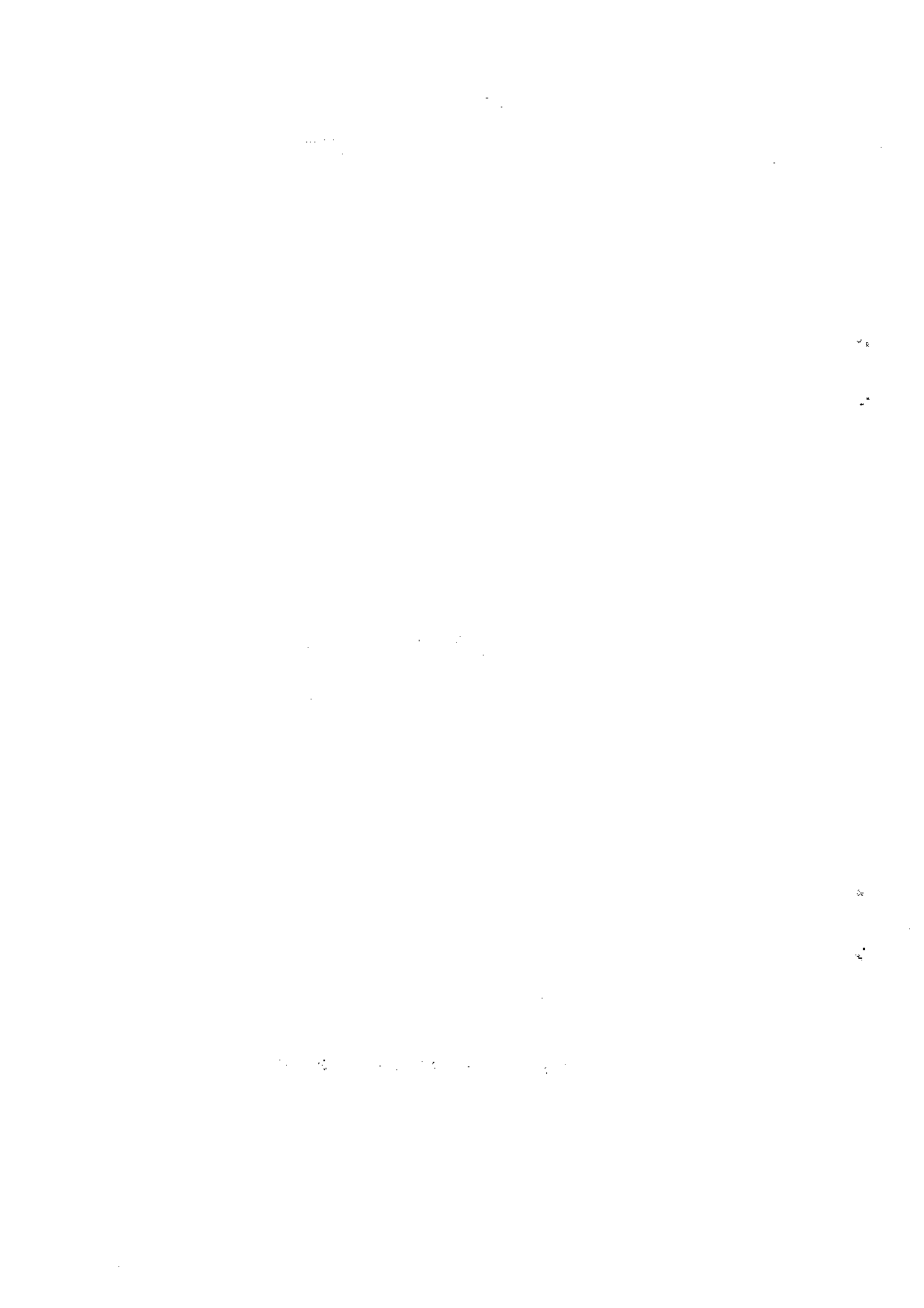


Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Humanas  
Departamento de Antropologia  
70.910 - Brasília - DF.  
Fones: 273-3264 (direto)  
274-0022 - ramal 2368

