

O BOI MÍTICO E FOLCLÓRICO NO BRASIL

Antonio Talora Delgado Sobrinho
Najla Lauand
Oswaldo Martins Ravagnani
Sílvia M. Schmuziger de Carvalho

INTRODUÇÃO

O presente artigo procura mostrar alguns aspectos pouco estudados do “ciclo do gado” no Brasil. Cinco músicas sertanejas (“Mágoas de Boiadeiro”, “A morte do Zé Carreiro”, “Os Boiadeiros”, “Boi Soberano” e “Menino da Porteira”) mostram a nostalgia que o sertanejo sente de seu universo perdido. O interior invadido pelo progresso sofre uma transmutação de valores com a marginalização das atividades tradicionais. O “ciclo do gado” deixou também seus vestígios na Umbanda, como se vê pelo simbolismo do boi, do burro e do cavalo. Mesmo na mitologia indígena, podemos detectar a presença do touro ou da vaca, ainda que recente, no processo de sincretismo com símbolos mais arcaicos do “estranho”.

CAPÍTULO I

CINCO MÚSICAS SERTANEJAS

Mágoas de Boiadeiro

Antigamente nem em sonho existia
 tantas pontes sobre os rios
 nem asfalto nas estradas.
 A gente usava 4 ou 5 sinoeiros¹
 pra trazer os pantaneiros²
 no rodeio da boiada.

Mas hoje em dia tudo é muito diferente,
 Com o progresso nossa gente
 nem sequer faz uma idéia
 que entre outros fui “peão de boiadeiro”³
 por este chão brasileiro
 os heróis da epopéia.

- (1) De acordo com Sílvio Júlio, em seu trabalho “Literatura, folclore e lingüística”, temos, no capítulo *Sinuêlo* (pág. 407 a 421): Quer no latim vulgar, quer no espanhol e no português do séc. XII, sino (signu - siino) equivalia a sinal escrito ou não, a aviso, a advertência, a anúncio.

Assim sendo, podemos dizer que sinuêlo contém a junção do sufixo diminutivo espanhol - *uelo* a um substantivo de origem latina, *sino*, tão luso quanto castelhano. O termo formado, na P. Ibérica, a partir do séc. XII, quando o castelhano começava a aparecer, chegou ao Novo Mundo com os descobridores do continente e espalhou-se por suas regiões mais afastadas, inclusive o Rio da Prata. Daqui e muito depois, atingiu as planícies brasileiras do Rio Grande do Sul, incrustando-se na língua portuguesa desta província, não de outras onde se fala o idioma camoneano.

Ainda, no trabalho acima citado, encontramos:

“Señuelo. Conjunto de veinticinco a cincuenta novillos mansos y debidamente acostumbrados a seguir al madriño, éste de pelo diferente y llevando cencerro, que sirve para traer de los apartes hacienda o animales ariscos a fin de encerrarlos en corrales, potreros, etc. (Vocabulário y refranero de Tito Saubidet). (pag. 418).”

“Sinuêlo, no Rio Grande do Sul, é o gado manso (equino ou bovino) que, por sua presença, facilita o trabalho de reunir em rodeio e dirigir nas tropas os animais ainda chucros, cuja inquietude e braveza se asserena junto do outro já domesticado.” (pag. 415).

- (2) *Pantaneiros* – Certa raça de bois, de Mato Grosso.
- (3) *Peão de Boiadeiro* – A palavra peão é originária da América Espanhola. (Peão lat. *pédone* – “que tem pés grandes”, mas que na latinidade vulgar tomou o sentido de “o que anda a pé”. Aparece na língua portuguesa, a partir do séc. XII, sob a forma *peon*. O peão é o homem ajustado para fazer o serviço de campo, nas fazendas de criação ou estâncias, sendo também um amansador de cavalos. O vocabulário sul riograndense cita *peão de tropa* – “é o que ajuda a conduzir a tropa da estância à charqueada ou a outro ponto qualquer”. Sendo assim, podemos concluir que o *peão de boiadeiro* é o que ajuda a conduzir a boiada de um lugar a outro. (v. *Peão* in: “Tipos e aspectos do Brasil”, pag. 409).

Tenho saudade de rever nas corrutelas⁴
as mocinhas nas janelas
acenando uma flor.

Por tudo isso eu lamento e confesso
que a marcha do progresso
é a minha grande dor.

Cada jamanta que eu vejo carregada
transportando a boiada
me aperta o coração.

E quando olho minha traia⁵ pendurada
de tristeza dou risada
prá não chorar de paixão.

O meu cavalo relinchando pasto a fora
que por certo também chora
na mais triste solidão,
meu par de esporas, meu chapéu de aba larga,
uma bruaca⁶ de carga,
o berrante e o facão,
o velho basto,⁷ o sinete⁸ e o apero,⁹
o meu laço e o cargueiro,¹⁰
o meu lenço e o gibão.¹¹

-
- (4) *Corrutelas* – Pequenos arraiais formados por garimpeiros na entrada das terras virgens onde vão à procura de diamantes.
- (5) *Traia* – O mesmo que tralha. Bagagem; cacaréus; conjunto de várias coisas, em geral com pouco préstimo.
- (6) *Bruaca* – (De brujaca, através de brujaca). Saco ou mala de couro cru, para transporte de objetos e mercadorias sobre bestas.
- (7) *Basto* (Do cast. *basto*). Lombilho de cabeça mui rasa e pequena.
- (8) *Sinete* – (do fr. *Signet*) Aparece na língua portuguesa a partir do séc. VI. Utensílio gravado em alto ou baixo-relevo para imprimir no papel, no lacre, etc., assinatura, monograma, brasão, etc. Nome dado ao ferro com que se marca os bois.
- (9) *Aperos* – Os preparos necessários para encilhar cavalo: arreios. Também se usa no singular. É tomada do espanhol. O termo é antiquado em Portugal com o sentido “instrumentos de caça”. José Pedro Machado registra: *Apeiro* – do latim *appariu* – do séc. XII.
- (10) *Cargueiro* – O animal que conduz cargas.
- (11) *Gibão* – (Do it. *giubbone*). Vestidura antiga que cobria os homens desde o pescoço até a cintura. Espécie de casaco curto que se vestia sobre a camisa. O gibão do boia-deiro é geralmente de couro. Para uma descrição mais detalhada da indumentária de carreiros e guias, vide B. José de Souza (*Ciclo do carro de bois no Brasil*, cap. V, pag.467)

Ainda resta a guaiaca¹² sem dinheiro
deste pobre boiadeiro
que perdeu a profissão.

Não sou poeta, sou apenas um caipira
e o tema que me inspira
é a fibra de pião.

Quase chorando, imbuído nesta mágoa,
rabisquei estas palavras
e saiu esta canção.
Canção que fala da saudade das pousadas
que eu fiz com a peonada
junto ao fogo de um galpão.¹³
Saudades loucas de ouvir o som manhoso
de um berrante preguiçoso
nos confins de meu sertão.

A morte do Zé Carreiro

Conheci há muito tempo
o caboclo Zé Carreiro,¹⁴
não tinha nem um amigo
no sertão do ingazeiro
caboclo sem religião
o seu Deus era o dinheiro,
todo o povo se benzia
quando via o Zé Carreiro.

- (12) *Guaiaca* – Do quíchua *huayaka*, hispanizado *guayaca*, do Peru chegou às campinas rio-platenses, atingindo os pampas do sul do Brasil. Já na 1ª metade do séc. XVII o termo *guayaca* era usado nos descampados platinos. *Guaiaca* é um cinto largo de couro, com bolsos, usado para guardar dinheiro e pequenos objetos, havendo também uma parte que serve para carregar as armas. (v. *Guaiaca*: “Literatura, folclore e linguística da área gauchesca no Brasil”, pag. 337 a 358).
- (13) *Galpão* – Construção destinada ao abrigo de homens, de animais e à guarda de material. Lugar onde dormem peões ou camponeses das estâncias, onde fazem o seu fogo e se reúnem para tomar mate, churrasquear e contar casos. O termo *galpão*, originário de qualquer dialeto pré-colombiano dos selvícolas do Novo Mundo, veio para a língua portuguesa do Brasil, através do castelhano falado nos países vizinhos ao nosso. (v. *Galpão* in: “Tipos e aspectos do Brasil” p. 400 e cap. *Galpão* in Sílvio Júlio, obra citada, pag. 325 a 335).
- (14) O carreiro é um homem que conduz um carro de bois. Trabalha habitualmente de pé. Vide *Lúcio de Castro Soares* – “Carro de boi”; de *Nelson Werneck Sodré* – “Carreiteiro”, in “*Tipos e Aspectos do Brasil* (respectivamente. Pag. 230 e 347) e, particularmente, o excelente trabalho de *Bernardino José de Souza*, já citado.

