu disse: Hum! É isso mesmo. Aí eu fiquei alegre. Aí eu fui alegre procurar de novo aqueles bois. Ah! Por fim estava calmo, estava alegre (Camargo, 2001, p. 327);

Sentimentos de saudades:

Eu disse: Oh! Eis que eu encontrei Meruri

(estava falando com os meus colegas lá de Córrego Grande). Eu observei... Sim! Aí eu fiquei de novo com saudades (Camargo, 2001, p. 329).

Sentimento religioso de respeito pelo sagrado que pode ser dito o Deus cristão:

O fato de eu acreditar em Deus me fez ter respeito. Por isso eu não gosto que alguém fale brincadeira inconveniente perto de mim, porque eu acredito muito em Deus (Camargo, 2001, p. 332).

Sobre o *Poguro* (vergonha):

Eu estava sem calça, mas não estava com vergonha: eu estava acostumado. Elas olhavam para mim, mas eu não sentia vergonha, pois elas eram para mim como minha mãe. Mas eu tinha o estojo, por isso eu não sentia vergonha (Camargo, 2001, p. 344).

Lamentando as mudanças na tradição cultural:

Agora os Bororo não são mais assim. Agora ninguém tem dó do outro, ninguém se compadece do outro, ninguém fala mais calmo com os outros. Não sabem falar com jeito. Agora ninguém conhece mais a vergonha. Antigamente não era assim (Camargo, 2001, p. 400).

Sentimentos de sinceridade no que tange ao fato de se entregar à bebida alcoólica:

Bebemos, bebemos, bebemos, não foi pouco. Acabamos a primeira (garrafa), acabamos uma outra, e depois ainda uma outra: três garrafas. Eram como as sete da manhã (Camargo, 2001, p. 476).

E também desempenha ou relata ações comunitárias. Numa visita à Aldeia *Okwaboareuge* (gruta dos peixes cascudos), de Tiago Marques Akirio Bororo Ke-

jewu:

Eles disseram: Você vai cantar o Canto Grande? Eu disse: Eu vou fazer mais ou menos. Não muito certo. Aí eu cantei, cantei bastante, o Canto Grande. Depois executei o Canto dos Órfãos. Depois fiquei de pé para executar o Canto das Araras. Estando de pé executei o Canto dos Pássaros. Cantei de pé o canto do Barulho da Dança (Camargo, 2001, p. 341).

Num ritual *Itaga* (funeral), na mesma aldeia:

Aí amanheceu e os cunhados do finado foram à sepultura tirar os ossos. Eles os tiraram, mas não de qualquer jeito. O Chefe Bakorokudu estava aí sentado observando eles tirarem a terra do finado, e disse (cantando). Ele canta: O... Bako... roro... kaire, kaire (3x). Iroia wa wo! (3x). Wa wo o, wa wo... Assim ele disse, sentado, observando o que os cunhados do finado estavam fazendo com ele. Depois eles tiraram os ossos, e ele disse: je je je je je... je je je je je... enquanto eles os tiravam e os limpavam, para trabalharem com muito cuidado, para mexerem com muito cuidado com ele. Quando acabaram, eles colocaram (os ossos) no cesto (o cesto branco). Os Bororo chamam 'lugar do finado' esse cesto branco (Camargo, 2001, p. 356).

No ritual do *Adugo Biri* (couro da onça):

O finado Floriano (pai do Simão) matou uma onça parda em sufrágio de seu filho. Aí ele ofereceu para mim. Ele disse: – Kae gae gae, kae gae gae! Eis aqui, eis aqui; aqui está o seu couro de onça parda, sufrágio de seu afilhado Cibae Etada. Eu disse: – Ho... 'o...! Ho... 'o...! Cibae Etada, sai para cá. Eis que teus pais mandaram sobre você o cheiro de sua comida raposa, de sua comida lobo, sua comida (outra) raposa, sua comida macauã, eles mandaram o cheiro sobre seus pés, sobre suas mãos, sobre sua boca. Você agora mande para cá de

novo, afaste de nós a doença. Oh!... Depois o pai (finado Floriano) chegou e agradeceu. Pegou (o couro) e o levou lá para a casa. Eu fui buscar o meu chocalho, para cantar. Depois fui lá. Eles estenderam a esteira. Sentei-me e comecei a mexer o chocalho: goi goi goi. Can-tei: — Ecerae ai akarudu (o canto sobre os bi-chos) (Camargo, 2001, p. 372).

Nos trechos selecionados acima da autobiografia de Kogeri, percebemos que a narrativa de sua vida é composta igualmente por realizações pessoais e coletivas. Uma está incluída na outra sem obstáculos, mas numa relação harmoniosa de complementaridade.

A introdução do personagem *Pemo* (Filho de Deus) nas pessoas divinas do catolicismo (na obra *História Mítica*, 2) reforça singularmente a ideia de um Deus-família, tão presente nas pregações missionárias. Contudo, convém notar que o catolicismo não se resume somente ao coletivismo: as comunidades cristãs têm sua origem e movimento em pessoas seguidoras de uma proposta sagrada. Na longa história católica, as autobiografias dos santos e santas mostram intensas experiências sagradas que evidenciam vivências pessoais. O próprio Sáez cita o exemplo das *Confissões*, de Santo Agostinho, em cuja obra se realiza a dinâmica do particular para o universal, da experiência do eu para a experiência da comunhão de pessoas. E observamos que em cada povo indígena o que primeiramente ressalta é a sua vivência comunitária, muito bem estabelecida em códigos sociais advindos de mitos fundantes com origem sagrada; e essa vivência coletiva não pode ser entendida somente por uma simples catalogação que os considera assim *a priori*, mas porque se trata da harmonia que encontraram na equilibrada interação entre natureza e cultura.

Sáez diz que na literatura indígena brasileira, o *eu indígena* ainda é uma incógnita. Uma das hipóteses de sua verdade escondida “poderia ser o do desencantamento de um mundo primitivo”? (Sáez, 2006, p. 183). Podemos imaginar realmente o quão desestruturante seria para a Antropologia brasileira os estudos e as respostas para esta indagação. O fascínio que as modernas tecnologias exercem sobre os jovens indígenas (e também adultos) mostram o imperativo em torno de uma pesquisa honesta e aberta às convulsivas mudanças. Lembramos a publicação, em 2010, das conclusões dos encontros promovidos pelo Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (PRP-SP), entre psicólogos e povos indígenas. O debate foi proveitoso como abertura à tentativa de entender a psicologia indígena. Contudo, os artigos publicados propuseram somente sugestões de políticas públicas no atendimento geral à saúde indígena e quase nada falaram sobre as contribuições individuais que poderiam ser dadas pelos *selves* dos componentes destas sociedades originárias. Uma exceção foi o artigo de Berni (2010), que tratou com profundidade o modo original dos povos indígenas conhecerem o real, numa apresentação dos níveis epistemológicos por eles usados; porém, ainda foi numa abordagem coletiva.

Como vimos acima, Kogeri expressa em alguns trechos de sua autobiografia a tristeza ao perceber que comportamentos tradicionais de solidariedade vão sendo substituídos pelo individualismo narcisista. Sem pretensões abrangentes, podemos inferir que o *self* de Kogeri que brota de sua autobiografia (mesmo considerando as relações entre autor, tradutores e editores) é o de uma personalidade sincera, que não deixa de exprimir seus sentimentos pessoais; emotiva,

que se guia por sentimentos construtores de bons relacionamentos e disposições; pacífica, que é aceita por todos, tanto pelos Bóe-Bororo de outra terra diferente da sua quanto pelos próprios *Kaiamo* (inimigos) Xavante; sujeita ao engano, não somente nos momentos em que exagerou no consumo de bebida alcoólica, como também quando foi convencido por outra família Bóe-Bororo a se mudar, às escondidas, por medo dos não indígenas, em 1976, da Aldeia Meruri para a Aldeia Jarudori; autoconfiante, demonstrando autoestima em se colocar a si mesmo sempre positivamente nos fatos narrados; pioneira, que soube sair de sua terra de origem, enfrentando as durezas de uma longa viagem; sintonizada com sua tradição religiosa, porém aberta a novas expressões.

A construção efetivada por cumplicidade entre protagonistas, interrogadores e editores não invalida o seu resultado. Justamente porque no processo criado entre os três é possível identificar aspectos autobiográficos (Sáez, 2006, p. 184). “Em todo esse processo, em que as perguntas dos pesquisadores, as prédicas e censuras dos missionários, e os modelos literários da literatura ocidental se somam para fazer surgir um eu narrativo formatado segundo os padrões euro americanos, não faltam indícios de outros modos de conceber o sujeito” (Sáez, 2006, p. 184). Sáez esclarece que os sinais dos sujeitos indígenas estão, não no que que dizem, mas nas resistências que fazem ao modelo biográfico que lhes é proposto. Os editores são resistentes em incluir a falta de cronologia linear, os relatos da infância indígena (ou também os anteriores ao nascimento do narrador), as contradições nos relatos, enfim, tudo aquilo que pode ser chamado de “inconstância da alma indígena” (Sáez, 2006, p. 185). Sobretudo em *Memórias*

de *Frederico Coqueiro*, Ochoa mantém as repetições dos vários nomes atribuídos a Kogeri e os diálogos confirmativos, próprios dos Bóe-Bororo quando falam em sua língua original; como também as onomatopeias referentes aos sons emitidos por instrumentos, animais e pessoas indígenas. Não sabemos nada sobre trechos suprimidos das gravações originais, mas são evidentes os arranjos temáticos e a cronologia dos fatos.

Sáez diz que “a autobiografia se encontra dentro dos mais diversos discursos” indígenas: “na fala política dos líderes, tradicionais ou pós-modernos; na abertura dos cantos xamânicos, nos cantos executados para dar fim ao luto [...]. Embora o discurso seja regido por um ‘eu’, o enunciador pode estar emprestando sua voz a uma longa série de outros” (Sáez, 2006, p. 186-187). Porém, mesmo nessa enunciação de outros sujeitos, o indígena dá o seu arranjo pessoal. A identificação desse *eu* não remete necessariamente para um *nós*, para o coletivo; pelo contrário, o nega. Na verdade, “o *eu* forma-se pela confluência de vozes de mortos, inimigos, animais, espíritos, objetos; todos eles alheios a seu convívio habitual” (Sáez, 2006, p. 188).

Em nossa opinião, nas narrações de Kogeri aparecem os dois sujeitos: o *eu* e o *nós*. Nos momentos xamânicos ritualísticos ele traz as vozes de muitos *eus* míticos e, ao mesmo tempo, os reúne no universo do *nós* Bóe-Bororo, formado por *Aroedoge* (almas) e *Bope* (espírito), os quais se fazem presentes numa intersecção temporal, formando “zonas cinzentas” entre o natural e o sobrenatural (David, 1994, p. 95-96), sempre executados através de sua singular pessoa. Por isso, discordamos de Sáez quanto à negação do *nós coletivo*, mesmo nos momentos xamânicos, pois percebemos

Kogeri, com sua narrativa, indiretamente, corroborar a sociedade do seu povo, mesmo que esta construção possa ser influenciada pela necessidade de classificação por vezes tão cara aos antropólogos e missionários.

A propósito das manifestações do *eu pessoal* e do *nós coletivo*, trazemos as relações verificadas recentemente entre Kopenawa e Albert (2015, p. 539):<sup>24</sup>

Nesse caso, o “eu” narrador é indissociável de um “nós” da tradição e da memória do grupo ao qual ele quer dar voz. Portanto, o que ouvimos é um ‘eu’ coletivo tornado autoetnógrafo, movido pelo desejo ao mesmo tempo intelectual, estético e político de revelar o saber cosmológico e a história trágica dos seus aos brancos dispostos a escutá-lo.

Diferentemente de Kopenawa, que formalizou um pedido para que Albert escrevesse as suas “palavras” e as desse a conhecer ao mundo, no caso de Kogeri foi o missionário quem lhe pediu que contasse a sua história, procedimento que também se realizou na confluência do *eu* e do *nós*. A compreensão do povo Bóe-Bororo como coletividade foi a chave para a atuação do Ochoa como militante do CIMI pela causa indígena. Essa entidade católica trabalha buscando mobilizar os povos indígenas em organizações étnicas ou pluriétnicas na busca pelos seus direitos, principalmente o da demarcação dos territórios.