SÉRIE ANTROPOLOGIA Nº 68  
BRASÍLIA DF  
1988

**A MORTE NAS SOCIEDADES TUPI-GUARANI**

Roque de Barros Laraia



## A MORTE NAS SOCIEDADES TUPI-GUARANI

Roque de Barros Laraia

Todas as sociedades humanas preocupam-se com as explicações referentes a fatos tão cruciais como o nascimento e a morte. Ambos definem os limiares da vida ou, em outras palavras, o aparecimento e o desaparecimento de um novo ser. Neste trabalho pretendemos descrever, sob uma abordagem comparativa, o que diferentes grupos Tupi-Guarani pensam sobre a morte e como reagem a esse momento dramático e importante do ciclo de existência do homem.

A preocupação em explicar a causa de cada morte específica é uma constante nas culturas Tupi. Ela é quase sempre o resultado de uma infração de ordem mágica ou religiosa, ou seja a consequência de um ato que desagradou algum agente do sobrenatural. São frequentes os relatos que consideram como uma punição e não como resultante de fatores naturais. De fato, para vários grupos, praticamente não existem causas naturais: se uma criança morre em função da ação dos vermes; se uma jovem morre de tuberculose; se um rapaz é esmagado por uma árvore derrubada pelo vento; ou se um velho falece durante o sono, deve-se tentar encontrar, "a posteriori", o verdadeiro causador do evento. Os vermes mataram a criança porque seu pai não cumpriu rigidamente os preceitos da couvade; a árvore vitimou o rapaz porque este meses atrás manteve relações incestuosas; a jovem morreu porque foi desvirginada antes da primeira menstruação; o velho não mais despertou porque ofendeu a alguma entidade sobrenatural (1).

A acusação de feitiçaria, embora possa ocorrer, não é muito comum entre os grupos Tupi-Guarani (2). Assim, na maioria dos casos, os próprios mortos são responsáveis pelo seus desenlaces. A culpa de cada um, como vimos acima, consistiu no não cumprimento de algum preceito ou na violação de algum tabu. Mas nem sempre isto é verdadeiro, em alguns casos torna-se difícil aceitar que o morto seja responsável pela própria morte. Um destes casos é quando ocorre o falecimento de crianças bastante

jovens, principalmente as recém-nascidas. A culpa, então, é sempre dos pais. Entre os Kaapor, a farinha consumida pelos mesmos durante o resguardo deve ser guardada com extremo cuidado, porque se tocada por um animal pode acarretar a morte de uma criança. A ingestão pelos pais de mel com chibé tem o mesmo resultado. Quando uma menina Kaapor morreu de meningite, o seu pai assumiu a culpa por ter matado uma queixada durante o período do resguardo. Um outro caso em que o morto não é responsabilizado é quando a sua família recusa a admitir que ele fosse capaz de cometer algum erro. Procuram, então, atribuir a responsabilidade pelo fato à alguém que deliberadamente procurou atingi-lo utilizando-se da magia. Acusações deste tipo são bastante frequentes, por exemplo, entre os Tapirapé, onde ocorrem assassinatos de xamãs suspeitos de serem os autores da feitiçaria fatal. Um terceiro tipo de situação, em que o morto é inocentado ocorre, entre os Kaapor, quando o indivíduo tem um encontro indesejável com a alma de um antepassado, geralmente o pai ou o avô. Em tal ocorrência há um presságio de morte eminente. Nos fatos que nos foram relatados, o indivíduo voltou para casa, deitou na rede e morreu um ou dois dias depois.

A morte costuma ser considerada como o limiar de uma existência, ou, como dizia Hertz (1970:83), "a passagem da sociedade visível à sociedade invisível dos ancestrais". O mesmo ocorre entre os Tupi-Guarani onde os mortos tem acesso a uma nova ordem social. Mas esta transferência não é fácil e depende muito dos esforços dos vivos. Para isto é necessário que os parentes do falecido tomem certos cuidados relativos a preservação do cadáver, através de medidas protetoras capazes de evitar a profanação, pois algum tipo de ofensa pode ser de tal gravidade que interrompe definitivamente a existência extra-terrestre. Compete, pois, aos so brevivos uma série de providência para assegurar a tranquilidade da al ma do defunto. São estes cuidados que nos permitem compreender melhor os rituais funerários e principalmente os procedimentos de proteção das sepul turas.