Numa Sexta-Feira Santa,
quando a procissão saiu,
o povo todo chorou,
Zé Carreiro até se riu.
O malvado era discrente,
quis fazer um desafio,
botou a boiada no carro,
e de viagem seguiu.

Mas veio uma tempestade,
foi a sua perdição.
Depois de andar duas léguas,
o carro foi num grotão.
A boiada se encolheu
com o estrondo do trovão
Zé Carreiro blasfemava
no meio da escuridão.

Por ser um homem malvado,
caboclo sem religião,
dava pancada nos coices¹⁵
e chuchava¹⁶ de ferrão.
Foi tirando a garrucha
e baleando a criação.
Quando um boi numa chifrada
lhe arrancou o coração.

Aí a chuva aumentou
que parecia um tufão.
Um raio riscou o céu
e brilhou na escuridão.
Quando a faisca caiu,
No estrondo do trovão,
fulminou toda a boiada,
ficou em cinza o grotão.

Até hoje os viajantes
que passar naquela estrada
vê uma velha sepultura
com uma cruz abandonada.
Na noite de sexta-feira
tem ali alma penada,
gemendo na sepultura
e gritando com a boiada.

(15) *Coices* – Juntas de bois que vão junto à carreta.

(16) *Chuchava* – chucar v.t.b. Cutucar, futicar, futucar.

Os 3 Boiadeiros

Viajando nas estradas,
Zé Roia na frente
tocando o berrante,
chamando a boiada.
E Chiquinho sempre do lado,
distraindo o gado
tomando cuidado nas encruzilhadas.
E nós três vivia
tocando a boiada.

Mas um dia na invernada
deu uma trovoadas
numa derriçada o gado estourou.
Nesse dia morreu Zé Roia,
caiu do cavalo, foi dentro do vale.
a boiada pisou.

Fiquei eu e Chiquinho
tocando a boiada.

Num domingo de rodeio
Chiquinho bebeu e não me obedeceu,
pulou no picadeiro,
num relance atirei na rê,
a vaca tremeu, mas no pulo que deu,
matou meu companheiro.

Eu fiquei sozinho
tocando a boiada.

Viajando nas estradas,
não toco berrante,
nem vejo lá adiante
meus dois companheiros.
Desse trio ficou a saudade
em toda a cidade.
O povo pergunta dos 3 boiadeiros.
Eu fiquei sozinho
tocando a boiada.

Boi Soberano

Me alembro e tenho saudade
do tempo que vai ficando,
do tempo de boiadeiro,
que eu vivia viajando.

Eu nunca tinha tristeza,
vivia sempre cantando
mês e mês cortando estrada
no meu cavalo ruano.¹⁷

Sempre lidando com gado,
desde a idade de 15 anos.
Não me esqueço de um transporte,
600 bois cuiabanos,
no meio tinha um boi preto
por nome de Soberano.

Na hora da despedida,
o fazendeiro foi falando
cuidado com este boi
Que na guampa é leviano.
Esse boi é criminoso
já me fez diversos danos.
Tocamos pelas estradas,
naquilo sempre pensando,
na cidade de Barretos,
na hora que eu fui chegando
a boiada estourou.
Só via gente gritando,
foi mesmo uma tirania,
na frente ia o Soberano.

O comércio da cidade
as portas foram fechando.
Na rua tinha um menino,
de certo estava brincando,
quando ele viu que morria
de susto foi desmaiando,
coitadinho debruçou
na frente do Soberano.

(17) *Ruano* – (Do esp. ruano lat. ravidánu, tirado de ravidu – “cinzento” séc. XI). Diz-se do cavalo de pelo branco e pardo ou de pelo branco com malhas escuras e arredondadas.

O Soberano parou aí,
em cima ficou bufando,
rebatendo com os chifres
os bois que vinham passando.
Naquilo o pai da criança
de longe vinha gritando

se esse boi matar meu filho
eu mato quem vai tocando.
Quando viu seu filho vivo,
e o boi por ele zelando,
caiu de joelhos por terra,
para Deus foi implorando
Salve meu anjo da guarda,
neste momento tirano.

Quando a boiada passou aí,
o boi foi se retirando,
veio o pai dessa criança
me comprou o Soberano,

Esse boi salvou meu filho
Ninguém mata o Soberano

Menino da Porteira

Toda vez que eu viajava
pela estrada de Ouro Fino,
de longe eu avistava
a figura de um menino
que corria abrir a porteira,
depois vinha me pedindo
Toque o berrante seu moço
que é prá eu ficar ouvindo.

Quando a boiada passava,
que a poeira ia baixando,
eu jogava uma moeda,
ela saía pulando.
Obrigado boiadeiro,
que Deus vá lhe acompanhando.
Naquele sertão afora
meu berrante ia tocando.

Nos caminhos desta vida
muitos espinhos eu encontrei,
mas nenhum calou mais fundo
do que isto que eu passei.
na minha viagem de volta
qualquer coisa eu cismei,
vendo a porteira fechada
O menino não avistei.

Apeei do meu cavalo,
num ranchinho beira-chão,
vi uma mulher chorando
quis saber qual a razão.

Boiadeiro veio tarde,
veja a cruz no estradão.
Quem matou o meu filhinho
foi um boi sem coração.

Lá pras bandas de Ouro Fino,
levando gado selvagem,
quando passo na porteira
até vejo sua imagem.
Esse rangido tão triste
mais parece uma mensagem
daquele rosto trigueiro
desejando boa viagem.

A curvinha do estradão
do pensamento não sai,
até fiz um juramento
que não esqueço jamais.
Nem que meu gado estoure,
que eu precise ir atraís,
nesse pedaço de chão
berrante eu não toco mais.

“Antigamente nem em sonhos existia
tantas pontes sobre os rios...”

Por que a queixa saudosista começa justamente contra as pontes, só em segundo lugar contra as estradas de asfalto? Talvez simples acaso, talvez porque são as pontes, bem mais, do que as estradas em sí que “desalojaram” o boiadeiro. Mais custosos e difíceis do que o tanger da boiada pelo sertão afora (ainda

que aí também estivesse presente sempre o perigo do “estouro da boiada”) eram as travessias de rios, de que nos dá uma descrição Nelson Werneck Sodré em *“Tipos e Aspectos do Brasil”*.¹⁸ Para se ter uma idéia do que a operação exigia do boiadeiro, basta a transcrição de poucas linhas:

“Face à barranca, em local previamente escolhido, onde o acesso à água não se apresente de imprevisto, os vaqueiros reúnem as reses, aprontam as canoas. *E um deles, metendo a cabeça numa carcaça de cabeça de boi, mete-se no rio, dando o exemplo indispensável para que, apertadas pelos outros vaqueiros, as reses, confiantemente, se atirem em seguida àquela que supõem a afoita iniciadora da travessia. Se o momento de entrada nas águas é dos mais críticos, exigindo perícia e presteza dos vaqueiros, não menos difícil é a tarefa de conduzir o rebanho, através do rio, vencendo a correnteza, até a margem oposta”*.”

O progresso chegou ao sertão, mas seu beneficiário não foi o vaqueiro e sim, em termos de emprego tão somente, o motorista de jamanta, na maioria das vezes o que aprendeu sua profissão na metrópole, uma profissão que de certa forma implica aprendizado muito mais rápido e simples que a do boiadeiro. É verdade que pode se tratar de um indivíduo que abandonou aquele mesmo sertão, atraído pelo nível salarial mais alto da cidade, mas é de qualquer forma um aventureiro de valores diferentes daqueles do homem do sertão. Nada o liga ao gado, simples mercadoria a transportar. Não lhe conhece os nomes, que já não os tem, nem as manhãs, nem nada. Não o precisa temer, pois o progresso o coisificou o quanto era possível. Do ponto de vista do boi, não há opção, é claro: é difícil saber, caso ele pudesse escolher, se escolheria o caminho mais rápido para a morte, espremido num caminhão, ou o caminho mais lento, as agruras da longa viagem ainda compensadas por um descanso na “invernada”, antes do massacre final. A “opinião” de um boi, na nossa civilização, não pode contar, nem nunca contou. (O decisivo é saber se é vantagem ou não para os matadouros e frigoríficos...). Mas o vaqueiro, o boiadeiro que não assiste à cena final, tem tempo de conviver com o boi, de o sentir personificado, tal qual aparece em “Boi Soberano”. Aqui, o boi, preto e estigmatizado (talvez preto como o vaqueiro e estigmatizado como este se sente hoje), e reabilitado pelo cantador, é capaz de sentir comiseração pela criança indefesa numa cidade “progressista”, cujo comércio, em dias úteis, só se fecha mesmo diante do pânico de um estouro da boiada.