Em nossa opinião, Ochoa deu possibilidade de voz

---

24 Em tempos recentes, o antropólogo marroquino-francês Bruce Albert criou fortes laços de amizade e trabalho em conjunto com o indígena Davi Kopenawa, resultando numa consistente obra autobiográfica e antropológica, na qual se destacam etnografia, xamanismo e a defesa de direitos do Povo Yanomami e da floresta amazônica. Com o livro *A queda do céu*, Bruce Albert e Davi Kopenawa superaram barreiras culturais e apontaram caminhos alternativos para a antropologia brasileira.

aos anciãos Bóe-Bororo a partir da sua aproximação respeitosa e profunda daquilo que chamamos *cultura* desse povo com suas várias nuances, especialmente a religiosa. Nas diversas intensidades de convívio teve a intuição de registrar suas histórias de vida e as histórias nas quais os anciãos davam sua interpretação pessoal para a própria sociedade, deixando um legado para as contínuas reconstruções das gerações futuras.

## NARRATIVAS

**N**a seção anterior (autobiografias), percebemos que os atores sociais possuem narrativas diferentes sobre todas as coisas, também ao observar personalidades que marcam suas vidas. Seria empobrecedor para a análise da vida do missionário Ochoa não considerar o relevante papel que a sua obra etnográfica desempenhou sob a perspectiva da narrativa. Por isto, queremos dialogar com o filósofo francês Paul Ricoeur<sup>25</sup> (1913-2005), um dos mais profundos autores desse gênero literário.

A escolha feita não se deve ao acaso, pois Ricoeur escreve sobre narrativa “em torno da psicanálise”. Isso se torna mais interessante porque nos permite dar continuidade às abordagens de cunho pessoal sobre os anciãos indígenas já mencionadas acima, que é o campo privilegiado que escolhemos para observar o missionário Ochoa. Embora não seja nosso intuito proceder uma análise em sentido freudiano sobre a pessoa de Kogeri, o foco estará nos arranjos individuais que percebemos nas narrativas de sua própria vida (*Memórias de Frederico Coqueiro*) e nas do modo de vida do seu povo (*História mítica*, 2). Ricoeur também problematiza<sup>25</sup> Apesar de sua grande produção sobre narrativas, vamos dialogar com este autor somente a partir de Ricoeur (2010c).

za as categorias do estruturalismo na sua visão sobre a narração da tradição nas culturas.

Ricoeur, considerando a profunda relação entre narrativa e vida, parte da máxima de Sócrates, segundo a qual uma vida não examinada não é digna de ser vivida (Ricoeur, 2010c, p. 197). De fato, a vida de Kogeri, a vida dos outros anciãos Bóe-Bororo e a vida do próprio Ochoa não seriam interessantes se não tivessem sido narradas, de modo oral ou escritas, por ele ou por outros, ou na junção do “ele” e dos “outros”.

Ricoeur usa o conceito central de enredo (uma história bem construída) unido ao de *mythos* (no sentido de história mais densa e aprofundada porque imaginária),<sup>26</sup> ambos tomados da *Poética* de Aristóteles, para dizer que o primeiro é uma síntese de elementos heterogêneos, “síntese entre os eventos ou os incidentes múltiplos e a história completa e una” (Ricoeur, 2010c, p. 198). Nas narrações de Kogeri registradas por Ochoa, as ocorrências ou fatos são relatados segundo uma organização mais abrangente que constitui a sua história e a história do seu povo relatada através de diversos acontecimentos. Vemos, concordando com Ricoeur, que Kogeri, no seu modo de relatar, desenvolve uma espécie de inteligência narrativa, que está muito mais próxima da sabedoria prática e do juízo moral (não como moralismo), do que da ciência ou do uso teórico da razão (.). Trata-se de uma “familiaridade

26 Consideramos como superadas certas afirmações antropológicas que pregam que os mitos indígenas não deveriam ser escritos, pois estariam sendo aprisionados dentro das estruturas linguísticas; consideramos o registro escrito não como um conteúdo enclausurado, mas portador de dinâmica do mesmo modo que os mitos expressados de forma oral, sempre abertos a novas narrações e interpretações. Por sinal, esta é também uma dinâmica necessária e muito bem executada na academia de todas as épocas, por todas as ciências.

que contraímos com os modos de enredo recebidos de nossa cultura que aprendemos a ligar as virtudes, ou melhor, as excelências, à felicidade ou à infelicidade. Essas ‘lições’ [...] constituem universais, mas não os da lógica e do pensamento teórico” (Ricoeur, 2010c, p. 200). Por isso, a preferência do autor pelo termo *inteligência*, no sentido de virtude. Kogeri é considerado um sábio justamente por expressar pensamentos morais ou de bons comportamentos da rica tradição Bóe-Bororo. Ricoeur pretende construir uma verdadeira ciência da narrativa que

[...] se justifica somente a título de simulação que põe em jogo estruturas profundas desconhecidas daqueles que narram ou seguem as histórias, mas que colocam a narratologia no mesmo nível de racionalidade da linguística e das outras ciências da linguagem. Caracterizar a racionalidade da narratologia contemporânea por seu poder de simular num segundo grau de discurso o que compreendemos, já como crianças, como sendo uma história não é de modo algum lançar o descrédito a esses empreendimentos modernos; é simplesmente situá-los com exatidão nos graus do saber (Ricoeur, 2010c, p. 201).

Aprofundando essa compreensão, é preciso entender o uso de conceitos e palavras, pois “a narratologia é um discurso [...] sempre precedido por uma inteligência narrativa oriunda da imaginação criadora” (Ricoeur, 2010c, p. 201).

As narrativas possuem suas próprias histórias e estas possuem suas tradições, mas estas não podem ser vistas como transmissões inertes de um depósito morto; ao contrário, as tradições são transmissões vivas de inovações que podem sempre ser reativadas por um retorno aos mais criadores momentos da compo-

sição. A tradicionalidade é a chave do funcionamento dos modelos narrativos que são tão diversos como as culturas que as engendraram e sua identificação faz parte do processo de observação antropológica. Para Ricoeur, a constituição de uma tradição se encontra na interação entre *inovação* e *sedimentação*. A sedimentação corresponde aos modelos que levam à identificação da tipologia do enredo utilizado pelo narrador (Ricoeur, 2010c, p. 202). No caso das narrativas de Kogeri, analisamos uma autobiografia e uma história mítica de profundo enraizamento na cultura pelo fator tempo. Mas a identificação de uma obra não é esgotada pela dos modelos que nela estão sedimentados. A identificação leva igualmente em conta o fenômeno oposto da inovação. Isso se explica porque os modelos também são oriundos de uma inovação prévia e fornecem um guia em vista de uma experimentação ulterior no domínio narrativo. As regras mudam sob a pressão da inovação, mas lentamente, devido ao processo de sedimentação. A inovação encontrará lugar na medida em que aquilo que foi produzido será sempre uma obra singular. E esta nova obra permanecerá nova até se tornar típica. Toda inovação é conduzida por regras: a obra da imaginação não parte do nada; está ligada aos modelos recebidos pela tradição (Ricoeur, 2010c, p. 202).

Os contos populares, os mitos, as narrativas tradicionais em geral se mantêm mais próximas do polo da repetição. É por isso que constituem o reino privilegiado do estruturalismo. Mas no momento em que ultrapassamos o domínio dessas narrativas tradicionais o desvio prevalece sobre a regra (Ricoeur, 2010c, p. 203).

Aqui o conceito de desvio não é negativo, mas uma forma de atalho muito frequente no mundo simbólico

para chegar mais rápido ao ponto desejado. O desvio está bem presente nos relatos de Kogeri. Embora sendo um portador de muitos elementos da cultura tradicional, não se furta a recriar os costumes, os mitos e a vida ritual segundo a sua percepção num determinado contexto. A narrativa de algo ou de alguém para Ricoeur corresponde ao que podemos chamar de invenção, oral ou escrita, o que faz parte das faculdades mais nobres do ser humano, porque esta conduz à vida que abrange também o leitor:

[...] o processo de composição, de configuração, não se finaliza no texto, mas no leitor, e sob essa condição torna possível a reconfiguração da vida pela narrativa. [...] o sentido ou a significação de uma narrativa brota na intersecção do mundo do texto e do mundo do leitor. O ato de ler torna-se assim o momento crucial de toda análise. Sobre ele se apoia a capacidade da narrativa de transfigurar a experiência do leitor (Ricoeur, 2010c, p. 203).

Esse é o sentido que leva Ricoeur a apontar mais uma vez para os limites do estruturalismo, próximo da linguística, porque “não se pode tratar a literatura em categorias linguísticas que impõem a distinção entre o exterior e o interior” (Ricoeur, 2010c, p. 204), e se prende à formalidade do texto sem atentar para o seu poder exterior ao ser lido e refletido, pois “a realidade não está contida no dicionário nem na gramática” (Ricoeur, 2010c, p. 204). Por isso, Ricoeur explicita o encontro ou as mediações cheias de sentidos como fundamentais nessas narrativas humanas:

[...] a hermenêutica do ponto de vista da interpretação da experiência literária [...]: é uma mediação entre o ser humano e o mundo, entre o ser humano e o ser humano, entre o ser humano e ele mesmo; mediação entre o ser

humano e o mundo é o que se chama *referencialidade*; mediação entre o ser humano e o ser humano é a *comunicabilidade*; mediação entre o ser humano e ele mesmo é a *compreensão de si* (Ricoeur, 2010c, p. 204).

A hermenêutica da leitura buscará “descobrir os novos traços de referencialidade não descritiva”, nas noções de mundo presentes e latentes no texto; “de comunicabilidade não utilitária”, em não considerar o leitor como simples objeto; “de reflexividade não narcisista”, isto é, de encontrar no autor a intenção de ir mais além de si mesmo. Ricoeur completa o que chama de “transfiguração própria à obra” (Ricoeur, 2010c, p. 205), dizendo que a hermenêutica “é o ato de leitura que finaliza a obra”, que tem “o poder de ser reinterpretada de maneira sempre nova em contextos históricos sempre novos” (Ricoeur, 2010c, p. 205).

Aqui reside o objetivo maior das duas obras narradas por Kogeri e por nós analisadas. Tanto para ele quanto para Ochoa a finalidade é disponibilizar as obras para os leitores indígenas e não indígenas e para que estes possam contribuir com o elemento da inovação, isto é, reconstruir a tradição para o contexto histórico e cultural atual. Registrar um mito indígena ou descrever uma viagem, por exemplo, não torna estes atos inertes, mas permite que a dinâmica da reconfiguração se desencadeie em quem o lê. Para as novas gerações se torna elemento de novas interpretações mediante o jogo da interação entre sedimentação e inovação.

Prosseguindo, Ricoeur afirma a conciliação entre narrativa e vida. Para ele, a vida não é somente um fenômeno biológico, mas para se tornar interessante precisa ser narrada. A vida está presente na narração

de modo imaginário, no que ele chama de invenção, o que nos faz reportar a Roy Wagner, dentro do que a antropologia tem mostrado como elemento que passou pela cultura humana. E aqui, voltando à sua intenção psicanalítica, diz que a trama de uma vida consiste na combinação de ação e de sofrimento (entendido como paixão). A partir dessa combinação, “compreendemos o que significam projeto, objetivo, meio, circunstâncias, etc.” (Ricoeur, 2010c, p. 206). Nas narrativas de Kogeri encontramos as duas situações: um conjunto de ações realizadas por uma vida que se manifesta colaborativa, emocional e, por isso mesmo, tradicional e ao mesmo tempo inovadora.