Para Florestan Fernandes (1963:193) "os rituais funerários dos Tupinambá possuíam uma finalidade bem clara: restabelecer o equi-

brio do sistema de relações sociais por meio da exclusão do membro falecido e da atribuição de um novo status ao morto, na sociedade dos "ancestrais". Esta preocupação de separar os mortos dos vivos é decorrente da crença - muito comum em diferentes sociedades e também partilhadas pelos Tupi - na resistência da alma em separar-se do corpo. Crença esta que é associada a outra que acredita ser a permanência prolongada da alma no mundo dos vivos causa sérias perturbações da ordem social. A separação é portanto um evento importante que ocorre no interstício dos dois mundos. Mas, como afirmamos anteriormente, não é automática nem de fácil execução, dependendo fortemente da ação dos vivos. Para a sua compreensão necessitamos saber qual o destino da alma, ou seja o caminho que o morto deve percorrer para atingir o mundo dos antepassados.

Os dados existentes sobre a concepção Tupi-Guarani relativa ao outro mundo são bastante fragmentários, mas tentaremos entendê-la a partir da comparação de dados obtidos entre diferentes grupos Tupi-Guarani. Os Tapirapé, por exemplo, acreditam que o homem vive sobre uma superfície plana, "ywy" (terra). Acima deste nível está o céu visível "yvanga", através do qual as almas atingem o céu superior, "pankuayma", onde vivem os ancestrais. Debaixo da terra existe outro nível, o "chanê ywy" (nossa terra), assim chamado porque os Tapirapé acreditam que são originários desse outro mundo, em tudo semelhante ao seu, "com a exceção do sol nascer ao se por em Tampitawa, e vice-versa" (cf. Baldus, 1970:357).

Esta idéia de uma superfície plana é encontrada também entre os Kaapor. Eles admitem que a mesma é coberta por uma cúpula e que existe um ponto, o "iwi-pitã" (onde a terra acaba) que coincide com "iwa-pitã" (onde o céu acaba). Possuem também um mundo subterrâneo, "ywy-yre", por onde o sol caminha depois de atingir o poente para reaparecer no nascente. Ao contrário do que acreditam os Tapirapé, "ywy-yre" não é o primeiro habitat dos homens, mas um lugar tenebroso onde vivem os "Aé", serem extremamente perigosos. De certa forma, "ywy-yre" é o inverso de "iwi", porque em seu interior os "Aé", que na terra assumem as formas de onça, são seres antropomorfos.

Os Araweté, por sua vez, consideram-se "no meio". O seu universo é composto de camadas (hipã), "além de nossa terra, suporte dos humanos, há um mundo subterrâneo e dois patamares celestes" (Viveiro de Castro, 1986:184). Estas camadas se encontram "nos confins do mundo (iwi yece pã we", "onde a terra entra", iwã neyi pã we, (onde o céu desce)". Cada uma destas camadas tem as suas próprias estrelas e luas, mas o sol é único, i luminando alternadamente todas as diferentes camadas.

As explicações dos Surui e Asurini para a destinação dos mortos são muito coincidentes entre si. As "asonga" - almas dos mortos - atingem o céu, iwaga", através das "itakuaras" (grutas), onde habitam os "karuara". A "Itakuara" é o caminho que conduz ao "iwaga", região acima das nuvens onde vivem os ancestrais Tupi. A descrição recolhida por Nimuen daju (1915) entre os Tembê não é muito diferente da que colhemos entre os Surui e Asurini: "Perto da casa de Mahyra está uma grande aldeia. Seus habitantes vivem magnificamente. Para o seu sustento diário necessitam apenas de algumas pequenas frutas semelhantes as cuias; sua plantação não necessita de cuidados: ela se planta e se colhe sozinha".