A condenação, por isso, não é só do progresso, mas também dos que aceitam ativamente essa coisificação do gado e os novos valores que o progresso traz consigo. Em “A morte do Zé Carreiro”, a ganância, o apego ao dinheiro são opostos diretamente a certo sentido de parcimônia sancionada pela religião através da abstenção do trabalho em dias santos. Afinal, a aceitação do progresso tem como consequência, em todas as partes, um repúdio da tradição, da religião, e é como consequência da infração dos tabus religiosos que o homem do campo com-

(18) “Travessia de Gado”, pág. 426-427 (Trecho sublinhado por nós).

preende as desventuras individuais, que toma como exemplo e consolo: se não humana, ao menos divina, a justiça ainda existe...¹⁹

Percebe-se no entanto, em “A morte do Zé Carreiro”, ao mesmo tempo que a condenação do comportamento cruel do carreiro em relação ao gado (que não deveria ser maltratado porque também sofre, idéia que, de certa forma, o personifica), uma concepção diferente da que encontramos em “Boi Soberano”, isto é, a concepção da boiada como objeto, capital pertencente a seu dono e que juntamente com ele é castigado após ser causa de sua morte. O gado aqui é concebido como bem que desaparece com seu dono ou com ele vira assombração. Em parte isto se explica porque o carreiro parece ser, no caso, realmente dono de suas juntas de bois, ao contrário do boiadeiro, do vaqueiro que cuida da boiada de um patrão. De qualquer forma são duas concepções diferentes, a primeira implicando numa mentalidade que poderíamos chamar de “mais moderna”. Diferente é a projeção do boiadeiro em seu cavalo, na 7ª estrofe de “Mágoas de Boiadeiro”. A identificação é, poder-se-ia dizer, de igual para igual, homem e cavalo envolvidos numa atmosfera de camaradagem, de convivência, e não existe uma objetivização do animal apesar deste pertencer realmente ao vaqueiro.

Finalmente, após a mágoa de certa forma conveniente, co-responsável que transparece em “Os três boiadeiros”²⁰ e “Menino da porteira”, em que o boiadeiro cala seu berrante²¹ em respeito aos companheiros e ao menino morto pelos bois, a grande mágoa do berrante silenciado para sempre porque já não há mais boiadas a tanger...

CAPÍTULO II

O PROGRESSO INVADE O SERTÃO

Os últimos cem anos têm assistido a uma apologia constante do progresso de tal forma confundido com as mais altas aspirações que a humanidade poderia ter, única via de acesso a uma felicidade e bem-estar geral, que as populações que

-
- (19) Uma observação curiosa é que o castigo divino é preferentemente concebido como advindo através da tempestade e do relâmpago, o que revela a concepção provavelmente mais arcaica da humanidade a respeito de justiça (não a humana, mas a “dikê” de Zeus da Grécia antiga), a justiça cósmica que restabelece o equilíbrio sempre quebrado pelo homem.
- (20) É nesta música que mais se torna patente o fatalismo com que o boiadeiro sente o paulatino desaparecimento de seu mundo: um após outro, seus companheiros encontram a morte, um talvez por inabilidade, o outro “à tóa”, o certo é que ele se encontra só, abandonado, representando essa perda por outro símbolo fatídico: o número tres.
- (21) O berrante chama o gado. O seu silêncio é um protesto resignado, não se o chama mais, sua presença alí é uma profanação. O vaqueiro prefere ir-se com o gado ...

não o aceitaram de pronto foram vistas pelo ocidental como, senão geneticamente incapazes de uma “evolução” (nas ideologias racistas), ao menos como representantes de culturas “estagnadas” (como se a única forma verdadeira de florescimento cultural dependesse da industrialização moderna). Isto em se tratando de populações nativas e rurais do chamado “terceiro mundo” em geral, porque, quanto às minorias descendentes de europeus dos E.U.A. que, por motivos de ordem religiosa, olharam com reservas ou hostilidade o progresso do país mais “progressista” da América (modelo para os apologistas do progresso das outras partes do Continente), são elas encaradas como “excêntricas”,²² não como incapazes, e suas posições, por vezes, até admiravelmente analisadas e dignificadas. (Haja visto o excelente filme de W. Wyler sobre os Quakers, cujo título foi traduzido para o português como “Sublime Tentação”).

Quanto ao nosso caboclo, já nem se lhe dá tempo (poder-se-ia dizer) de se organizar assim em focos de resistência, se deixarmos de lado alguns movimentos messiânicos, geralmente eliminados tão logo se tornaram conhecidos, por ação policial ou militar (como no caso de Canudos e Contestado).

Fica o ressentimento de um progresso imposto “sem prévia consulta”, fato consumado diante do qual o homem do mundo rural só pode reagir de forma passiva, procurando um último consolo, ora numa visão fatalista do mundo, ora apegando-se a um ou outro caso em que pode imaginar a justiça divina agindo contra os que aceitaram tão prontamente e ativamente a grande transformação, ora simplesmente se “realizando” sonhadoramente através da evocação saudosa do passado.

É essa reação confusa e dolorida que se pode notar nessa pequena amostragem de música sertaneja. O progresso chegou ao campo, através das pontes e estradas, abrindo perspectivas de ganho para muitos no setor terciário da economia (que é, sabidamente, o que menos pode ser identificado com um verdadeiro progresso), mas despojando de seu trabalho justamente a população mais pobre que costumamos apontar erroneamente como de mão de obra não especializada, quando na realidade o que acontece é que a especialização dela se tornou “supérflua” (e quase sempre, como no caso do boiadeiro, uma especialização de aprendizado perigoso e duro).

Pode-se argumentar que todo progresso tem seu preço e alguém terá de pagá-lo. Pode-se argumentar que é sempre também sobre o mais fraco e o mais pobre que recai o ônus maior. E pode-se argumentar ainda que afinal esse mais pobre e mais fraco, quando encontra um ainda mais pobre e mais fraco do que ele, tende a agir contra este tal qual os mais poderosos agem contra ele próprio. É verdade. Leia-se, já não digo o que nos conta Darcy Ribeiro com base numa vasta documentação²³ mas tão somente uma pequena passagem de Hugo de Carvalho Ramos²⁴ (aliás, trechos de cartas, daí certamente depoimento), em

(22) Como é o caso do povo de Amish, pequena comunidade de Mennonitas (seita de origem suíça), com aproximadamente 17.500 membros em 1970, que conservou religiosamente as tradições e o modo de vida de fins do século XVII.

(23) Ribeiro, Darcy – “Os Índios e a civilização”

(24) “Tropas e Boiadas” – (“Nostalgias”, págs. 19/20)

que o velho vaqueiro Casimiro conta como deu cabo “ã toa” de um velho e trêmulu Karajá amoitado no alto de uma árvore, procurando dizer, num português arrezado, que ele já não representava mais nenhum perigo ao “valente tori”.²⁵

O problema que se coloca hoje cada vez com maior insistência é justamente este: justifica-se um “progresso” assim conquistado, num momento mesmo em que o homem do século XX, o homem ecumênico, sabe perfeitamente que a única justificação moral para a própria existência da espécie humana no mundo é uma luta pela espécie humana como um todo, e que falar em nome de “civilização” só se pode conceber como falar em nome de uma civilização mundial?

Pode o progresso se justificar, quando ele continua significando melhoria de condições econômicas apenas para um setor da população, já relativamente abastado, em detrimento de outro setor, já mais pobre e, portanto, politicamente impotente?

Segundo o poeta russo Andréi Voznessenski (citado por *Lev Kogan*, 26 “todo progresso é reacionário quando o homem é esmagado” (“tout progrès est réactionnaire lorsque l’homme est écrasé”). E nós sabemos que o sentido aqui não é só o do “esmagamento” físico, da morte por inanição dos que representam exatamente o “custo social” desse progresso, mas de uma forma mais generalizada a automatização, a alienação, a esterilização cultural do próprio beneficiário desse progresso.²⁷

Deixando de lado os prejuízos imediatos que possa representar para uma parcela (e grande) da população, há outro aspecto do “progresso” que preocupa: o seu imediatismo, seu avanço sem planejamento, a não ser no sentido do que pode dar maiores lucros dentro de uma mesma geração, melhor ainda, dentro de um mesmo ano ou para o ano seguinte. Já não é preciso recorrer a hipóteses para se indagar, por exemplo, se o que se terá que pagar pela esterilização do solo e pela poluição das águas e da atmosfera (para falar a linguagem dos arautos do progresso, mencionemos apenas as verbas e trabalhos que terão que ser empenhados em programas, já bastante urgentes, de despoluição) compensaria, mesmo para a pequena minoria, o passo que ela deu à frente às custas dos dois passos de retrocesso, da maioria sacrificada; se, para o próprio beneficiário, a compensação é duvidosa, imagine-se o que poderá ocorrer com relação à totalidade.