Especificamente para nós interessa quando Ricoeur (2010, p. 206) diz que narrativa e vida se explicam “nos recursos simbólicos do campo prático [...]. Se, efetivamente, a ação pode ser narrada, é que já está articulada nos signos, regras, normas; ela é desde sempre simbolicamente mediatizada. Esse caráter da ação foi vivamente ressaltado pela antropologia cultural”. Referindo-se a essa escola antropológica, o autor diz que o conjunto simbólico cultural é a “significância primeira”, que é implícita, seguida, logo depois, pelo “simbolismo explícito ou autônomo” (Ricoeur, 2010c, p. 206), situado num segundo estágio marcado profundamente pela interpretação. Nas obras de Kogeri mediadas por Ochoa percebemos essa “significância primeira” como compreensão simbólico-cultural de modo eloquente: o conhecimento prévio dos mitos e ritos, a linguagem Bóe-Bororo, o medo natural pelos Xavante, o conhecimento particularizado da natureza, a distribuição das tarefas masculinas e femininas, o respeito no tratamento para com os parentes biológicos e/ou clânicos etc. O “simbolismo autônomo” se encontra principalmente

em *História mítica Bororo* (vol. 2), na qual Kogeri narra os mitos da cultura Bóe-Bororo numa releitura pessoal cristã, fazendo emergir tanto um Deus maior denominado Pemo, ou “nosso Pai”, quanto o seu filho denominado Braedugume. A criação do filho Braedugume acontece de modo extraordinário.

Pemo, era assim que o nosso Pai se chamava no princípio. Foi Pemo quem chamou o outro Pemo. Mas ele não era qualquer um. Era o filho de Pemo. Foi seu filho que ele colocou para tomar conta da gente. Mas esse seu filho não nasceu de mulher e, também, não foi ele quem o fez. Ele fez a noite. Foi Pemo quem fez a noite. Aí ele chamou seu filho dentro do baíto (casa central da aldeia Bororo). Foi no baíto que ele apareceu. Ele chamou seu filho lá dentro do baíto, dizendo: – Meu filho! Aí ele lhe deu nome dizendo: – Meu filho Braedugume! Chamou-o de novo dizendo: – Meu filho Braedugume! Então ele apareceu gritando: – Kao! Ele disse: Saia para cá, para se esquentar, para ver o dia, para ver o amanhecer; para lavar as mãos, para lavar a boca, para lavar os pés; para fazer as suas necessidades, para ficar animado. Ele respondeu: – Sim! (Ele já estava falando!) (Camargo, 2010, p. 26-27).

É importante frisar que a narrativa acima remonta aos fatos criadores do povo Bóe-Bororo, aos acontecimentos fundantes ocorridos num passado mítico anterior ao primeiro mito registrado na *Enciclopédia Bororo* (Albisetti; Venturelli, 1969, p. 3), o da Inundação Geral. Tanto nas etnografias salesianas anteriores quanto nos relatos orais nunca tinha aparecido a palavra Pemo com tão grande significado de “Deus Pai”. O consenso entre os Bóe-Bororo sempre tinha afirmado a existência do espírito maior *Maereboe Etuo* (Albisetti; Venturelli,

1962, p. 772-777)<sup>27</sup>. Como também não havia conhecimento algum sobre o personagem Braedugume como filho do Deus Pemo; nenhum dos dois existia no imaginário sagrado dos Bóe-Bororo como pessoas. Chama à atenção o radical ou prefixo da palavra Braedugume: *brae* ou *barae* (neologismo bororo para indicar os não indígenas), pois remete quase que automaticamente à ideia do Filho cristão, Jesus Cristo.

A palavra Pemo é explicada no mito “O Macaco Juko cria os civilizados”; a palavra se refere à vareta mágica com a qual Juko criou os não indígenas em grande número, dando-lhes também alimentos e condições de sobreviver (Albisetti; Venturelli, 1969, p. 595-596). Não se trata então de uma pessoa, mas somente de um objeto material, sendo, por isso, uma expressão muito questionada ainda hoje pelos Bóe-Bororo. Mas Pemo, a vareta mágica, tinha o poder criador de pessoas, e esta prerrogativa foi lembrada por Kogeri, explicando a criação dos seres humanos a partir das duas pessoas divinas da Santíssima Trindade Cristã, o Pai e o Filho. Vemos aqui os esforços nesses diálogos inter-religiosos, mas também o *simbolismo autônomo*<sup>28</sup> exercido por Kogeri, que se sente autorizado a fazer os diálogos necessários para compreender os mundos espirituais a partir dos encontros com tradições diferentes, o que sempre aconteceu nas histórias dos povos. Para compreender melhor a interpretação da narrativa de Kogeri, damos a palavra mais uma vez a Ochoa:

27 Também entendido como os espíritos Meri e Ari, que se fizeram pessoas e conviveram por algum tempo com os Bóe-Bororo mediante uma presença entendida pela unidade na dualidade e depois retornado ao seu reino superior numa compreensão una.

28 Paul Ricoeur usou essa expressão para dizer respeito à capacidade e à liberdade de uma pessoa que narra adicionando elementos de criatividade, como vimos acima e realmente aconteceu na narração de Kogeri.

Pemo não é um nome inventado por Coqueiro [...]. Esta que parecia uma lenda do tempo em que os bichos e as coisas falavam, é usada por Coqueiro como a linguagem bem inculturada para descrever a sua fé em Deus, na sua obra criadora e na sua relação específica com a humanidade e concretamente com o povo bororo (Camargo, 2010, p. 26, nota 2).

Finalizando a reflexão que Ricoeur faz sobre a narração no que pode ser aproveitado para compreender melhor a narrativa que fizemos sobre Ochoa, vemos esse autor afirmar que “a fixação da narrativa na vida” (Ricoeur, 2010c, p. 207) se encontra naquilo que poderíamos chamar de a qualidade pré-narrativa da experiência humana. A ação humana não se contenta com a rede conceitual, mas, através das mediações simbólicas da cultura, das estruturas temporais, mais o mundo dos sentidos humanos que são *invenções*, reclama a narração (Ricoeur, 2010c, p. 207). Para compreender isso, temos que admitir o ser humano como um “ser emaranhado em histórias”, alguém que conta, mas que não consegue atingir sua substancialidade; e, com isso, retorna à noção da psicanálise que consiste em várias histórias narradas que reconstruirão temporariamente o todo mais vasto da vida (Ricoeur, 2010c, p. 208). Seguindo essa reflexão, ele nos diz que “aprendemos a nos tornar o narrador de nossa própria história sem que nos tornemos inteiramente o autor de nossa vida” (Ricoeur, 2010c, p. 210). Essa diferença entre a invenção de si mesmo com sentido apresenta uma distância interminável com a vida em si; a primeira está marcada pela constante transformação e a segunda está marcada pela inatingível identidade absoluta inextinguível, intransponível, por isso, “entre as duas resta a identidade narrativa”; não temos uma unidade substancial,

mas narrativa (Ricoeur, 2010c, p. 211).

Kogeri, ao narrar a sua vida pessoal e os mitos fundantes do seu povo, trabalhou com a sua forma de invenção simbólica dentro da tradição de sua etnia, com a capacidade de moldá-los aos contextos temporais, espaciais e culturais nos quais vivia, fazendo uso de sua autonomia e criatividade. Mas não partiu do zero; levou em conta o conjunto dos principais mitos, ritos e fatos do seu povo. Assim, construiu novos modelos que serão depois narrados segundo a percepção narrativa dos seus ouvintes ou leitores. Com suas narrativas organizou novas compreensões da cultura Bóe-Bororo para os seus e para os missionários salesianos, entre eles Ochoa e os atuais que se encontram junto a esse povo.

## APROPRIAÇÃO RELIGIOSA RECÍPROCA

**R**etornando à biografia do Ochoa, queremos destacar a profunda interação da sua vida religiosa católica com a religião bororo, entre a sua ancianidade e a dos indígenas. Como vimos, a primeira fase da sua vida, anterior ao Concílio Vaticano II (1962-1965), foi marcada predominantemente pela ideia missionária de converter os indígenas que se encontravam em estado de natureza para o estado de civilização, de integração ao mundo ocidental, portador de cultura. Ele, abnegadamente, pregou com a palavra e o exemplo o modelo católico-europeu brotado do Concílio Vaticano I (1870).

Nesse mesmo período, os Bóe-Bororo, consequentemente, se encontravam em situação colonial que advinha de séculos de exploração, de perda do seu

território tradicional, o que levava a muitas dúvidas existenciais diante da negação da sua religião tradicional. Foi uma fase na qual eles não detinham consigo o controle cultural<sup>29</sup> em sua forma mais profunda: a religião.

Bonfil Batalla (1988, p. 23) fala sobre a cultura imposta nos seguintes termos:

Es el campo de la cultura etnográfica en el que ni los elementos ni las decisiones son propios del grupo. [...] Las actividades religiosas que desarrollan misioneros de diversas iglesias caen igualmente en este ámbito, por lo menos durante las etapas iniciales de la penetración, cuando el personal misionero es ajeno, los contenidos dogmáticos y las prácticas rituales, también, y las decisiones son externas<sup>30</sup>.

Essa situação os levou à tentativa de auto extinção, verificada no período de 1950 a 1970, de não gerar mais filhos através da ingestão de vegetais abortivos. É verdade que um grupo, liderado por anciãos, resistiu, escondido nas matas, realizando os rituais indígenas em aldeias temporárias. Mas, apesar da resistência de alguns indígenas, esta fase da vida do Ochoa foi caracterizada pela relação de oposição para com a religião Bóe-Bororo.

Na segunda fase da sua vida, após o Concílio Vaticano II, vemos a relação de oposição se transformar

---

29 “Por control cultural entiendo el sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales” (Bonfil Batalla, 1988, p. 19). Essa definição é feita pelo autor num contexto mexicano de complexos encontros interétnicos.

30 É o campo da cultura etnográfica em que nem os elementos nem as decisões são específicos do grupo. As atividades religiosas realizadas por missionários de diversas igrejas também se enquadram nesta área, pelo menos durante os estágios iniciais de penetração, quando o pessoal missionário é externo, os conteúdos dogmáticos e as práticas rituais também, e as decisões são externas.

em relação de intersecção: as duas religiões dialogaram entre si através de tantos traços em comum. Porque, na verdade, devido à longa convivência, os Bóe-Bororo tinham assumido a religião católica em muitas de suas expressões e, ao mesmo tempo, Ochoa também foi se convertendo à religião do povo com o qual trabalhava.

No bojo dessa mudança paradigmática temos fortes elementos para dizer que houve então uma *apropriação religiosa recíproca* entre o ancião missionário e os anciãos Bóe-Bororo. As duas fases da vida do Ochoa não foram marcadas por uma exatidão cronológica e fria dos fatos. Em cada uma delas, por diferentes que fossem, havia fortes elementos simbólicos que foram se aproximando. No catolicismo, os indígenas sintonizavam muito com os cantos gregorianos em latim, com a celebração do Natal, da Páscoa, das Festas Marianas, com a festa do Sagrado Coração de Jesus e outras. Como pessoas místicas por natureza e cultura, faziam experiência da mesma dimensão sagrada que encontrava correspondência nos seus rituais.

Bonfil Batalla (1988, p. 35), falando da dinâmica cultural das relações interétnicas, define a apropriação como

El proceso mediante el cual el grupo adquiere capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos. Cuando el grupo no sólo puede decidir sobre el uso de tales elementos, sino que es capaz de producirlos o reproducirlos, el proceso de apropiación culmina y los elementos correspondientes pasan a ser elementos propios<sup>31</sup>.

31 O processo mediante o qual o grupo adquire capacidade de decisão sobre elementos culturais alheios. Quando o grupo não só pode decidir sobre o uso de tais elementos, mas que é capaz de produzi-los ou reproduzi-los, o processo de apropriação cultural se completa e os elementos correspondentes passam a ser elementos

Em nosso entendimento, o povo Bóe-Bororo se apropriou da religião católica, fazendo-a sua, pois hoje é incontestável que é pacífica a aceitação dos principais ensinamentos, a incorporação de elementos simbólicos e afetivos, a participação efetiva nos novos ritos, a atividade de catequistas do próprio povo e a celebração dos sacramentos de iniciação à vida cristã. Contudo, essa apropriação aconteceu ao modo Bóe-Bororo, mantendo o seu referencial tradicional, tal qual como certa vez escutamos de um dos atuais líderes: “Quando vamos tomar banho no rio, acendemos um cigarro para os *Aroedoge*, fazemos o Sinal da Cruz e então mergulhamos” (Anotações de campo, 2015).