A "iwaga" é pois o destino dos mortos, mas para atingir este ponto, eles dependem dos cuidados dos vivos. Cuidados estes que começam juntamente com a agonia, quando os parentes cercam a rede do moribundo e o pranteiam com gritos desesperados, entremeados de lamentações compassadas. Logo após a morte, quando esta ocorre na rede, o cadáver é estendido em uma esteira (Suruí, Akuawa-Asurini, Sirionô) ou permanece na rede (Kaapor, Tapirapê, Guaraní e, provavelmente, Tupinambá). O corpo é lavado e ornamentado pelos parentes: os Surui o pintam com urucu e amarram os cabelos em forma de tufo; os Tapirapê pintam os cabelos e os pés com urucu e a face é enegrecida com a tintura de jenipapo. Os Kaapor tingem o rosto com carvão. Tais pinturas o tornam mais apto a enfrentar os perigos do além, representados pelos "añã" e "Karuara".

Não sabemos muito bem o que sejam os "karuara". Da leitura de outros trabalhos e da interpretação de nossos dados podemos levantar

duas hipóteses: a) a primeira, seguindo Wagley e Galvão (1961:107) e, de certa forma, implícita no trecho de Nimuendaju, citado acima: "os Tenetehra se referem aos sobrenaturais pela designação genérica de karoara, porém os distingue pelo menos em quatro categorias: criadores ou heróis culturais (Mahyra, Mukwani, Tupã, Zurupari); os donos das florestas e das águas ou dos rios (Ywan, Manaywa); os "azang", espíritos errantes dos mortos; e os espíritos dos animais (piwara)". b) a segunda hipótese, emanada de nossas investigações, é a de considerar os "karoara" como uma espécie de espíritos, diferentes dos heróis míticos, diferentes dos "asonga", e que quando descontrolados podem causar doenças e mortes, além de constituírem um obstáculo para que os mortos atinjam os seus objetivos. São eles também que possibilitam o transe dos xamãs. Dominados por estes, o conduzem até a presença de uma "sawara", espírito protetor dos xamã (3).

Enrolado na esteira de palha ou em sua própria rede, conforme o grupo, o morto é enterrado sempre estendido. A orientação de seu corpo varia: a cabeça voltada para o poente (Suruí, Akwawá-Asurini, Araweté), em direção ao nascente (Kaapor e Tapirapé). Em alguns casos existe a preocupação de isolar o morto do contato direto com a terra: os Kaapor, por exemplo, colocam a rede suspensa dentro da cavidade, em cima dela fazem uma cobertura de madeira, sobre a qual a terra é lançada.

Grande parte dos objetos pertencentes ao morto são enterrados com ele. Caso isto não seja possível, os mesmos são jogados no mato pois a utilização destes podem causar doenças e mesmo a morte para os seus usuários. Se por acaso algum Tupinambá retinha um objeto pertencente a um morto, todo o grupo se reunia e ia enterrar o dito objeto junto ao túmulo (cf. Fernandes, 1963:143). Entre os Guarani, porém, sempre há um velho que se arisca a ficar com algum objeto do morto "porque de qualquer maneira terá de morrer dentro de um curto prazo", Schaden, 1962:137).

Os Kaapor constroem em cima da sepultura um pequeno abrigo, dentro do qual depositam uma cuia de farinha, o arco do morto, e na primeira noite acendem uma pequena fogueira. Esta fogueira é encontrada entre

os Sirionô e os Guarani, sendo que estes dizem que assim o fazem para que a alma do morto possa encontrar o caminho certo (Schaden, *idem*:136). É também encontrada entre os Araweté e a sua finalidade é a mesma: iluminar o caminho estreito e escuro que deve ser trabalhado pelos recém falecidos (Vieiros de Castro, *o.c.*:192). É provável que os Tupinambá também procedessem dessa forma, pois segundo Evreux, eles recomendavam aos mortos que durante a sua última viagem procedessem com cuidado e que conservassem o fogo aceso.