Veja-se a esse respeito um artigo de Papadopoulos²⁸ em que procura expôr os critérios antropológicos de uma definição do progresso:

“... aucune science de l’homme n’est jamais sortie du vide, c’est-à-dire, en faisant table rase des mobiles spécifiques qui guident sa

(25) “tori” – nome com que os Karajá designam o “cristão”.

(26) *L’Homme, la culture, la civilisation*, (in *Diogène* n° 76-1971 – Gallimard, pág. 49)

(27) “... ‘Un progrès qui n’apportera à l’humanité que ruines et dégradation, qui portera préjudice au patrimoine culturel de l’humanité, ne peut être qualifié de progrès’”. (*L. Kogan, op. cit.*)

(28) *Papadopoulos, Théodore* – “Critères anthropologiques d’une définition du progrès - In *Diogène* n° 91, 1975 - Gallimard, Paris.

demarche dans tous les problèmes auxquels elle s'attache. Puisque tout science de l'homme est motivée par la problématique humaine, aucune ne peut prétendre échappertout à fait aux obligations implicites que lui créent ses rapports avec l'environnement social qui a veillé sur son berceau. Cela ne veut pas dire que les sciences de l'homme soient ou doivent être nécessairement normatives, bien qu'elles soient souvent appelées à se pencher sur tel ou tel problème qui leur est posé. Leur raison d'être tient à cette mission, elles doivent se montrer objectives et d'exclure toute intrusion de critères subjectives comme toute jugement de valeur. *Mais, si leur méthode est scientifique, leur mission, par contre, est en dernière analyse axiologique, puisque elle est au service des besoins de l'humanité*.²⁹

Poder-se-ia acrescentar que, numa visão menos obtusa, numa visão do progresso a longo prazo, o próprio método só pode ser científico se a ciência realmente estiver a serviço da humanidade, não só do presente, mas também do futuro, e humanidade tomada em sentido global.

CAPÍTULO III

O BOIADEIRO E O BOI NA UMBANDA. SIMBOLISMO DO BÓI, DO CAVALO E DO BURRO.

Após vários estudos publicados sobre a Umbanda, nota-se uma lacuna no que diz respeito ao boi e ao boiaideiro.³⁰

(29) *Idem, op. cit.*, págs. 47/48. Frase final, grifo nosso.

(30) O folclore do boi, particularmente o "bumba-meu-boi" vem sendo estudado há mais tempo. É contudo importante ressaltar que, embora hoje um folguedo popular, suas seqüências principais atestam sua origem religiosa. A morte do boi, sua retalhação, seguida da transcendência (ou ressurreição) seguem o esquema típico do "sparagmós". Roger Bastide (*Les Religions Africaines au Brésil*, pág. 192/3) nota o paralelo entre o "bumba-meu-boi" e uma dança dos Caraibas negros de Honduras, em que a morte e ressurreição está ligada à caça, tal qual na dança "Nanzéké" da África, em que o animal morto é um antílope. O retalhamento do corpo da vítima, que pertence ao horizonte conceitual da caça, parece que permanece e se acentua como característica da "divindade-dema" nas áreas pastoris (de economia simples).

Em observações participantes, notou-se que há um culto especial ao boia-deiro, que se constitui numa “linha”,³¹ a linha dos boiadeiros. É uma linha bastante peculiar. Seus membros parecem reproduzir no transe elementos de uma cultura ligada ao ciclo do boi, que se encontra no inconsciente coletivo.

As denominações adotadas pelos médiuns em transe são variadas, podendo ter vastíssima amplitude, desde nomes comuns no aumentativo ou diminutivo, até nomes com designativos locais ou especialidades. Assim: Pedrão, Maneirão, Zécão, Zézinho, Pedrinho, ou ainda, Ditinho da Porteira, Ditinho de Itu, Carlito de Sorocaba, João Boiadeiro, Dito Tropeiro, Zé do Laço, Zé Gavião, Serafim, Serrapião de Minas, Vitorino de Goiás, Mané Quebra-Terreiro, Tião Boiadeiro, etc...³²

O comportamento estereotipado durante o transe caracteriza-se pelo riso, a alegria, a citação de provérbios, etc.

Gostam de portar e tocar o berrante, usando rebenque ou rabo de tatu, “guaiaca”, lenço colorido ao pescoço preso por uma cabeça de boi, feita de chifre. um chapéu de aba larga.

A bebida solicitada durante o transe é a cerveja³³ (“mijo de burro”)³⁴ e, às vezes, o vinho branco, acompanhados de cigarro sem filtro ou cigarro de palha.

-
- (31) Embora, rigorosamente, se chame de “linha” apenas as que estão sob as ordens diretas de Orixás maiores (Ogum, Xangô, Yemanjá, Ibeji, Yori, Yorimá e Oxoco), é comum nos terreiros ouvir-se “linha de boiadeiro”, “linha de cangaceiro”, “linha de baiano”, ao invés da denominação clássica que distingue povos ou falanges.
- (32) Nomes recolhidos nos terreiros de Umbanda das cidades de Araraquara, Ibitinga e Bebedouro.
- (33) A cerveja é bebida mais barata, mais acessível, portanto, que o vinho. Além disso era bebida cerimonial já na África. Jahnheiz Jahn (*Muntu*, pag. 11) refere-se a essa cerveja africana inofensiva, proibida pelo branco e assim substituída pelo “skokian” descrito por Jahn. A bebida (geralmente, mas não sempre fermentada, com maior ou menor teor embriagante) é um elemento importantíssimo em toda festa (“primitiva” ou não) particularmente nos cultos de caráter dionisíaco. É ainda Roger Bastide (*op. cit.* pag. 465) que procura alertar o interessado no estudo dos ritos afro-brasileiros contra o etnocentrismo: “L'eau-de-vin étonne le Kardéciste, mais le prêtre boit bien le vin dans la messe”.
- (34) Se o burro é um símbolo da Natureza opondo-se ao cultural (como se procurará mostrar adiante), é compreensível que a bebida que acelera a exaltação que leva ao transe seja simbolicamente uma “anti-bebida” no mesmo sentido em que Lévi-Strauss identifica como “anti-alimento” certos fatores de transformação nos mitos. (Veja-se, por exemplo, M. S Bororo, in “*Le Cru et le Cuit*”, págs. 67 e 71, em que a transformação é a doença do herói. Ora, doença e êxtase são duas formas de se passar, com possibilidade de retorno, um pouco para o “lado de lá”).

Elegem como protetora Santa Rita de Cássia,³⁵ mas durante seus “trabalhos” de magia invocam Santo Antonio³⁶ através de Cânticos (“pontos cantados”).

Nas observações realizadas pode-se notar a realização de “trabalhos” com as seguintes finalidades:

1) “Abrir caminho”³⁷

Geralmente o “boiadeiro” pede ao consulente que lhe traga duas canelas dianteiras de boi, sete velas pretas, sete velas vermelhas, dois pedaços de fita (50 cm cada uma), uma preta, outra vermelha, uma agulha grande (de costurar sacos).

(35) Segundo Roger Bastide, (*op. cit.*, págs. 368/369) baseado em Octavio da Costa Eduardo, *Santa Rita é identificada com Nananburucu*. Segundo Talora (“Práticas Religiosas nos terreiros de Umbanda”, pág. 88, Nananburucu é orixá das chuvas, protetora das plantações, sendo uma das comidas que lhe é consagrada justamente a carne de boi. Ela é, no sul, no entanto, sincretizada com Sant’Ana. Além disso, Nananburucu é chefe de legião da linha de Iemanjá (*op. cit.* pág. 90), enquanto Santa Rita aparece como chefe da legião da linha de Oxalá (*op. cit.* pág. 91, e Roger Bastide, *op. cit.*, pág. 448). Rita é um nome que tem grande preferência no meio sertanejo e o diminutivo “Ritinha” é quase uma denominação estereotipada de “caipirinha”. E no Rio Grande do Sul, também região de pastoreio, o canto e dança de fandango chamado “Chimarrita” talvez tenha seu nome derivado de “china Rita”, segundo Romaguerra Correia, citado por Augusto Meyer (*Guia do Folclore Gaúcho*, págs. 56/57).