Até mesmo um dos xamãs, o falecido *Bari Cassimiro*, deu demonstração de sua aceitação da religião católica a partir de elementos da sua cultura:

O Cassimiro também era *Bari*. No dia da ordenação diaconal do Amércio [Padre Amércio Rezende de Oliveira], o *Bari Cassimiro* ficou olhando, perto do mata-burro, e falou depois que era verdade que *padredoge* [os padres] era muito forte mesmo, que ele viu um raio, uma luz, vindo sobre a cabeça do Amércio na hora que o bispo rezou e impôs as mãos, que *padredoge* chama Jesus e ele vem; os *Bari* falava que o *Waire* [espírito] dos padres é Jesus, *Aroe Eimejera* [chefe dos espíritos] (Akiri Kurireudo, 2016, p. 2).

Ochoa expressa com outras palavras a ideia de apropriação religiosa, elaborada por Kogeri, na segunda nota de rodapé da *História mítica* (Vol. 2):

O outro Pemo, o filho de Pemo: o seu nome aparece logo abaixo: Braedugume. Não há dúvida de que nesse primeiro capítulo Coqueiro coloca como fundamento de sua histó-

---

próprios.

ria a sua fé cristã, que ao abraçá-la encheu sua vida levando à plenitude sua crença original. Soube despojá-la dos elementos culturais judeu-cristãos e envolvê-la nos elementos da cultura bororo (isto é patente, não somente nesta história, como na sua autobiografia já publicada) [...]. Muitos grandes mestres bororos viveram esta mesma experiência (Camarogo, 2010, p. 26).

Por se tratar de uma apropriação ao modo Bóe-Bororo, atualmente não vemos a religião católica como força direcionadora de todas as dinâmicas sociais. Para estas os Bóe-Bororo se valem de um conjunto muito maior, que constitui uma tradição inesgotável composta por elementos psicológicos, sagrados e sociais. Mas as celebrações católicas, mesmo que atualmente excessivamente romanizadas, são muito apreciadas, inclusive pelos adolescentes e jovens; estes gostam de atuar como coroinhas e acólitos. A dimensão mística não conhece fronteiras culturais.

Quanto ao Ochoa, percebemos na convivência e relatos de outros missionários uma sintonia realmente intensa para com a religião Bóe-Bororo que, embora não fosse a sua religião principal, caminhou por itinerários cada vez mais profundos de assimilação e integração, tornando-se uma referência de sua espiritualidade pessoal. O domínio da língua indígena, inclusive da língua ritual, possibilitou-lhe uma epistemologia adequada para atingir os mistérios da cultura, superando os racionalismos explicativos da dimensão sagrada cristã.

Alguma coisa já dissemos acima na sua biografia, mas agora chegou a hora de mostrar que é possível o diálogo inter-religioso a partir desse missionário incultrado e inserido no mundo Bóe-Bororo. Por isso, nos

valemos dos depoimentos abaixo que reforçam ainda mais o que entendemos por apropriação religiosa recíproca:

Compreensão católica por parte dos *Baire* (plural de *Bari*):

Ele procurava passar para o jovem, certinho, como que essa religião era e como a nossa também encaixava nessa religião católica; tanto é que nossos Bari entendeu [*sic*] que *Aroe Eimejera*, que era Deus, eles chegaram a conhecer a Deus através do Pe. Ochoa também (Kiga Kurireu, 2024, p. 13).

Uma percepção que os limites culturais e físicos podem ser superados pelos encontros e esforços de viver na cultura e sociedade dos outros, por isso a comparação entre o conhecimento cultural do Ochoa e dos Bóe-Bororo é ressaltada:

Eu acho que ele é mais Bororo do que um de nós [...] então Pe. Ochoa era um entendedor mais ainda do que nós, que ele entendia bem, ele era um dicionário vivo; toda coisa que a gente perguntava pra ele, ele sabia tudinho (Akiri Kurireudo, 2024, p. 4).

E isso leva a uma conclusão lógica sobre a necessidade de as duas religiões/culturas caminharem unidas:

Eu acredito muito que, se tiver um lado puxando o outro, eles andam e caminham juntos. Eu fico assim que, eu sou católico, mas que eu também sou Bororo, também, eu tenho minha cultura também. Então, eu sou da cultura tradicional Bóe-Bororo e também católico (Kugocereu, 2024, p. 6-7).

A categoria *santo* parece mostrar o lugar dos que se dedicam aos mundos espirituais, por isso é reconheci-

da a interação do Ochoa com as duas religiões:

Ele era uma pessoa santa e por ter interagido também na cultura; ele dedicou bem a cultura para nossa comunidade e então é isso que eu vejo, que eu vi no Pe. Ochoa; ele foi uma pessoa, um grande homem, que soube viver a sua vida religiosa inserindo a cultura no meio dele, participando das duas juntas, tanto da cultura e da religião (Joware Etogiwudo, 2024, p. 15).

Ochoa não foi o primeiro<sup>32</sup> a estabelecer relações de ensinamento e aprendizado recíprocos com um povo indígena, mas coube-lhe estar presente e ser quase martirizado por defender os direitos Bóe-Bororo ao seu território e no contexto privilegiado de abertura para a inculturação solicitada aos missionários pelo Concílio Vaticano II.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vemos a Igreja Católica atual como um conjunto fragmentado em diversos modelos teológicos. A adaptação das resoluções do Concílio Vaticano II feitas para o nosso continente nas conferências episcopais de Medellín (1968), Puebla (1977), Santo Domingos (1992) e Aparecida (2007) se encontra atualmente esquecida, constando somente nos documentos de uma Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) pouco referencial para as minorias da sociedade brasileira. Com exceção para o CIMI, a Comissão Pastoral da

---

32 O jesuíta Bartolomeu Melià (1932-1919) empenhou sua vida junto ao numeroso e emblemático Povo Guarani do Paraguai, Brasil, Bolívia e Argentina como missionário, antropólogo e etnolinguista. No Paraguai, atuou com determinação na denúncia contra o extermínio do Povo Aché-Guayaki. No Mato Grosso, trabalhou também com o Povo Enawenenawê, tempos em que manteve diálogos fecundos com Ochoa.

Terra (CPT) e o que restou das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), organismos a ela vinculados, a opção preferencial pelos pobres existe somente nas mencionadas formas passageiras de assistencialismo. A reflexão teológica específica que surgiu para fazer frente à imperiosa ação de colonialismo e neocolonialismo do continente foi proibida pela hierarquia católica no fim do milênio passado. Atualmente vigoram modelos eclesiológicos tradicionalistas que vão desde a inspiração medieval até o neopentecostalismo de matriz norte-americana, o que sugam nosso sangue e deixam sem profetismo nossas ações. As contradições da atual etapa de ultrafinanceirização do neoliberalismo capitalista exigem estrategicamente respaldo na dimensão sagrada.

Como consequência, para os Povos Indígenas resta a estupefação dos seus anciãos diante de mudanças colossais que extrapolam as dinâmicas sociais internas com as quais estavam acostumados. Se para os não indígenas o atropelo que cai ruidoso sobre suas seguranças já é enorme, quanto mais para as sociedades originárias caracterizadas por fortes tradições e cosmologia simbólica.

Falar sobre a pessoa do Ochoa foi para nós um mergulho numa vida densa de significados e possibilidades que, esperamos, tenha continuidade no contexto de 50 anos em que os chefes indígenas passaram a se reunir e tomar nas mãos as rédeas políticas dos seus direitos. Por questões didáticas, tivemos que nos ater somente a alguns aspectos dela. Mas foram suficientes para termos a consciência da importância desse homem simples, fisicamente frágil, porém provido de uma determinação gigante em tudo o que realizou.

Para nós, esse texto buscou ser antes de tudo um tributo à sua memória e à dos anciãos Bóe-Bororo, a maioria também já falecidos. Novos escritos serão animados para construir narrativas autóctones na antropologia, pois estes já existem entre os Bóe-Bororo.

O percurso feito por Ochoa foi singular, consistindo numa caminhada gradativa e criativa na fricção dos relacionamentos com os indígenas. E, consequentemente, o resultado foi também único: a sua pessoa reconstruída nesses relacionamentos é a que permanece na memória dos atuais Bóe-Bororo e missionários. Num cruzamento de simbolismos cristãos e indígenas, ele passou a figurar como uma pessoa sagrada no fecundo imaginário místico do povo com o qual conviveu durante 48 anos. Os últimos depoimentos transcritos acima o comprovam e o alimentam: o processo de ocupação de lugares sagrados nos mundos espirituais não para.

Entre o ancião missionário e os anciãos Bóe-Bororo, tornou-se difícil dizer quem influenciou quem. Os dois lados, duas culturas, souberam acolher, ceder, se abrir e, sobretudo, avançar para o surgimento de possibilidades, de alternativas para a sobrevivência do que precisa ser mantido e para a renovação daquilo que é urgente atualizar.

Na América Latina, o trabalho eclesial aconteceu e continua acontecendo sem o engajamento necessário para com a causa indígena nos aspectos que ela exige em contextos de conflitos sempre maiores. No Brasil, ordinariamente as ações desenvolvidas giram em torno da liturgia e da assistência às necessidades materiais mais urgentes. Há membros da Igreja que se engajam na defesa dos direitos dos indígenas, outros

que a apoiam indiretamente e, por incrível que pareça, outros que a negam, consciente ou inconscientemente. Trata-se de uma contradição institucional, de uma falta de unidade em questão tão primordial.

Neste contexto de mudanças agressivas e contraditórias, apresentamos a vida e o trabalho do ancião missionário Ochoa como uma contribuição para o momento atual do catolicismo no continente latino-americano. Como latino-americano que era, ele soube sintonizar com os outros seus conterrâneos indígenas. Diretamente com o Povo Bóe-Bororo e indiretamente com todos os povos indígenas do Brasil e do continente, atuou para tornar o *Bem Viver* uma realidade.

A simplicidade de vida e o trabalho discreto alcançaram o auge de um brilho maior após a sua passagem. Estão aparecendo mais agora, através do que deixou escrito não somente em papéis, mas principalmente na alma do Povo Bóe-Bororo e dos membros da sua congregação religiosa. Apesar da notória humildade, o seu modo de fazer missão foi de ousadia e constante abertura para a superação de paradigmas. Nesse aspecto, nós o vemos como um profeta que agiu com capacidade operacional e espiritual no diálogo entre vida e fé que tantos querem silenciar.

Indiretamente, insistimos, vemos o ancião missionário Ochoa afirmar que onde houve a atuação de pessoas comprometidas com os direitos indígenas, estes foram conquistados e o território foi demarcado. E este deveria ser o objetivo de toda congregação missionária e de toda instituição antropológica brasileira. Um missionário ou um antropólogo em sintonia com os anseios dos anciãos e lideranças de um povo indígena pode se tornar um elemento questionador de modelos

eclesiais/institucionais neocolonialistas, desencadeando processos de consciência e construção de alternativas.

Agora que temos o Ministério dos Povos Indígenas conduzido por eles mesmos e que a FUNAI está cada vez mais preenchendo seus quadros com os próprios indígenas, o que está na ação silenciosa de Ochoa de valorização dos indígenas já dá frutos. Apesar do peso das instituições católicas, é possível a um missionário produzir etnografia e inclusive antropologia. No Brasil, estas deverão caminhar juntas com o engajamento político e a religião tradicional na busca pela autonomia que os povos indígenas necessitam para tomar decisões serenas perante um contexto de diversas e constantes violências.

## REFERÊNCIAS

ADUGOENAU, Félix Rondon. *Saberes e fazeres autóctones do Povo Bororo: contribuições para a Educação Escolar Intercultural Indígena*. Cuiabá: UFMT, 2015.

ALBISETTI, César; VENTURELLI, Ângelo Jayme. *Enciclopédia Bororo*, vol. I. Campo Grande: Museu Regional Dom Bosco, 1962.

ALBISETTI, César; VENTURELLI, Ângelo Jayme. *Enciclopédia Bororo*. Vol. II. Campo Grande: Museu Regional Dom Bosco, 1969.

BALANDIER, Georges. *A desordem: elogio do movimento*. Tradução de Suzane Martins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BERNI, Luiz Eduardo Valiengo. Ensaio para uma epistemologia trans (disciplinar, cultural e pessoal) na mediação da psicologia em sua aproximação com os Povos Indígenas. In: Conselho Regional de Psicologia da 6ª Região (org.). *Psicologia*

*e povos indígenas*. São Paulo: CRP SP, 2010, p. 278-318.

BINI, Walter. A atitude da FUNAI. *Boletim Salesiano*, 26, nº 5, p. 18, setembro-outubro, 1976.