O intervalo entre a morte e o sepultamento varia, mas quase sempre o enterro se dá no dia seguinte. Os Tapirapé permanecem junto a rede do morto, sendo que os homens dançam ao seu redor, marcando o compasso com os pés, sem saírem do lugar, enquanto as mulheres acoradas marcam o compasso com as mãos. Por outro lado, os Kaapor colocam a rede do morto suspensa bem alta dentro da casa, deixando-o sózinho durante a noite. Um informante Kaapor, após conhecer o costume dos brancos passou a acreditar que a falta de velório era responsável pelo grande número de "visagens" que atormentam o seu povo.

Com exceção dos Araweté e dos Kaapor que enterram os seus mortos nas capoeiras e dos Guarani, que presentemente possuem cemitérios, os Tupi costumam cavar a sepultura dentro da casa, embaixo do mesmo lugar onde o morto tinha a sua rede. Este costume praticado pelos Suruí e Akuáwa-Asurini era, segundo Baldus (*o.c.*:157) comum aos Tupinambá, Tembê, Juru-na, Apiakã, Munduruku, Kawahib, Kainguã, Guarani, Chiriguano, Kokama e Arikene. Procedimento este por certo baseado na crença de que se alguém abrisse a cova e esmagasse o crânio disto resultaria a morte da alma. Daí a obrigação dos parentes zelarem pelo túmulo.

As maneiras de expressar a dor também variam de grupo para grupo, desde o frenético desespero dos Tupinambá, em que os parentes atiravam-se sobre o cadáver, e os que não podiam deitar-se com o morto, "se deitavam pelo chão com grandes baques... e destes baques e choros ficam tão cortados que as vezes morrem" (Cardim, 1939:155), até a atitude extrema



dos Kaapor. Estes não contentam em pintar os seus rostos com carvão, cortar os cabelos e deixar de comer certos alimentos, mas buscam uma compensação em levar a morte e a destruição às tribos vizinhas. "Se eu estou triste, comentou um informante, porque é que os Guajá podem ficar alegres?"

Mas a morte e até mesmo os rituais de separação não significam um rompimento total dos vínculos entre os vivos e os mortos. Entre os Suruí e os Akuáwa-Asurini existe, pelo menos, um ritual (o "Ahioháia, entre os Suruí que é denominado "Asonga-rehe" entre os segundos) que se realiza anualmente na primeira lua cheia, após a queimada das roças. A primeira providência para a realização deste ritual consiste em erguer no centro da aldeia uma pequena casa de palha, toda fechada, com uma pequena porta como única abertura. Os homens que participam da cerimônia afirmam ver dentro da "tokasa" os espíritos de seus antepassados, convocados pelo canto do pajê (4). Com efeito em uma das canções entoada no início e no final de cada sessão, ocorria um estribilho que era precedido pelos nomes de todos ancestrais ainda recordados.

Esta comunicação ritual entre mortos e vivos é uma das maneiras que os Tupi possuem para demonstrar a sua incoformidade diante da morte. Este procedimento, aliás, é encontrado entre muitas outras culturas como no uma forma de superação da morte e da conseqüente separação entre parentes e pessoas que se amam. Mas esta comunicação depende de controles rituais, caso contrário pode se transformar em processo extremamente perigoso, como o que ocorre entre os Kaapor, mencionados no início deste trabalho. Com efeito, nada é considerado mais assustador que uma alma vagando, sem ter encontrado o seu destino, e ávida de desejo de reencontrar os seus parentes. Os rituais assim são os mecanismos de controle, capazes de estabelecer os limites entre os dois mundos, ao mesmo tempo que possibilitam o único tipo de comunicação desejável entre eles. A negligência por parte dos parentes em realizá-los pode provocar situações idênticas às referidas nas crenças gregas e romanas quando "ao deixarem de oferecer aos mortos as refeições fúnebres, aqueles saíam de seus túmulos: sombras errantes, sentiam os gemer pela calada da noite silenciosa. Reprendiam os vi-

vos pela sua negligência ímpia; procuravam puni-los, enviando-lhes doenças ou ameaçando-os com a esterilidade do solo". (cf. Coulanges, 1957, 1º volume:26).