(36) É bem conhecido o fato de Santo Antonio ser um santo que “permite” que se o trate de forma mágica, nas “simpatias” casamenteiras das festas juninas. A tradição (“as tentações de Santo Antonio”) lhe atribui uma grande luta interior, para dominar a si mesmo, o que encontra um paralelo na caracterização dele na Umbanda, como “amansador de burro brabo”, o que concorda por sua vez com a sua identificação, no sul do Brasil, com Exú. (Vide R. Bastide, *op. cit.*, pág. 366 - Eshou - Legba).

(37) Segundo a crença umbandista, há pessoas que são vítimas de “coisa-feita” ou inveja. Isto “fecha o caminho” ao indivíduo; nada lhe dá certo, torna-se azarado.

uma garrafa de cerveja e uma pemba”³⁸ vermelha. A seguir as canelas são costuradas com as fitas trançadas, regadas com a cerveja. As velas são acesas e, minutos após, apagadas. Em seguida o material é despachado em um “mata-burro” ou porteira.

Enquanto se realiza o “trabalho” são cantados os seguintes pontos:

- a) “Santo Antonio do Mundo Novo (bis)
 não me deixe morrer sozinho. (bis)
 Ai meu Santo Antonio,
 abra o meu caminho.”

Ou:

- b) “Santo Antonio piquinho,
 amansadô de burro brabo;
 quem mexe com Santo Antonio
 tá mexendo co’o Diabo.”

(As estrofes podem ser repetidas várias vezes.)

2) “Realizar casamentos”:

São pedidas ao consulente duas imagens pequenas de Santo Antonio, duas fitas (de 50 cms., uma preta, outra vermelha), uma garrafa de cerveja e uma tira de papel com o nome das duas pessoas a se unirem.

O papel é fixado nas duas imagens amarradas frente a frente com as fitas trançadas, a seguir regadas com cerveja. Ao consulente se ordena enterrar as imagens unidas de “ponta-cabeça” (de cabeça para baixo), dizendo as seguintes palavras:

(38) “Pemba”: substantivo feminino; é o giz mineral utilizado na Umbanda para riscar os pontos. O uso da pedra na religião e magia é bem arcaico e deve proceder do mundo mental dos caçadores paleolíticos. A pedra se opõe à madeira como símbolo do imperecível em muitos mitos sulamericanos. Cristais de quartzo são usados pelo médico-feiticeiro australiano, assim como por médico-feiticeiros de tribos sulamericanas. Por isso se compreende a importância de se mencionar a origem mineral (e de minerais dos “montes Calmos na África”, segundo *Aluizio Fontenelle* – “*A Umbanda através dos séculos*” Cap. XIX, págs. 211 a 212). “Riscar um ponto com a pemba, é o mesmo que condenar ou absolver um elemento humano, castigando-o ou premiando-o de conformidade com o seu Karma” (*Ibidem*). Pela cor da “pemba” segundo *Boaventura Kloppenburg*, (*A Umbanda no Brasil*, cap. VI, pág. 117) “pode-se identificar a linha a que pertence a Entidade. De um modo geral as côres pertencem: Branco aos Pretos Velhos, vermelho a Ogum, amarelo a Oxossi, rosa a Cosme e Damião e ao Oriente, roxo ao Xangô, azul a Iemanjá, prêto a Exu e Omulu”. O mesmo autor dá a descrição da fabricação de um exemplar da pemba branca, “legítima africana, exportada diretamente da África por Ali-Bem-Itah, descendente legítimo de Li-U-Thab da tribo de Umbanda” (pág. 96). A pemba vermelha, de que se trata no trabalho de “abrir caminho”, indicaria portanto uma das 7 entidades chefes de legião de Ogum, talvez o “Rompe-mato”.

“Santo Antonio, só te libertarei quando realizar o pedido”.

Durante a realização desse ritual mágico é cantado o ponto “b” já mencionado.

3) “Livrar de atrapalhões”³⁹

Neste caso é solicitado um coração de boi, uma agulha grande, duas fitas (uma vermelha, outra preta), quatorze velas (sete pretas e sete vermelhas) e uma garrafa de cerveja.

Enquanto é cantado o ponto “b”, o consulente deve fixar seu pensamento na “complicação” da qual pretende se livrar; o médium em transe costura o coração bovino com as fitas, cujas extremidades são trançadas, sendo tudo regado a cerveja. A seguir, deve-se fazer o despacho ao lado de uma porteira.

Algumas vezes, quando há problemas com outra pessoa (dívida, prejuízo no trabalho, etc.), o nome do desafeto é colocado dentro do berrante, que é soprado várias vezes.

Como se observa, o boi, embora não de modo ostensivo, aparece nas práticas umbandistas, uma vez que determinadas partes de seu corpo são utilizadas em rituais mágicos.⁴⁰ Além disso, são muito frequentes, entre os umbandistas, outras práticas mágico-supersticiosas envolvendo o boi. Muitas pessoas colocam uma cabeça de boi na frente da moradia para “dar sorte” e afastar “mau-olhado”, inveja, etc.⁴¹

Os umbandistas, ao atravessarem porteiras, ainda pedem licença a forças do além. A porteira é considerada um local mágico e perigoso, tal qual o “mata-burro” e a encruzilhada, como símbolos arcáicos da passagem de um mundo para outro.

Em um dos pontos cantados recolhidos, nota-se alguns elementos desse simbolismo:

“Oi abre a cancela
qu’eu quero passar.
Quero ver meus filhos
do lado de lá.

(39) O conceito de atrapalhão é muito vago, podendo ir desde complicações policiais até financeiras.

(40) Como a parte simboliza o todo, é fácil perceber que nos trabalhos de “abrir caminho” e de “livrar de atrapalhões” estamos lidando com um sacrifício ritual do boi. O boi “abre caminho” (fechado, esperando um sacrifício) com suas patas dianteiras; e toma o caminho da “esquerda”, o “sinistro”, para que o consulente possa seguir o “dextro”.

(41) Prática muito utilizada também por pessoas não pertencentes à Umbanda.

Na minha guiada
 falta uma rês.⁴²
 Oi, falta duas!
 Oi, falta três!⁴³

Querer ver os filhos do lado de lá, parece indicar a afirmação (e garantia) de que a passagem se dará *para o mundo humano* e não vice-versa. A estrofe seguinte parece conter a idéia de sacrifício de 3 reses, como se a passagem para um mundo humano já tivesse sido compensada pela ausência das reses “despachadas” para o “lado de lá”.⁴⁴ Assim que, de certa forma, toda porteira, “mata-burro” (e neste caso, de forma real, para o burro) e outros marcos de passagem⁴⁵ são simbolicamente “encruzadilhas”.

Nas sociedades que conheceram a criação de gado, o princípio vingador da Natureza (contra o homem e sua “hybris”) assume comumente a forma de um animal que pasta (aparentemente inofensivo, portanto): bode, burro, acabando por transformar-se no princípio cósmico que castiga o “mau” (- o Diabo); da mesma forma que a oferenda (do mundo humano ao outro, não humano) encontra seu símbolo no carneiro e no boi.

Outra oposição é a do *burro* ≠ *cavalo* e, neste caso, trata-se mais de uma oposição “Natureza ≠ Homem” ou “Anti-social ≠ social”, que se torna patente na possessão mediúnicamente nos terreiros de Umbanda. Assim, ao “receber” entidades da Umbanda, o médium recebe o designativo de “cavalo”, (46) enquanto em trabalhos de Quimbanda (47), quando está possuído por um exu, é chamado “burro” ou “besta”.

Isto remete-nos à crença popular de que o cavalo é dócil, enquanto o burro é “maldoso”, traçoeiro, etc. Um ditado popular (“burro não amansa, acostuma”), parece propor a idéia de que o burro não merece confiança, o que parece reforçado por outro dito popular: “Filho de burro, cedo ou tarde dá coice”. Parece que o lendário popular também cristalizou idéias sobre o burro, conforme a lenda recolhida na cidade de Cunha sobre a Natividade de Cristo (48).

(42) Uma rês pode equivaler a um touro, uma vaca, uma novilha, um bezerro, uma bezerira, ou também a um garrote. Aparentemente, a ausência de referência à idade e ao sexo do animal é intencional.

(43) Ponto recolhido nos terreiros “7 Encruzilhadas”, “Pena Roxo” e “João Boiadeiro e Zé Gavião” de Araraquara.