BONFIL BATALLA, Guillermo. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Anuário Antropológico*, Brasília, 86, Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1988. p. 13-53.

CAMARGO, Gonçalo Ochoa Cibaikare; TUGORE ETUO, Frederico Coqueiro. *História mítica*. Vol. I. Campo Grande: Centro Gráfico Dom Bosco, 1990.

CAMARGO, Gonçalo Ochoa (org.). *Meruri na visão de um ancião Bororo*: Memórias de Frederico Coqueiro. Campo Grande: Editora UCDB, 2001.

CAMARGO, Gonçalo Ochoa. *História mítica bororo*. Vol. II. Campo Grande: UCDB, 2010.

CAMARGO, Gonçalo Ochoa. *Meruri lembrando*: anos 1960 a 1997. Campo Grande: Arquivo Inspecional, 2017.

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Tradução de Mauro Gama. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

COLBACCHINI, Antonio. *Uke Waguu*: a cruz nas selvas. Adaptação de Pe. Gonçalo Ochoa. Campo Grande: MSMT-UCDB, 2015.

DAVID, Aivone Carvalho Brandão. *Tempo de Aroe*: simbolismo e narratividade no ritual funerário Bororo. São Paulo: PUC-SP, 1994.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evans. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Tradução de Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

GILLIES, Eva. Introdução. In: EVANS-PRITCHARD, Edward Evans. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Tradução de Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. p. 7-35.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MAYBURY-LEWIS, David. Foreword. In: CROCKER, Jon Christopher. *Vital Souls*. Tucson: The University of Arizona Press, 1985.

MIGUEZ, José Mario Guedes. *Chacina do Meruri: a verdade dos fatos*. São Paulo: A Gazeta Maçônica, 1980.

MONTERO, Paula. *Selvagens, civilizados, autênticos: a produção das diferenças nas etnografias salesianas (1920-1970)*. São Paulo: Edusp, 2012.

NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo: EDUSP, 1993.

NOVAES, Sylvia Caiuby. A épica salvacionista e as artimanhas de resistência: as Missões Salesianas e os Bororo de Mato Grosso. In: WRIGHT, Robin (ed.). *Religiões indígenas e cristianismo no Brasil: perspectivas antropológicas*. Vol. 1, 296-311. Campinas: UNICAMP, 1996.

OLIVEIRA, Eloir Inácio. *Mudança cultural e poder entre os Bororo da Aldeia Meruri*. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e “tapuia” no Brasil colonial*. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP, 2001.

REZENDE, Justino Sarmiento. *A festa das frutas: uma abordagem antropológica das cerimônias rituais entre os ʘtāpinopona (Tuyuka) do alto rio Negro*. Manaus: UFAM, 2021.

RICOEUR, Paul. A vida: uma narrativa em busca de um narrador. In: RICOEUR, Paul. *Escritos e conferências, 1: Em torno da psicanálise*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2010, p. 197-211. Disponível em: <https://encurtador.com.br/Z3Q-VI>. Acesso em: 14 abr. 2024.

SÁEZ, Oscar Calavia. Autobiografia e sujeito histórico indígena. In: SCIELO. *Novos Estudos*. CEBRAP. UFSC, 2006, p. 179-195. Disponível em: <https://encurtador.com.br/sDute>. Acesso em: 24 abr. 2024.

SANTOS, A. A. Na rota dos Bororo. *Boletim Salesiano*, nº 5, ano 26, p. 10-11, setembro-outubro, 1976.

TSI'RUI'A, Aquilino Tseré'ubu'õ. *A sociedade Xavante e a educação: um olhar sobre a escola a partir da pedagogia Xavante*. Campo Grande, 2012. 258 p. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Católica Dom Bosco, 2012.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

WESTIN, Ricardo. *Ditadura criou Estatuto do Índio para afastar acusações de genocídio*. Brasília: Agência Senado, 2023. Disponível em: <https://encurtador.com.br/GK0GL>. Acesso em: 23 abr. 2024.

## DOCUMENTOS

Relatório da IV Assembleia Regional do CIMI, 1978.

Sector de Documentação do CIMI. Consulta em 2015.

Entrevista com Bakoro, aos 25/01/2024, na Aldeia Meruri.

Entrevista com Domingos Sávio Alves Kiga Kurireu, aos 26/01/2024, na Aldeia Meruri.

Entrevista com Emílio Kugocereu, aos 25/01/2024, na Aldeia Meruri.

Entrevista com Leonida Maria Akiri Kurireudo, aos 25/01/2024, na Aldeia Meruri.

Entrevista com Maria Auxiliadora Joware Etogiwudo, aos 26/01/2024, na Aldeia Meruri.

Entrevistas com o Pe. Gonçalo Ochoa Camargo, aos 20/01/2016, na Aldeia Meruri e aos 12/02/2016, em Campo Grande (MS).

## Eloir Inácio de Oliveira e Aloir Pacini



**Eloir Inácio de Oliveira.** Padre salesiano, mestre em Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, com defesa da dissertação *O Jorubo e o Meriri Ikureu Oiagodu Rogu: encontro intercultural e poder entre os Bororo da Aldeia Meruri* (2017). Trabalha há vinte anos com os povos indígenas, principalmente os Bóe-Bororo de Meruri e os A'uwê Xavante das T. I. Areões, Parabubure, Pimentel Barbosa e Marãiwatsédé. É membro do Conselho Indigenista Missionário, pertencendo à Equipe de Teologia Indígena Nacional.



**Aloir Pacini.** Jesuíta, antropólogo e professor da Universidade Federal de Mato Grosso (Departamento de Antropologia e PPGAS), pós-doutorado na Universidade Federal de Pelotas com pesquisa sobre o território transnacional dos Guaranis. É doutor pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2012). Autor do *Cadernos IHU ideias*, nº 292, intitulado *As identidades Chiquitanas em perigo nas Fronteiras* (2019); e coautor do *Cadernos IHU ideias*, nº 317, intitulado *A chacinagem dos Chiquitanos*; e *Cadernos IHU ideias*, nº 320, intitulado *Pindó Poty é Guaraní!*.

## CADERNOS IHU IDEIAS

- N. 01 A teoria da justiça de John Rawls – José Nedel
- N. 02 O feminismo ou os feminismos: Uma leitura das produções teóricas – Edla Eggert  
O Serviço Social junto ao Fórum de Mulheres em São Leopoldo – Clair Ribeiro Ziebell e Acadêmicas Anemarie Kirsch Deutrich e Magali Beatriz Strauss
- N. 03 O programa Linha Direta: a sociedade segundo a TV Globo – Sonia Montañó
- N. 04 Ernani M. Fiori – Uma Filosofia da Educação Popular – Luiz Gilberto Kronbauer
- N. 05 O ruído de guerra e o silêncio de Deus – Manfred Zeuch
- N. 06 BRASIL: Entre a Identidade Vazia e a Construção do Novo – Renato Janine Ribeiro
- N. 07 Mundos televisivos e sentidos identitários na TV – Suzana Kilpp
- N. 08 Simões Lopes Neto e a Invenção do Gaúcho – Márcia Lopes Duarte
- N. 09 Oligopólios midiáticos: a televisão contemporânea e as barreiras à entrada – Valério Cruz Brittos
- N. 10 Futebol, mídia e sociedade no Brasil: reflexões a partir de um jogo – Édison Luis Gastaldo
- N. 11 Os 100 anos de Theodor Adorno e a Filosofia depois de Auschwitz – Márcia Tiburi
- N. 12 A domesticação do exótico – Paula Caleffi
- N. 13 Pomeranas parceiras no caminho da roça: um jeito de fazer Igreja, Teologia e Educação Popular – Edla Eggert
- N. 14 Júlio de Castilhos e Borges de Medeiros: a prática política no RS – Gunter Axt
- N. 15 Medicina social: um instrumento para denúncia – Stela Nazareth Meneghel
- N. 16 Mudanças de significado da tatuagem contemporânea – Débora Krischke Leitão
- N. 17 As sete mulheres e as negras sem rosto: ficção, história e trivialidade – Mário Maestri
- N. 18 Um itinerário do pensamento de Edgar Morin – Maria da Conceição de Almeida
- N. 19 Os donos do Poder, de Raymundo Faoro – Helga Iracema Ladgraf Piccolo
- N. 20 Sobre técnica e humanismo – Oswaldo Giacóia Junior
- N. 21 Construindo novos caminhos para a intervenção societária – Lucilda Selli
- N. 22 Física Quântica: da sua pré-história à discussão sobre o seu conteúdo essencial – Paulo Henrique Dionísio
- N. 23 Atualidade da filosofia moral de Kant, desde a perspectiva de sua crítica a um solipsismo prático – Valério Rohden
- N. 24 Imagens da exclusão no cinema nacional – Miriam Rossini
- N. 25 A estética discursiva da tevê e a (des)configuração da informação – Nísia Martins do Rosário
- N. 26 O discurso sobre o voluntariado na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS – Rosa Maria Serra BavareSCO
- N. 27 O modo de objetivação jornalística – Beatriz Alcaraz Marocco
- N. 28 A cidade afetada pela cultura digital – Paulo Edison Belo Reyes
- N. 29 Prevalência de violência de gênero perpetrada por companheiro: Estudo em um serviço de atenção primária à saúde – Porto Alegre, RS – José Fernando Dresch Kronbauer
- N. 30 Getúlio, romance ou biografia? – Juremir Machado da Silva
- N. 31 A crise e o êxodo da sociedade salarial – André Gorz
- N. 32 À meia luz: a emergência de uma Teologia Gay – Seus dilemas e possibilidades – André Sidnei Musskopf
- N. 33 O vampirismo no mundo contemporâneo: algumas considerações – Marcelo Pizarro Noronha
- N. 34 O mundo do trabalho em mutação: As reconfigurações e seus impactos – Marco Aurélio Santana
- N. 35 Adam Smith: filósofo e economista – Ana Maria Bianchi e Antonio Tiago Loureiro Araújo dos Santos

- N. 36 Igreja Universal do Reino de Deus no contexto do emergente mercado religioso brasileiro: uma análise antropológica – Airton Luiz Jungblut
- N. 37 As concepções teórico-analíticas e as proposições de política econômica de Keynes – Fernando Ferrari Filho
- N. 38 Rosa Egípcia: Uma Santa Africana no Brasil Colonial – Luiz Mott
- N. 39 Malthus e Ricardo: duas visões de economia política e de capitalismo – Gentil Corazza
- N. 40 Corpo e Agenda na Revista Feminina – Adriana Braga
- N. 41 A (anti)filosofia de Karl Marx – Leda Maria Paulani
- N. 42 Veblen e o Comportamento Humano: uma avaliação após um século de “A Teoria da Classe Ociosa” – Leonardo Monteiro Monasterio
- N. 43 Futebol, Mídia e Sociabilidade. Uma experiência etnográfica – Édison Luis Gastaldo, Rodrigo Marques Leistner, Ronei Teodoro da Silva e Samuel McGinity
- N. 44 Genealogia da religião. Ensaio de leitura sistemática de Marcel Gauchet. Aplicação à situação atual do mundo – Gérard Donnadieu
- N. 45 A realidade quântica como base da visão de Teilhard de Chardin e uma nova concepção da evolução biológica – Lothar Schäfer
- N. 46 “Esta terra tem dono”. Disputas de representação sobre o passado missioneiro no Rio Grande do Sul: a figura de Sepé Tiaraju – Ceres Karam Brum
- N. 47 O desenvolvimento econômico na visão de Joseph Schumpeter – Achyles Barcelos da Costa
- N. 48 Religião e elo social. O caso do cristianismo – Gérard Donnadieu
- N. 49 Copérnico e Kepler: como a terra saiu do centro do universo – Geraldo Monteiro Sigaud
- N. 50 Modernidade e pós-modernidade – luzes e sombras – Evilázio Teixeira
- N. 51 Violências: O olhar da saúde coletiva – Éliada Azevedo Hennington e Stela Nazareth Meneghel
- N. 52 Ética e emoções morais – Thomas Kesselring
- N. 53 Juízos ou emoções: de quem é a primazia na moral? – Adriano Naves de Brito
- N. 54 Computação Quântica. Desafios para o Século XXI – Fernando Haas
- N. 54 Atividade da sociedade civil relativa ao desarmamento na Europa e no Brasil – An Vranckx
- N. 55 Terra habitável: o grande desafio para a humanidade – Gilberto Dupas
- N. 56 O decrescimento como condição de uma sociedade convivial – Serge Latouche
- N. 57 A natureza da natureza: auto-organização e caos – Günter Küppers
- N. 58 Sociedade sustentável e desenvolvimento sustentável: limites e possibilidades – Hazel Henderson
- N. 59 Globalização – mas como? – Karen Gloy
- N. 60 A emergência da nova subjetividade operária: a sociabilidade invertida – Cesar Sanson
- N. 61 Incidente em Antares e a Trajetória de Ficção de Erico Veríssimo – Regina Zilberman
- N. 62 Três episódios de descoberta científica: da caricatura empirista a uma outra história – Fernando Lang da Silveira e Luiz O. Q. Peduzzi
- N. 63 Negações e Silenciamentos no discurso acerca da Juventude – Cátia Addressa da Silva
- N. 64 Getúlio e a Gira: a Umbanda em tempos de Estado Novo – Artur Cesar Isaia
- N. 65 Darcy Ribeiro e o O povo brasileiro: uma alegoria humanista tropical – Léa Freitas Perez
- N. 66 Adoecer: Morrer ou Viver? Reflexões sobre a cura e a não cura nas reduções jesuítico-guaranis (1609-1675) – Eliane Cristina Deckmann Fleck
- N. 67 Em busca da terceira margem: O olhar de Nelson Pereira dos Santos na obra de Guimarães Rosa – João Guilherme Barone
- N. 68 Contingência nas ciências físicas – Fernando Haas

- N. 69 A cosmologia de Newton – Ney Lemke  
N. 70 Física Moderna e o paradoxo de Zenon – Fernando Haas  
N. 71 O passado e o presente em Os Inconfidentes, de Joaquim Pedro de Andrade – Miriam de Souza Rossini  
N. 72 Da religião e de juventude: modulações e articulações – Léa Freitas Perez  
N. 73 Tradição e ruptura na obra de Guimarães Rosa – Eduardo F. Coutinho  
N. 74 Raça, nação e classe na historiografia de Moysés Vellinho – Mário Maestri  
N. 75 A Geologia Arqueológica na Unisinos – Carlos Henrique Nowatzki  
N. 76 Campesinato negro no período pós-abolição: repensando Coronelismo, enxada e voto – Ana Maria Lugão Rios  
N. 77 Progresso: como mito ou ideologia – Gilberto Dupas  
N. 78 Michael Aglietta: da Teoria da Regulação à Violência da Moeda – Octavio A. C. Conceição  
N. 79 Dante de Laytano e o negro no Rio Grande Do Sul – Moacyr Flores  
N. 80 Do pré-urbano ao urbano: A cidade missioneira colonial e seu território – Arno Alvarez Kern  
N. 81 Entre Canções e versos: alguns caminhos para a leitura e a produção de poemas na sala de aula – Gláucia de Souza  
N. 82 Trabalhadores e política nos anos 1950: a ideia de “sindicalismo populista” em questão – Marco Aurélio Santana  
N. 83 Dimensões normativas da Bioética – Alfredo Culleton e Vicente de Paulo Barretto  
N. 84 A Ciência como instrumento de leitura para explicar as transformações da natureza – Attico Chassot  
N. 85 Demanda por empresas responsáveis e Ética Concorrencial: desafios e uma proposta para a gestão da ação organizada do varejo – Patrícia Almeida Ashley  
N. 86 Autonomia na pós-modernidade: um delírio? – Mario Fleig  
N. 87 Gauchismo, tradição e Tradicionalismo – Maria Eunice Maciel  
N. 88 A ética e a crise da modernidade: uma leitura a partir da obra de Henrique C. de Lima Vaz – Marcelo Perine  
N. 89 Limites, possibilidades e contradições da formação humana na Universidade – Laurício Neumann  
N. 90 Os índios e a História Colonial: lendo Cristina Pompa e Regina Almeida – Maria Cristina Bohn Martins  
N. 91 Subjetividade moderna: possibilidades e limites para o cristianismo – Franklin Leopoldo e Silva  
N. 92 Saberes populares produzidos numa escola de comunidade de catadores: um estudo na perspectiva da Etnomatemática – Daiane Martins Bocasanta  
N. 93 A religião na sociedade dos indivíduos: transformações no campo religioso brasileiro – Carlos Alberto Steil  
N. 94 Movimento sindical: desafios e perspectivas para os próximos anos – Cesar Sanson  
N. 95 De volta para o futuro: os precursores da nanotecnociência – Peter A. Schulz  
N. 96 Vianna Moog como intérprete do Brasil – Enildo de Moura Carvalho  
N. 97 A paixão de Jacobina: uma leitura cinematográfica – Marinês Andrea Kunz  
N. 98 Resiliência: um novo paradigma que desafia as religiões – Susana Maria Rocca Larrosa  
N. 99 Sociabilidades contemporâneas: os jovens na lan house – Vanessa Andrade Pereira  
N. 100 Autonomia do sujeito moral em Kant – Valerio Rohden  
N. 101 As principais contribuições de Milton Friedman à Teoria Monetária: parte 1 – Roberto Camps Moraes  
N. 102 Uma leitura das inovações bio(nano)tecnológicas a partir da sociologia da ciência – Adriano Premebida  
N. 103 ECODI – A criação de espaços de convivência digital virtual no contexto dos processos de ensino e aprendizagem em metaverso – Eliane Schlemmer



- N. 104 As principais contribuições de Milton Friedman à Teoria Monetária: parte 2 – Roberto Camps Moraes
- N. 105 Futebol e identidade feminina: um estudo etnográfico sobre o núcleo de mulheres gremistas – Marcelo Pizarro Noronha
- N. 106 Justificação e prescrição produzidas pelas Ciências Humanas: Igualdade e Liberdade nos discursos educacionais contemporâneos – Paula Corrêa Henning
- N. 107 Da civilização do segredo à civilização da exibição: a família na vitrine – Maria Isabel Barros Bellini
- N. 108 Trabalho associado e ecologia: vislumbrando um ethos solidário, terno e democrático? – Telmo Adams
- N. 109 Transumanismo e nanotecnologia molecular – Celso Candido de Azambuja
- N. 110 Formação e trabalho em narrativas – Leandro R. Pinheiro
- N. 111 Autonomia e submissão: o sentido histórico da administração – Yeda Crusius no Rio Grande do Sul – Mário Maestri
- N. 112 A comunicação paulina e as práticas publicitárias: São Paulo e o contexto da publicidade e propaganda – Denis Gerson Simões
- N. 113 Isto não é uma janela: Flusser, Surrealismo e o jogo contra – Esp. Yentl Delanhesi
- N. 114 SBT: jogo, televisão e imaginário de azar brasileiro – Sonia Montañó
- N. 115 Educação cooperativa solidária: perspectivas e limites – Carlos Daniel Baioto
- N. 116 Humanizar o humano – Roberto Carlos Fávero
- N. 117 Quando o mito se torna verdade e a ciência, religião – Róber Freitas Bachinski
- N. 118 Colonizando e descolonizando mentes – Marcelo Dascal
- N. 119 A espiritualidade como fator de proteção na adolescência – Luciana F. Marques e Débora D. Dell'Aglio
- N. 120 A dimensão coletiva da liderança – Patrícia Martins Fagundes Cabral e Nedio Seminotti
- N. 121 Nanotecnologia: alguns aspectos éticos e teológicos – Eduardo R. Cruz
- N. 122 Direito das minorias e Direito à diferenciação – José Rogério Lopes
- N. 123 Os direitos humanos e as nanotecnologias: em busca de marcos regulatórios – Wilson Engelmann
- N. 124 Desejo e violência – Rosane de Abreu e Silva
- N. 125 As nanotecnologias no ensino – Solange Binotto Fagan
- N. 126 Câmara Cascudo: um historiador católico – Bruna Rafaela de Lima
- N. 127 O que o câncer faz com as pessoas? Reflexos na literatura universal: Leo Tolstói – Thomas Mann – Alexander Soljenitsin – Philip Roth – Karl-Josef Kuschel
- N. 128 Dignidade da pessoa humana e o direito fundamental à identidade genética – Ingo Wolfgang Sarlet e Selma Rodrigues Petterle
- N. 129 Aplicações de caos e complexidade em ciências da vida – Ivan Amaral Guerrini
- N. 130 Nanotecnologia e meio ambiente para uma sociedade sustentável – Paulo Roberto Martins
- N. 131 A philia como critério de inteligibilidade da mediação comunitária – Rosa Maria Zaia Borges Abrão
- N. 132 Linguagem, singularidade e atividade de trabalho – Marlene Teixeira e Éderson de Oliveira Cabral
- N. 133 A busca pela segurança jurídica na jurisdição e no processo sob a ótica da teoria dos sistemas sociais de Nicklass Luhmann – Leonardo Grison
- N. 134 Motores Biomoleculares – Ney Lemke e Luciano Hennemann
- N. 135 As redes e a construção de espaços sociais na digitalização – Ana Maria Oliveira Rosa
- N. 136 De Marx a Durkheim: Algumas apropriações teóricas para o estudo das religiões afro-brasileiras – Rodrigo Marques Leister
- N. 137 Redes sociais e enfrentamento do sofrimento psíquico: sobre como as pessoas reconstróem suas vidas – Breno Augusto Souto Maior Fontes
- N. 138 As sociedades indígenas e a economia do dom: O caso dos guaranis – Maria Cristina Bohn Martins

- N. 139 Nanotecnologia e a criação de novos espaços e novas identidades – Marise Borba da Silva
- N. 140 Platão e os Guarani – Beatriz Helena Domingues
- N. 141 Direitos humanos na mídia brasileira – Diego Airosa da Motta
- N. 142 Jornalismo Infantil: Apropriações e Aprendizagens de Crianças na Recepção da Revista Recreio – Greyce Vargas
- N. 143 Derrida e o pensamento da desconstrução: o redimensionamento do sujeito – Paulo Cesar Duque-Estrada
- N. 144 Inclusão e Biopolítica – Maura Corcini Lopes, Kamila Lockmann, Morgana Domênica Hattge e Viviane Klaus
- N. 145 Os povos indígenas e a política de saúde mental no Brasil: composição simétrica de saberes para a construção do presente – Bianca Sordi Stock
- N. 146 Reflexões estruturais sobre o mecanismo de REDD – Camila Moreno
- N. 147 O animal como próximo: por uma antropologia dos movimentos de defesa dos direitos animais – Caetano Sordi
- N. 148 Avaliação econômica de impactos ambientais: o caso do aterro sanitário em Canoas-RS – Fernanda Schutz
- N. 149 Cidadania, autonomia e renda básica – Josué Pereira da Silva
- N. 150 Imagética e formações religiosas contemporâneas: entre a performance e a ética – José Rogério Lopes
- N. 151 As reformas político-econômicas pombalinas para a Amazônia: e a expulsão dos jesuítas do Grão-Pará e Maranhão – Luiz Fernando Medeiros Rodrigues
- N. 152 Entre a Revolução Mexicana e o Movimento de Chiapas: a tese da hegemonia burguesa no México ou “por que voltar ao México 100 anos depois” – Claudia Wasserman
- N. 153 Globalização e o pensamento econômico franciscano: Orientação do pensamento econômico franciscano e Caritas in Veritate – Stefano Zamagni
- N. 154 Ponto de cultura teko arandu: uma experiência de inclusão digital indígena na aldeia kaiowá e guarani Te'ýikue no município de Caarapó-MS – Neimar Machado de Sousa, Antonio Brand e José Francisco Sarmento
- N. 155 Civilizar a economia: o amor e o lucro após a crise econômica – Stefano Zamagni
- N. 156 Intermittências no cotidiano: a clínica como resistência inventiva – Mário Francis Petry Londero e Simone Mainieri Paulon
- N. 157 Democracia, liberdade positiva, desenvolvimento – Stefano Zamagni
- N. 158 “Passemos para a outra margem”: da homofobia ao respeito à diversidade – Omar Lucas Perrout Fortes de Sales
- N. 159 A ética católica e o espírito do capitalismo – Stefano Zamagni
- N. 160 O Slow Food e novos princípios para o mercado – Eriberto Nascente Silveira
- N. 161 O pensamento ético de Henri Bergson: sobre As duas fontes da moral e da religião – André Brayner de Farias
- N. 162 O modus operandi das políticas econômicas keynesianas – Fernando Ferrari Filho e Fábio Henrique Bittes Terra
- N. 163 Cultura popular tradicional: novas mediações e legitimações culturais de mestres populares paulistas – André Luiz da Silva
- N. 164 Será o decrescimento a boa nova de Ivan Illich? – Serge Latouche
- N. 165 Agostos! A “Crise da Legalidade”: vista da janela do Consulado dos Estados Unidos em Porto Alegre – Carla Simone Rodeghero
- N. 166 Convivialidade e decrescimento – Serge Latouche
- N. 167 O impacto da plantação extensiva de eucalipto nas culturas tradicionais: Estudo de caso de São Luis do Paraitinga – Marcelo Henrique Santos Toledo
- N. 168 O decrescimento e o sagrado – Serge Latouche
- N. 169 A busca de um ethos planetário – Leonardo Boff
- N. 170 O salto mortal de Louk Hulsman e a desinstitucionalização do ser: um convite ao abolicionismo – Marco Antonio de Abreu Scapini