(44) Compreende-se assim que os despachos (na realidade, “bodes-expiatórios”) sejam feitos junto a porteiras ou mata-burros.

(45) Pode-se incluir aí a escada aberta que, como é conhecido, o supersticioso evita atravessar.

(46) No candomblé é também frequente a denominação de “cavalo de santo”.

(47) A Quimbanda tem sido designada como a “linha” do mal; a “esquerda” em oposição a Umbanda que seria a “linha” do bem, a “direita”, etc.

(48) *A.M.Araujo*, Folclore Nacional, 1^o Tomo, pág. 170.

O burro teria sido amaldiçoado porque comeu a grama do estábulo (49), recebendo como castigo a dupla maldição de ter sempre necessidade de comer e de ser estéril.

Também no Império Romano já existia um certo preconceito com relação a este animal, como se observa no provérbio “Asinus asinum fricat”. Na literatura latina, “O Asno de Ouro”, de Apuleio, conta a história de um garoto teimoso e curioso transformado em burro, através das “artes mágicas”.

No caso específico do cavalo, o lendário popular o vê com olhos diferentes. Para o caboclo brasileiro, é ele a montaria dos Reis Magos nos presépios caipiras do vale do Paraíba, sendo também muitas vezes apontado como exemplo de docilidade e fidelidade em inúmeros “causos” (50). A identificação do vaqueiro com seu cavalo já foi ressaltada atrás.

Sua fêmea, a égua, no entanto, não goza desse conceito entre nossos matutos. Geralmente ela é vista como um animal que come em demasia ou que tem instintos perversos (51). No caso do burro a execração atinge também sua fêmea, como se nota na lenda da mula-sem-cabeça. (52)

Algumas expressões típicas reforçam esta idéia:

“Burro não é batizado”, referência do caboclo aos imprevistos que esta montaria apresenta, isto é, ao mesmo tempo em que se encontra dócil ao comando do cavaleiro, pode tomar o freio nos dentes e disparar, saltar ou empacar. Segundo a tradição, enquanto o cavalo permanece parado ao derrubar o cavaleiro da sela, o burro procura feri-lo com os cascos (coices ou manotadas).

“Não é com a espiga que se apanha o burro, mas com o laço”, referência do caboclo ao fato de vir o cavalo comer o milho nas mãos de quem lhe oferece a espiga, enquanto o burro procura sempre afastar-se.

(49) A deposição de Jesus recém-nascido na mangedoura, como símbolo de seu sacrifício futuro, é, num nível mais arcaico, o símbolo de uma verdadeira prestação total: como compreender de outro modo o sacrilégio do burro, senão através de uma identificação de Cristo com o alimento (a grama)? Como notou Gernet, L. (“*Anthropologie de la Grèce antique*”, págs. 391 e segs.: “Tout sacrifie comporte sacrilege. Gernet discute, no texto referido, as “Bouphonies”, o assassinato do boi, complexo mítico que fornece certos elementos análogos à lenda do sacrilégio e castigo do burro.

(50) O “causo” é uma história típica do caboclo, em que muitas vezes há um fundo moral.

(51) Segundo a tradição dos domadores, a égua “chucra”, quando salta e não consegue derrubar o cavaleiro, “boleia”, isto é, joga-se de costas tentando matar o cavaleiro.

(52) A nossa “mula-sem-cabeça” (metamorfose a que está condenada a amásia de padre ou a 7ª de uma série de filhas mulheres em cujo batismo não se tenha tomado os cuidados rituais necessários), está na mesma posição estrutural da “werwolfin” (fem. de “Werwolf”, “lobisomem”... a crença na licantropia feminina sendo porém mais rara...) do folclore europeu. É, contudo, em raposa e não em loba, que se transforma a bruxa (as “Maenadas” são representadas como raposas). Essa transformação em raposa, tema de algumas sagas de Mecklemburgo (Alemanha) e crença antiga no cantão de Graubünden (Suíça), caracteriza também, o folclore chinês, particularmente do norte. (Peuckert, W.E. – *Gemein Kulte*, págs. 117 a 123).

CAPÍTULO IV

O BOI NA MITOLOGIA INDÍGENA BRASILEIRA

A mitologia é um universo vivo. A bem dizer, é a visão cósmica estruturada e em constante re-estruturação, em que novos elementos são integrados, assimilados a antagonismos arcáicos, a oposições pre-existentes.

Enquanto as tribos tupi mais litorâneas foram rapidamente dizimadas a partir da descoberta, pela escravização ou pelas alianças com ou contra civilizados (umas e outras resultando evidentemente em guerra contra outras tribos e contra colonizadores), pela catequese e pelas doenças (aliás, dois fatores igualmente interdependentes), as tribos Jê, localizadas mais no interior e mais arredias, só em épocas mais recentes, com a expansão do gado, entraram em contato direto mais constante com o civilizado.

O universo “exterior” do Jê (caçador, pré-agricultor ou agricultor incipiente) é, aparentemente, bastante indiferenciado, “oceano” cósmico mágico, envolvendo a ilha humana que é o território tribal. Além dos limites desse território vive o “outro”, o “estranho”: o que não é humano.

Se o “estranho” se aproximar, se ele se fizer entender, não existe outra possibilidade de “captá-lo a não ser dentro do mesmo esquema usado pelos cristãos para “captar” o ameríndio, na época da descoberta: como descendente de Caím... como remanescente de uma tribo perdida de Judá... com a diferença apenas, dos nossos índios nunca terem imaginado o branco como criado pelo Demônio (como alguns civilizados chegaram a conceber os nativos da América). O que deveria bastar para convencer os missionários que identificaram Jurupari e seus congêneres com o Diabo, que os “deuses” dos nativos não são “deuses do mal”, como os anjos caídos dos cristãos.

O estranho é... o estranho. Não sendo humano, pode ser um ente que ora se mostra sob a forma animal, ora sob a forma humana, pode ser um morto que revive e volta, um espírito que surge das profundezas das águas ou da floresta úmida.

Provavelmente, boiadeiro e boi se confundiram inicialmente num ser híbrido. Apareceram juntos um dia e, para um povo que não conhecia o pastoreio, a “aliança” com os animais deve ter parecido bem suspeita.

Assim, entre os Krahô, de acordo com um mito recolhido por Harald Schultz (53), parece-nos ter-se integrado um elemento novo na representação dos espíritos Kokridhô (54);

(53) “Lendas dos Índios Krahô”, págs. 151/2. Grifo nosso.

(54) Idem, pág. 151, nota 274: “Kokridhô: máscara de dansa. No livro *Da vida dos nossos animais*, de R. von Ihering, foi-me indicado pelos Krahô o “percevejo d’água” como sendo o animal representado pela máscara. Vários índios confirmaram espontaneamente esta indicação”. Mesmo que a máscara seja o símbolo do percevejo d’água, trata-se de um espírito animal ou de um “senhor dos animais aquáticos”, assim que no mito a caracterização de seus hábitos e seu tamanho nunca correspondem realmente à espécie mencionada. Da mesma forma, os Bororo identificaram aíge com o hipopótamo, animal da África e não do Brasil. Animais aquáticos que “pastam”, os índios já conheciam: o peixe-boi da Amazônia, o tambaqui.

“Marquinho afirma que os Kokrid vivem nas águas do Tocantins. Ele já os teria visto sair na praia. *Os filhotes deitam no chão.* Os adultos, tão grandes como as máscaras originais (55) pedem muito. A cantiga é tão forte que não gostava de ouvir. E imita: “RRRRR”. *Têm chifres grandes.* Quando acabam de vadiar no sêco, voltam a mergulhar nas águas.” (56)

No mito de Aukê (57), no momento em que os pais do herói vão à procura das cinzas dele, a presença do boi serve de introdução para a sequência da transformação de Aukê em próspero civilizado:

“Quando caminhando, caminiando, já vai encostar daonde que queimou. Ai eles já estavam escutando a zoadá dêle. *Já boiando pro gado...* (58)

“Ai”... o avô...” foi também. Quando encostou, escutou do mesmo jeito. Está fazendo zoadá; daí ele voltou. Quando chegou, contou história: “Ora, quando nós chegou, escutamos muita zoadá de muito

- (55) Schultz não dá as medidas das máscaras no artigo. Refere-se aos desenhos, altamente estilizados, com que são decoradas, representando fenômenos, altamente naturais (sol, lua, arco-íris, rio, etc.) e certas frutas e animais (*op. cit.* pág. 152, nota 277). Diz-nos ainda que “nas máscaras grandes são dependuradas miniaturas de máscaras, que representam os filhotes dos “Kokridhó” (pág. 151, nota 275). O nome “kokrid” tem certa semelhança com o do grupo cerimonial dos “urubus-reis” (Kukrit-Ti), que Schultz cita em nota nº 266-a, pág. 148, sendo “Ti” sufixo aumentativo (nota 77, pág. 76). A partícula “ko” (“kod”, “kót”?) aparece nos textos publicados por Schultz, em “kót” (cachimbo usado na magia de caça, conforme nota 34, pág. 60), em *copó* (lança usada hoje somente nos rituais, conforme nota 138, pág. 98), em “koieré” (“machado de pedra em forma de âncora. Era antigamente usado como arma de guerra e instrumento ritual. “Nota 159, pág. 114), em “kakót” (“flecha com ponta contundente”, conf. nota 198, pág. 127), e em “kokré” (“mosquito, conforme pág. 56). Possivelmente tem conotação de “ferir”, “picar”... em última análise, alguma relação com “morte”, como aliás seria de se esperar de um espírito das águas. (O mesmo acontece com o “aíge” bororo, ainda que a ligação com os mortos seja, no caso bororo, reforçada pelo fato das águas serem última morada dos despojos enfeitados do morto). A partícula “krit” aparece também na designação krahó do martim-pescador (“tebkriti”, vide pág. 145, *op.cit.*) O material publicado por Schultz é riquíssimo e mereceria um estudo aprofundado.
- (56) Caso os índios tenham assistido, nos primeiros tempos, de longe, a alguma travessia de gado (descrita atrás), o que é muito provável, teríamos uma lógica para essa associação de idéias.
- (57) Schultz, H. *op. cit.* págs. 86 a 93. Roberto da Mata publicou a “variante” timbira do mito de Aukê (recolhido por Nimuendajú) em duas análises estruturais (“Mito e autoridade doméstica” e “Mito e antimito entre os Timbiras”, in Revista do Instituto de Ciências, vol. 14, nº 1, Rio de Janeiro e *Mito e Linguagem Social*, págs. 77 a 107, respectivamente).
- (58) Schultz, *op. cit.* pág. 88. Grifo nosso. Todos os animais “fazem zoadá” e portanto zoadá é qualquer barulho. Mas o texto parece indicar que a zoadá de Aukê é o aboio do boiadeiro.

bicho, pássaro, peru”. Mas não sabia o nome destes bichos que não conhecia, só contando zoada deles e também de boi (explica o informante). (59)

A tribo gê dos Krahó vive na parte setentrional do Estado de Goiás”. (60) Segundo as informações que recebeu Schultz, estavam então aí há duas gerações e tinham tido aldeias perto de Carolina (sul de Maranhão) e Pedro Afonso (Goiás). (61)

“Os Krahó de hoje são essencialmente lavradores.”... “Criam galinhas e patos. Alguns porcos buscam o seu próprio sustento, que a mata lhes fornece em profusão. Alguns índios já possuem algumas cabeças de gado. Nunca abatem uma rês e nisso são intransigentes, pois desejam que o seu número aumente.” (62)

Este é o quadro que nos apresenta Schultz, dos Krahó que visitou em 1947.

Não é de estranhar, pois, que encontremos entre eles a palavra “boi” com função simbólica totalmente desligada do animal que representa, no texto da primeira lenda que Schultz nos apresenta (63):

“... deu fé na mulher que estava sentada em cima do boi dela.” (64)

Em nota de rodapé, nº 26, o autor informa que o significado de “boi” é “sangue”. Talvez se pudesse aventar uma hipótese para esse emprego, aparentemente tão estranho, do vocábulo:

No mesmo mito, Pud ordena a Pudleré que faça um cachimbo (“kót”):

“Pud falou: “Bota fumo! “ E botou fumo. “pode pitar pro rumo do mato” Dai ele pitou e tirou sangue da anta.” (65) Em nota de rodapé (nº 35), Harald Schultz informa que o fumante cospe na mão “vendo o sangue misturado com a saliva da caça que irão abater”. Saliva e sangue de caça estão portanto (e como é lógico) em combinação. Em oposição corporal (o baixo opondo-se ao alto, como diria Lévi-Strauss), o sangue menstrual (66) é sangue que não pode ser alimento, é um sangue que representa semente, que deve servir para a procriação. tal qual o boi que (vide acima) o Krahó nunca abate.

(59) *Ibidem*, pág. 89.

(60) *Ibidem*, pág. 49.

(61) *Ibidem*, pág. 51.

(62) *Ibidem*, pág. 52.

(63) *Ibidem*, págs. 55 a 65 (“Pud e Pudleré (Sol e Lua)”- I).

(64) *Ibidem*, pág. 57.

(65) *Ibidem*, pág. 56.

(66) No caso, trata-se de sangue que decorre da violação da mulher por Pudleré.

Outro exemplo da presença do boi temos no mito Umutina “Etoriká” (67) que apresenta um paralelo com o mito de Auké, pois o sobrinho de Etoriká, herói da história, toma, como Auké, atitudes anti-sociais e mesmo incestuosas (68):

“ O sobrinho que se chamava Matungo virou garrote e experimentou todas as qualidades de paus e raízes para fazer chifre. Mas não prestava nada, até que ele achou cerne, que era bastante duro. Ele descascou com o cerne a casca de um jatobá. Com isto ele estava satisfeito e queria vingar o que o tio tinha feito com o povo dele.”

- Este é o primeiro touro que foi feito!”

“Todo povo saiu com as flechas para atirar ele. Mas as flechas não podiam entrar nele.”

“Etoriká veio bem atrás. Quando o touro viu ele, baixou a cabeça, pegou ele nos chifres e correu com ele até na grande lagoa feia e atirou ele lá dentro.”

“Em seguida virou gente outra vez e voltou e chegou em casa violento antes dos outros.”

“Ninguém sabia que ele tinha virado touro. Só depois de muito tempo ele contou que foi ele que tinha virado touro.”

“Aí todos ficaram admirados. O filho do Matungo virou novilha e foi morto. O povo trouxe a novilha morta para o Matungo. Mas o filho dele já tinha virado gente outra vez.”

“Quando trouxeram a novilha, para o Matungo, o filho dele queixou que estava muito doente com muito frio e queria comer carne. O pai disse: “Espera um pouco! “ Aí ele virou um grilo e comeu pedacinhos de carne.”

“Naquele tempo não havia nem grilo ainda. Assim também apareceu o grilo do filho do Matungo!” (69)

Numa nota de rodapé, Schultz ressalta que o nome “Matungo”, que significa “cavalo velho”, não é usado pelos Umutina como prenome. Não se refere a problemas tidos com os civilizados por causa de abate ou “roubo” de gado (70), mas, a julgar pela localização e pelo mito acima, certamente houve conflitos desse tipo.

Os Akwẽ-Xavante estiveram ao longo do rio Tocantins até aproximadamente fins do século XVIII. Depois seguiram para Oeste, em direção ao rio das Mor-

(67) *Schultz, Harald* – “Informações etnográficas sobre os Índios Umutina”, págs. 250 a 253.

(68) Auké, aparentemente, não é incestuoso, mas na versão Krahô recusa-se a nascer no tempo certo e, na versão timbira, além disso, tem também ímpetos endófagos, durante as suas repentinas transformações em onça. No caso, endofagia e incesto são atitudes equivalentes.

(69) *Schultz, op. cit.*, págs. 252/3.

(70) Também *Darcy Ribeiro (Os índios e a civilização, pág. 83)* não se refere a tais conflitos, ao tratar, muito rapidamente, dos Guatós.

tes. Deste local, serra do Roncador, atacavam as embarcações dos viajantes do Araguaia que se aproximavam da margem esquerda (limite leste do território atual).

Poderiam, portanto, ter deparado com a frente pastoril, primeiramente no Tocantins e mais tarde no Araguaia. Eles se referem sempre a "Owawê" (71) (rio grande), que Giaccharia e Heide (72) identificam com o rio das Mortes e Maybury-Lewis (73) com o Tocantins.

O "estranho" ou "inimigo" para os Xavante é "Waradzu" (74). Nos contos de Jerônimo, (*Jerônimo Xavante Sonha*) a palavra é traduzida como "civilizado" (75), mas certamente o termo já existia muito antes dos Xavante entrarem em contato com os brancos, pois outras tribos também são assim denominadas. Os Bakairi são os "Waradzu Watsa" que acreditamos poder traduzir como os "estranhos ou inimigos que (também) caçam" (76)

"Quem é Waradzu? O boiadeiro? É o Apitó, é o Apitó Camilo". (77)

O boiadeiro aparece assim como "Waradzu" no conto "A Vaca pintada" (78).