- N. 171 Sub specie aeternitatis – O uso do conceito de tempo como estratégia pedagógica de religação dos saberes – Gerson Egas Severo
- N. 172 Theodor Adorno e a frieza burguesa em tempos de tecnologias digitais – Bruno Pucci
- N. 173 Técnicas de si nos textos de Michel Foucault: A influência do poder pastoral – João Roberto Barros II
- N. 174 Da mônada ao social: A intersubjetividade segundo Levinas – Marcelo Fabri
- N. 175 Um caminho de educação para a paz segundo Hobbes – Lucas Mateus Dalsotto e Everaldo Cescon
- N. 176 Da magnitude e ambivalência à necessária humanização da tecnociência segundo Hans Jonas – Jelson Roberto de Oliveira
- N. 177 Um caminho de educação para a paz segundo Locke – Odair Camati e Paulo César Nodari
- N. 178 Crime e sociedade estamental no Brasil: De como la ley es como la serpiente; solo pica a los descalzos – Lenio Luiz Streck
- N. 179 Um caminho de educação para a paz segundo Rousseau – Mateus Boldori e Paulo César Nodari
- N. 180 Limites e desafios para os direitos humanos no Brasil: entre o reconhecimento e a concretização – Afonso Maria das Chagas
- N. 181 Apátridas e refugiados: direitos humanos a partir da ética da alteridade – Gustavo Oliveira de Lima Pereira
- N. 182 Censo 2010 e religiões: reflexões a partir do novo mapa religioso brasileiro – José Rogério Lopes
- N. 183 A Europa e a ideia de uma economia civil – Stefano Zamagni
- N. 184 Para um discurso jurídico-penal libertário: a pena como dispositivo político (ou o direito penal como “discurso-limite”) – Augusto Jobim do Amaral
- N. 185 A identidade e a missão de uma universidade católica na atualidade – Stefano Zamagni
- N. 186 A hospitalidade frente ao processo de reassentamento solidário aos refugiados – Joseane Mariéle Schuck Pinto
- N. 187 Os arranjos colaborativos e complementares de ensino, pesquisa e extensão na educação superior brasileira e sua contribuição para um projeto de sociedade sustentável no Brasil – Marcelo F. de Aquino
- N. 188 Os riscos e as loucuras dos discursos da razão no campo da prevenção – Luis David Castiel
- N. 189 Produções tecnológicas e biomédicas e seus efeitos produtivos e prescritivos nas práticas sociais e de gênero – Marlene Tamanini
- N. 190 Ciência e justiça: Considerações em torno da apropriação da tecnologia de DNA pelo direito – Claudia Fonseca
- N. 191 #VEMpraRUA: Outono brasileiro? Leituras – Bruno Lima Rocha, Carlos Gadea, Giovanni Alves, Giuseppe Cocco, Luiz Werneck Vianna e Rudá Ricci
- N. 192 A ciência em ação de Bruno Latour – Leticia de Luna Freire
- N. 193 Laboratórios e Extrações: quando um problema técnico se torna uma questão sociotécnica – Rodrigo Ciconet Dornelles
- N. 194 A pessoa na era da biopolítica: autonomia, corpo e subjetividade – Heloisa Helena Barboza
- N. 195 Felicidade e Economia: uma retrospectiva histórica – Pedro Henrique de Moraes Campetti e Tiago Wickstrom Alves
- N. 196 A colaboração de Jesuítas, Leigos e Leigas nas Universidades confiadas à Companhia de Jesus: o diálogo entre humanismo evangélico e humanismo tecnocientífico – Adolfo Nicolás
- N. 197 Brasil: verso e reverso constitucional – Fábio Konder Comparato
- N. 198 Sem-religião no Brasil: Dois estranhos sob o guarda-chuva – Jorge Claudio Ribeiro
- N. 199 Uma ideia de educação segundo Kant: uma possível contribuição para o século XXI – Felipe Bragagnolo e Paulo César Nodari

- N. 200 Aspectos do direito de resistir e a luta social por moradia urbana: a experiência da ocupação Raízes da Praia – Natalia Martinuzzi Castilho
- N. 201 Desafios éticos, filosóficos e políticos da biologia sintética – Jordi Maiso
- N. 202 Fim da Política, do Estado e da cidadania? – Roberto Romano
- N. 203 Constituição Federal e Direitos Sociais: avanços e recuos da cidadania – Maria da Glória Gohn
- N. 204 As origens históricas do racionalismo, segundo Feyerabend – Miguel Ângelo Flach
- N. 205 Compreensão histórica do regime empresarial-militar brasileiro – Fábio Konder Comparato
- N. 206 Sociedade tecnológica e a defesa do sujeito: Technological society and the defense of the individual – Karla Saraiva
- N. 207 Territórios da Paz: Territórios Produtivos? – Giuseppe Cocco
- N. 208 Justiça de Transição como Reconhecimento: limites e possibilidades do processo brasileiro – Roberta Camineiro Baggio
- N. 209 As possibilidades da Revolução em Ellul – Jorge Barrientos-Parra
- N. 210 A grande política em Nietzsche e a política que vem em Agamben – Márcia Rosane Junges
- N. 211 Foucault e a Universidade: Entre o governo dos outros e o governo de si mesmo – Sandra Caponi
- N. 212 Verdade e História: arqueologia de uma relação – José D’Assunção Barros
- N. 213 A Relevante Herança Social do Pe. Amstad SJ – José Odello Schneider
- N. 214 Sobre o dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze – Sandro Chignola
- N. 215 Repensar os Direitos Humanos no Horizonte da Libertação – Alejandro Rosillo Martínez
- N. 216 A realidade complexa da tecnologia – Alberto Cupani
- N. 217 A Arte da Ciência e a Ciência da Arte: Uma abordagem a partir de Paul Feyerabend – Hans Georg Flickinger
- N. 218 O ser humano na idade da técnica – Humberto Galimberti
- N. 219 A Racionalidade Contextualizada em Feyerabend e suas Implicações Éticas: Um Paralelo com Alasdair MacIntyre – Halina Macedo Leal
- N. 220 O Marquês de Pombal e a Invenção do Brasil – José Eduardo Franco
- N. 221 Neurofuturos para sociedades de controle – Timothy Lenoir
- N. 222 O poder judiciário no Brasil – Fábio Konder Comparato
- N. 223 Os marcos e as ferramentas éticas das tecnologias de gestão – Jesús Conill Sancho
- N. 224 O restabelecimento da Companhia de Jesus no extremo sul do Brasil (1842-1867) – Luiz Fernando Medeiros Rodrigues
- N. 225 O grande desafio dos indígenas nos países andinos: seus direitos sobre os recursos naturais – Xavier Albó
- N. 226 Justiça e perdão – Xabier Etxeberria Mauleon
- N. 227 Paraguai: primeira vigilância massiva norte-americana e a descoberta do Arquivo do Terror (Operação Condor) – Martín Almada
- N. 228 A vida, o trabalho, a linguagem. Biopolítica e biocapitalismo – Sandro Chignola
- N. 229 Um olhar biopolítico sobre a bioética – Anna Quintanas Feixas
- N. 230 Biopoder e a constituição étnico-racial das populações: Racialismo, eugenia e a gestão biopolítica da mestiçagem no Brasil – Gustavo da Silva Kern
- N. 231 Bioética e biopolítica na perspectiva hermenêutica: uma ética do cuidado da vida – Jesús Conill Sancho
- N. 232 Migrantes por necessidade: o caso dos senegaleses no Norte do Rio Grande do Sul – Dirceu Benincá e Vânia Aguiar Pinheiro
- N. 233 Capitalismo biocognitivo e trabalho: desafios à saúde e segurança – Elsa Cristine Bevan
- N. 234 O capital no século XXI e sua aplicabilidade à realidade brasileira – Róber Iturriet Avila & João Batista Santos Conceição
- N. 235 Biopolítica, raça e nação no Brasil (1870-1945) – Mozart Linhares da Silva
- N. 236 Economias Biopolíticas da Dívida – Michael A. Peters

- N. 237 Paul Feyerabend e Contra o Método: Quarenta Anos do Início de uma Provocação – Halina Macedo Leal
- N. 238 O trabalho nos frigoríficos: escravidão local e global? – Leandro Inácio Walter
- N. 239 Brasil: A dialética da dissimulação – Fábio Konder Comparato
- N. 240 O irrepresentável – Homero Santiago
- N. 241 O poder pastoral, as artes de governo e o estado moderno – Castor Bartolomé Ruiz
- N. 242 Uma crise de sentido, ou seja, de direção – Stefano Zamagni
- N. 243 Diagnóstico Socioterritorial entre o chão e a gestão – Dirce Koga
- N. 244 A função-educador na perspectiva da biopolítica e da governamentalidade neoliberal – Alexandre Filordi de Carvalho
- N. 245 Esquecer o neoliberalismo: aceleração como terceiro espírito do capitalismo – Moisés da Fontoura Pinto Neto
- N. 246 O conceito de subsunção do trabalho ao capital: rumo à subsunção da vida no capitalismo biocognitivo – Andrea Fumagalli
- N. 247 Educação, indivíduo e biopolítica: A crise do governo – Dora Lilia Marín-Díaz
- N. 248 Reinvenção do espaço público e político: o individualismo atual e a possibilidade de uma democracia – Roberto Romano
- N. 249 Jesuítas em campo: a Companhia de Jesus e a questão agrária no tempo do CLACIAS (1966-1980) – Iraneidson Santos Costa
- N. 250 A Liberdade Vigida: Sobre Privacidade, Anonimato e Vigilantismo com a Internet – Pedro Antonio Dourado de Rezende
- N. 251 Políticas Públicas, Capitalismo Contemporâneo e os horizontes de uma Democracia Estrangeira – Francini Lube Guizardi
- N. 252 A Justiça, Verdade e Memória: Comissão Estadual da Verdade – Carlos Frederico Guazzelli
- N. 253 Reflexões sobre os espaços urbanos contemporâneos: quais as nossas cidades? – Vinícius Nicastro Honesko
- N. 254 Ubuntu como ética africana, humanista e inclusiva – Jean-Bosco Kakozi Kashindi
- N. 255 Mobilização e ocupações dos espaços físicos e virtuais: possibilidades e limites da reinvenção da política nas metrópoles – Marcelo Castañeda
- N. 256 Indicadores de Bem-Estar Humano para Povos Tradicionais: O caso de uma comunidade indígena na fronteira da Amazônia Brasileira – Luiz Felipe Barbosa Lacerda e Luis Eduardo Acosta Muñoz
- N. 257 Cerrado. O laboratório antropológico ameaçado pela desterritorialização – Altair Sales Barbosa
- N. 258 O impensado como potência e a desativação das máquinas de poder – Rodrigo Karmy Bolton
- N. 259 Identidade de Esquerda ou Pragmatismo Radical? – Moisés Pinto Neto
- N. 260 Itinerários versados: redes e identizações nas periferias de Porto Alegre? – Leandro Rogério Pinheiro
- N. 261 Fugindo para a frente: limites da reinvenção da política no Brasil contemporâneo – Henrique Costa
- N. 262 As sociabilidades virtuais glocalizadas na metrópole: experiências do ativismo cibernético do grupo Direitos Urbanos no Recife – Breno Augusto Souto Maior Fontes e Davi Barboza Cavalcanti
- N. 263 Seis hipóteses para ler a conjuntura brasileira – Sauro Bellezza
- N. 264 Saúde e igualdade: a relevância do Sistema Único de Saúde (SUS) – Stela N. Meneghel
- N. 265 Economia política aristotélica: cuidando da casa, cuidando do comum – Armando de Melo Lisboa
- N. 266 Contribuições da teoria biopolítica para a reflexão sobre os direitos humanos – Aline Albuquerque
- N. 267 O que resta da ditadura? Estado democrático de direito e exceção no Brasil – Giuseppe Tosi
- N. 268 Contato e improvisação: O que pode querer dizer autonomia? – Alana Moraes de Souza

- N. 269 A perversão da política moderna: a apropriação de conceitos teológicos pela máquina governamental do Ocidente – Osiel Lourenço de Carvalho
- N. 270 O campo de concentração: Um marco para a (bio) política moderna – Viviane Zarembski Braga
- N. 271 O que caminhar ensina sobre o bem-viver? Thoreau e o apelo da natureza – Flavio Williges
- N. 272 Interfaces da morte no imaginário da cultura popular mexicana – Rafael Lopez Villasenor
- N. 273 Poder, persuasão e novos domínios da(s) identidade(s) diante do(s) fundamentalismo(s) religioso(s) na contemporaneidade brasileira – Celso Gabatz
- N. 274 Tarefa da esquerda permanece a mesma: barrar o caráter predatório automático do capitalismo – Acauam Oliveira
- N. 275 Tendências econômicas do mundo contemporâneo – Alessandra Smerilli
- N. 276 Uma crítica filosófica à teoria da Sociedade do Espetáculo em Guy Debord – Atilio Machado Peppe
- N. 277 O Modelo atual de Capitalismo e suas formas de Captura da Subjetividade e de Exploração Social – José Roque Junges
- N. 278 Da esperança ao ódio: Juventude, política e pobreza do lulismo ao bolsonarismo – Rosana Pinheiro-Machado e Lucia Mury Scalco
- N. 279 O mal-estar na cultura medicamentalizada – Luis David Castiel
- N. 280 Mistérios da economia (divina) e do ministério (angélico). Quando a teologia fornece um paradigma para a filosofia política e esta retroage à teologia – Alain Gignac
- N. 281 A Campanha da Legalidade e a radicalização do PTB na década de 1960. Reflexos no contexto atual – Mário José Maestri Filho
- N. 282 A filosofia moral de Adam Smith face às leituras reducionistas de sua obra: ensaio sobre os fundamentos do indivíduo egoísta contemporâneo – Angela Ganem
- N. 283 Vai, malandra. O despertar ontológico do planeta fome – Armando de Melo Lisboa
- N. 284 Renda básica em tempos difíceis – Josué Pereira da Silva
- N. 285 Isabelle Stengers No tempo das catástrofes. Quinze questões e um artifício sobre a obras – Ricardo de Jesus Machado
- N. 286 O “velho capitalismo” e seu fôlego para dominação do tempo e do espaço – Luiz Gonzaga Belluzzo
- N. 287 A tecnologia na vida cotidiana e nas instituições: Heidegger, Agamben e Sloterdijk – Itamar Soares Veiga
- N. 288 Para arejar a cúpula do judiciário – Fábio Konder Comparato
- N. 289 A Nova Previdência via de transformação estrutural da seguridade social brasileira – Marilinda Marques Fernandes
- N. 290 A Universidade em busca de um novo tempo – Prof. Dr. Pe. Pedro Gilberto Gomes
- N. 291 Tributação, políticas públicas e propostas fiscais do novo governo – Róber Iturriet Avila e Mário Lúcio Pedrosa Gomes Martins
- N. 292 As identidades Chiquitanas em perigo nas fronteiras – Aloir Pacini
- N. 293 Mudança de paradigma pós-crise do coronavírus – Fábio Carlos Rodrigues Alves
- N. 294 O Mar da Unidade: roteiro livre para a leitura do Masnavi de Rûmî – Faustino Teixeira
- N. 295 Função social da propriedade e as tragédias socioambientais de Mariana e Brumadinho: Um constitucionalismo que não é para valer – Cristiano de Melo Bastos
- N. 296 O desassossego do leitor: subjetividades juvenis e leitura na contemporaneidade – Maria Isabel Mendes de Almeida
- N. 297 Escatologias tecnopolíticas contemporâneas – Ednei Genaro
- N. 298 Narrativa de uma Travessia – Faustino Teixeira
- N. 299 Efeito covid-19: espaço liso e Bem Viver– Wallace Antonio Dias Silva
- N. 300 Zeitgeist pós-iluminista e contrarrevolução cientificista na análise econômica– Armando de Melo Lisboa

- N. 301 Educação, tecnologias 4.0 e a estetização ilimitada da vida: pistas para uma crítica curricular– Roberto Rafael Dias da Silva
- N. 302 Mídia, infância e socialização: perspectivas contemporâneas - Renata Tomaz
- N. 303 A colonialidade do poder no direito à cidade: a experiência do Cais Mauá de Porto Alegre - Karina Macedo Gomes Fernandes
- N. 304 Ártico, o canário da mina para o aquecimento global - Flavio Marcelo de Mattos Paim
- N. 305 A transformação dos atores sociais em produção e recepção: trajeto empírico-metodológico de uma pesquisa - Aline Weschenfelder
- N. 306 Impactos Ambientais de Parques Eólicos no Semiárido Baiano: do licenciamento atual a novas perspectivas - Rosana Batista Almeida
- N. 307 História de José, O Carpinteiro, como narratividade de Esperança - Patrik Bruno Furquim dos Santos
- N. 308 Violências, injustiças e sofrimento humano: o impacto das desigualdades sociais nas percepções de Martín-Baró, Ricoeur e Nietzsche - Lina Faria e Rafael Andrés Patino
- N. 309 Catadores de materiais recicláveis: novos sujeitos de direitos na construção da sustentabilidade ambiental - Mariza Rios e Giovanna Rodrigues de Assis
- N. 310 A imagem do pobre nos filmes de Pasolini e Glauber como chave para compreender a ação do capitalismo - Vladimir Lacerda Santafé
- N. 311 Aprendizados no campo da metodologia de orientação acadêmica - Faustino Teixeira
- N. 312 O Desespero Inconsciente de Kierkegaard: melancolia, preguiça, vertigem e suicídio - Paulo Abe
- N. 313 Os Direitos Humanos como parâmetro para as democracias contemporâneas: o caso brasileiro - José Dalvo Santiago da Cruz
- N.314 Algoritmização da vida: a nova governamentalização das condutas - Castor M.M. Bartolomé Ruiz
- N. 315 Capital e ideologia de Thomas Piketty: um breve guia de leitura - Alexandre Alves
- N. 316 "Ecologia com espírito dentro": sobre Povos Indígenas, Xamanismo e Antropoceno - Nicole Soares Pinto
- N. 317 A chacinagem dos chiquitanos - Aloir Pacini e Loyuá Ribeiro F. M. da Costa
- N. 318 Mestre Eckhart: Deus se faz presente enquanto ausência de imagens e de privilégios - Matteo Raschiatti
- N. 319 Indígenas nas cidades: memórias "esquecidas" e direitos violados - Alenice Baeta
- N. 320 Pindó Poty é Guarani! - Roberto Antonio Liebgott e Aloir Pacini
- N. 321 Desbravar o Futuro. A antropotecnologia e os horizontes da hominização a partir do pensamento de Peter Sloterdijk - Rodrigo Petronio
- N. 322 A Trajetória Metodológica Suscitadora de Jesús Martín-Barbero - Alberto Efendy Maldonado Gómez de la Torre
- N. 323 O capitalismo de crise: lógicas e estratégias de dominação - Luiz Inácio Gaiger
- N. 324 O trabalho humano no magistério do Papa Francisco - André Langer
- N. 325 Uma discussão acerca da liberdade da consciência humana: convergências e divergências entre Kierkegaard e Lutero - Heloisa Allgayer e Rafael Francisco Hiller
- N. 326 Técnica e Ética no contexto atual - Oswaldo Giacoia Junior
- N. 327 O amor ao próximo como categoria ética em Simone Weil - Ana Lúcia Guterres Dias
- N. 328 Uma abordagem da filosofia de Miki Kiyoshi - Fernando Wirtz
- N. 329 Yuval Noah Harari: pensador das eras humanas - Rodrigo Petronio
- N. 330 O Mundo é um grande Olho que vemos e que nos vê - José Angel Quintero Weir
- N. 331 A indecente hermenêutica bíblica de Clarice Lispector - João Melo e Silva Junior
- N. 332 Juventudes e as "novas" expressões da participação política - Flávio Munhoz Sofiati

- N. 333 A virosfera: aprendendo a viver com o desconhecido - Eben Kirksey
- N. 334 Grupo Emaús. 48 anos de resistência e fé libertadora. Volume I - Edward Guimarães, Lúcia Ribeiro e Tereza Pompeia (org.)
- N. 335 O Antropoceno e as ruínas da democracia: a condição humana como monstruosidade - Adriano Messias
- N. 336 Grupo Emaús. 48 anos de resistência e fé libertadora. Volume II - Edward Guimarães, Lúcia Ribeiro e Tereza Pompeia (org.)
- N. 337 O Direito e o Averso - Fábio Konder Comparato
- N. 338 Sobre o mecanismo do terrorismo político-fascista: a violência estocástica da serpente do fascismo - Rudá Ricci e Luís Carlos Petry
- N. 339 MESOCENO. A Era dos Meios e o Antropoceno - Rodrigo Petronio
- N. 340 Religião, Direito e o Redobramento de Ideias - Colby Dickinson
- N. 341 Usos do território e as cidades em transformação. Um olhar a partir da Geografia de Milton Santos - Marina Regitz Montenegro
- N. 342 Grupo Emaús. 48 anos de resistência e fé libertadora. Volume III - Edward Guimarães, Lúcia Ribeiro e Tereza Pompeia (org.)
- N. 343 Raça, etnia, negro, preto ou gênero humano? Conceitos, leitura de mundo e reflexo nas formas de pensar, ser e interagir - Iael de Souza
- N. 344 Depois deste planeta: (T)erra deíctica e sazonalidade cosmopolítica - Hilan Bensusan
- N. 345 Mundo Invisível: a teia vital sob os nossos pés - Faustino Teixeira (org.)
- N. 346 O controle do lazer na sociedade de consumo: reflexões à luz da teoria crítica - Valquíria Padilha e Jean Henrique Costa
- N. 347 João Saldanha: um comunista na seleção brasileira de futebol durante o governo militar. Da ditadura à redemocratização. Futebol na sociedade como fator democrático (1966-1990) - Marcelo de Azevedo Zanotti
- N. 348 Depois da Inteligência Artificial - Cosimo Accoto, Massimo Di Felice e Eliane Schlemmer
- N. 349 Basta de fósseis - Dominic Boyer
- N. 350 Capitalismo e saúde mental: causa social, sofrimento privatizado - Iael de Souza, Evaldo Piolli e José Roberto Montes Heloani
- N. 351 A transição dos combustíveis fósseis, a crise energética na Europa e a guerra na Ucrânia - Simon Pirani
- N. 352 Guerra russa na Ucrânia. Terrorismo energético, ciberguerra e atmoterrorismo - Svitlana Matviyenko
- N. 353 Pequena história futura das enchentes do rio Caí - Caio F. Flores-Coelho
- N. 354 Por uma agricultura sustentável no Brasil - M. Madeleine Hutyrá de Paula Lima
- N. 355 A máquina com um rosto humano: da inteligência artificial à sciência artificial - Sylvain Lavelle
- N. 356 Filmes em Perspectiva - Faustino Teixeira
- N. 357 Varsóvia e Gaza: dois guetos e o mesmo nazismo - Luiz Cláudio Cunha
- N. 358 Tecnofisiologia e ontologia híbrida: novas interações entre máquinas e corpo humano - Roberto Marchesini
- N. 359 Teoria dos Quatro Cosmogramas - Moysés Pinto Neto
- N. 360 Capitalismo e cismogênese - Sven Lütticken
- N. 361 Revolução informacional e a nova classe trabalhadora - Marcio Pochmann

 UNISINOS