Nele, Jerônimo narra como Apitó Tsawe apareceu em sonho, mostrando-lhe uma vaca pintada e dizendo-lhe que os Xavante podiam comer essa "caça" sem receio, uma vez que ele (Apitó Tsawe, certamente um herói mítico Xavante) tinha

(71) "Owawê" é também o nome de um clã xavante. Como o "rio grande" aparece, na concepção xavante, como limite do "universo humano", passagem entre os dois mundos, é compreensível que a necessidade de lidar ritualmente com essa importantíssima passagem, a tenha "interiorizado" (isto é, tenha criado a necessidade de representá-la por uma parte da sociedade xavante).

(72) Giaccharia, B. e Heide, A. — *Xavante — povo autêntico*.

(73) Maybury-Lewis — "Some crucial distinctions in Central Brazilian Ethnology", pág. 354, nota de rodapé n.º 14. Este autor usa a grafia "Ewawê".

(74) O termo "dzu" parece ter o sentido de "plantar" e "wara" ("ayma'wara" "estavam de pé" parece opor-se a "wari" ("valente", "duro" e, curiosamente, também "deitado" em "adza'wari"; (vide apêndice do livro *Jerônimo Xavante Sonha* de Heide e Giaccharia, pág. 53). Como "Wededzu" significa "feitiço" (Wede" = pau), portanto, "plantar pau", "fincar pau" (de certa forma, matar; aliás o Xavante usa comumente a borduna para matar...), é possível que se possa decompor "Waradzu" em "ficar de pé" (o ente que faz os nossos ficar de pé), e, ao mesmo tempo, talvez, simplesmente, "aquele que (nos) mata".

(75) Nesses contos, a palavra "Waradzu" significa mesmo, na maioria das vezes, "civilizado", o "terrível Waradzu" (pág. 9 da Introdução), mas à pág. 47 os autores observam: "Jerônimo, confundindo todos os que não são Xavante com civilizados..."

(76) "Watsa" aparece com o sentido de "carregar carne". Vide *op. cit.*, Apêndice 40. "watsa" = estavam carregando (a carne); 52, "watsari" = carreguem (a anta); e à pág. 33, "pahi'watsa" = urubu caçador.

(77) *Op. cit.* pág. 176.

(78) *Idem*, págs. 173 a 179.

dado todas essas coisas ao homem e que as vacas só ficaram para os brancos porque os Xavante não tinham cuidado delas.

Em "Wadzuri'wa" (79), Jerônimo nos conta como "Os Xavantes saíram do osso da vaca, e foram debaixo de chuva pacificar os Waradzu".

Não nos parece estranha essa reelaboração de um mito de origem, com um elemento tão recente na história dos Xavante. Como caçadores que foram até poucos anos atrás, os Xavante sabem que a carne e o sangue da caça se transformam em carne e sangue para o índio (um conceito, aliás, absolutamente correto do ponto de vista científico). E, se muitos Xavante deram a sua vida porque abateram os gordos e grandes animais que Apitó Tsawe lhes havia mandado, para que seus filhos e netos pudessem sobreviver, nada mais lógico do que conceber o princípio e o fim do ciclo do Homem, nos brancos e duros ossos da vaca...

(79) *Op. cit.* pág. 147.

BIBLIOGRAFIA

- ALONSO, Martin - *Enciclopédia del idioma* - Aguillar, Madrid, 1958.
- ARAUJO, Alceu Maynard de - *Folclore Nacional*, - Ed. Melhoramento, São Paulo 1964 (3 tomos)
- BASTIDE, Roger - *Les Religions Africaines au Brésil* - P.U.F. Paris, 1960.
- CALDAS AULETE - *Dicionário Contemporâneo da língua portuguesa* - Editora Delta, Rio de Jan. 1958.
- COROMINAS, Joan - *Diccionario etimologico de la lengua castellana* - Editorial Gredos, Madrid, 1961.
- DELGADO, SOBRINHO, Antonio Talora - *Práticas Religiosas nos terreiros de Umbanda de Araraquara* - tese de mestrado, 1974. (inérita).
- DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA - Real Academia Española, Madrid, 1956.
- DICIONÁRIO BRASILEIRO DA LÍNGUA PORTUGUESA - Direção geral de Dermalval Ribeiro - Cultural Brasil Editora, Rio de Janeiro.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda - *Novo dicionário da língua portuguesa* - Editora Nova Fronteira, R. J., 1a. Edição.
- FONTELLE, Aluizio - *A Umbanda através dos Séculos* - Edição da "Organização Simões", Rio, 1953.
- GERNET, Louis - *Anthropologie de la Grèce Antique* - F. Maspero, Paris, 1968.
- GIACCHARIA, B. e HEIDE, A. - *Xavante - povo autêntico*. Editorial Dom Bosco. São Paulo, 1972.
- GIACCHARIA, B. e HEIDE, A. - *Jerônimo Xavanete sonha*, Publ. n.º 2 da Casa da Cultura, Campo Grande, Mato Grosso, 1975.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de - *Caminhos e Fronteiras*, Livraria José Olympio Ed., Rio de Janeiro, 1957.
- KLOPPENBURG, Boaventura - *A Umbanda no Brasil*, Editora Vozes Ltda., Petrópolis, 1961.
- KOGAN, Lev. - *L'Homme, la culture, la civilisation*, in Revista Diogène, n.º 76, 1971, Gallimard, Paris.
- JAHN, Jahnheinz - *Muntu - Las Culturas Neoafricanas*, Tiempo Presente, C.F.E., México, 1963.

- JÚLIO, Sílvio - *Literatura, folclore e lingüística da área gauchesca no Brasil*, A. Coelho Branco F^o (Editor), Rio de Janeiro, 1962.
- LEVI-STRAUSS, C. - *Le cru et le cuit- Mythologiques*, T. 1, Plon, Paris, 1964.
- LOPES NETO, Simões - *Contos gauchescos e lendas do Sul*, Editora Globo, Porto Alegre, 1961, 2^a edição.
- LORENZO, Ramón - *Sobre cronologia do vocabulário galego-português*, Editorial Galaxia, Vigo, 1968, 1^a ed.
- MACHADO, José Pedro - *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, Editorial Confluência, Lisboa, 1959, 1^a ed.
- MAYBURY, Lewis, D. - *Some crucial distinctions in Central Brazilian Ethnology*. - *Anthropos, Fribourg - Suíça* - 60 (1-6): 340/58, 1965.
- MEYER, Augusto - *Guia do Folclore Gaucho*, Col. Bras. de Ouro, Rio de Janeiro, 1968.
- NASCENTES, Antenor - *Dicionário etimológico resumido*, Mec, 1966.
- PAPADOPOULLOS, Théodore - *Critères anthropologiques d'une définition du progrès*, in *Revista Diogène*, n^o 91, 1975, Gallimard, Paris.
- RAMOS, Hugo de Carvalho - *Tropas e Boiadas*, Ed. Panorama, Rio de Janeiro, 4a. edição.
- RIBEIRO, Darcy - *Os índios e a civilização*, Ed. Civilização Brasileira, S.P., Coleção Retratos do Brasil, Vol. 77, Rio de Janeiro.
- SCHULTZ, Harald - *Lendas dos índios Krahó*, in *Revista do Museu Paulista*, N.S., Vol. IV, S.P., 1950, pags. 49 - 163.
- SCHULTZ, Harald - *Informações etnográficas sobre os índios Umutina*, in *Revista do Museu Paulista*, N.S., Vol. XIII, 1961/62.
- SILVA, Antonio de Moraes - *Grande dicionário da língua portuguesa*, Edição, Saraiva, S.P., 1963.
- SOARES, Lúcio de Castro - *Carro de Boi*, in *Tipos e Aspectos do Brasil*, pag. 230, IBGE, Rio de Janeiro, 1966, 8a. ed.
- SODRÉ, Nelson Werneck - "Carreteiro e" e "Travessia de Gado" in *Tipos e Aspectos do Brasil*, respectivamente, pag. 347 e pág. 426, IBGE, Rio de Janeiro, 1966, 8a. edição.
- SOUZA, Bernardino José de - *Ciclo do Carro de Bois no Brasil*, Cia. Ed. Nacional, S.P., 1958, Brasileira (Série Grande Formato), Vol. 15, série 5a.
- VOCABULÁRIO SUL-RIO-GRANDENSE, Ed. Globo, Porto Alegre, 1964.