Os Tupi costumam também demonstrar a sua inconformidade através da admiração e da inveja que sentem de Mahira, que quando envelhece, faz como as aranhas e as cobras, abandona a sua pele enrugada e velha, tornando-se novamente jovem, assegurando assim a sua imortalidade. O mesmo acontece com os Mai Araweté que tem a pele branca e macia, porque é sempre renovada (Viveiros de Castro, o.c.:212).

Helene Clastres (1978:85) mostra como as migrações dos Guaraní eram tentativas de "passar da existência finita dos humanos no "ywy im bá imeguá" (terra má) para a vida sem fim desfrutada na "yvy mare ey" (terra sem mal), sem contudo atravessar os caminhos tenebrosos da morte.

Onēmokandire, a expressão usada pelos mbiã que significa "fazer com que os ossos permaneçam frescos" é a mesma que utilizam para "significar a chegada à terra sem mal, sem perder a sua natureza, sua forma humana: isto é, ereto, em posição vertical". Assim só através da caminhada até essa Terra sonhada os Tupi podem imaginar a possibilidade de ser imortal.

Enfim, a morte é o próprio mal. E a terra dos ancestrais será muito mais desejável quando for possível atingi-la em vida, ou em outras palavras quando ela voltar a ser o paraíso terrestre, perdido quando a primeira mulher duvidou da palavra de Mahira e o afastou definitivamente dos homens (5).

#### Notas

1. Trata-se da mesma lógica de explicação encontrada entre os Nuer e descrito por Evans-Pritchard (1955). O nosso parágrafo é de fato uma paráfrase do mesmo.
2. Contudo, acusações de feitiçaria podem ser encontradas em alguns gru-

pos Tupi, como é o caso dos Tapirapé e dos Araweté, por exemplos.

3. Para os Araweté, Karoã são espécies de Ãñĩ, "espíritos ferozes da mata: canibais, raptadores de mulheres e assassinos de homens" (Viveiros de Castro, o.c.:215). Os Karoã, particularmente são considerados senhores dos morros, possuindo grande plantações de tabocas de flechas. Assim sendo, a classificação que lhes é mais pertinente é a segunda, embora também possam ser classificados na categoria de donos de floresta, referida por Wagley e Galvão. Para os Asurini, do Xingu, os xamãs também incorporam o espírito da onça (cf. Müller, 1987:183).
4. Regina Müller afirma, também, que os Asurini do Xingu acreditam que é possível entrar em contato com os mortos na "tukaia", para onde são a traídos pelos xamãs. A tukaia corresponde totalmente a "tukasa" referida no texto.
5. Esta afirmação final não é verdadeira para os Araweté, porque não consideram a morte como um mal. Os homens sentem-se abandonados pelos seus ancestrais que subiram ao céu sem morrer, isto é, em corpo e alma. Os ancestrais de certa forma, foram os que realizaram a caminhada sonhada, sem passar pelo processo de putrefação que tanto os impressiona. Mas, para eles, a morte é o único meio de realizar essa caminhada.

BIBLIOGRAFIA

BALDUS, Herbert. Tapirapê, Tribo Tupi no Brasil Central, São Paulo, Companhia Editôra Nacional, 1970.

CARDIM, P. Fernão. Tratados da Terra e Gente do Brasil, São Paulo, Companhia Editôra Nacional, São Paulo, 1939.

CLASTRES, Helene. Terra Sem Mal, São Paulo, Editôra Brasiliense, 1978.

COULANGES, Fustel de. A Cidade Antiga. Lisboa, Livraria Clássica Editôra, 1958.

EVANS-PRITCHARD, E.E. "Witchcraft", Africa, Vol. 8, nº 4, Londres, 1955.

FERNANDES, Florestan, Organização Social dos Tupinambá, São Paulo, Difusora Européia do Livro, 1963.

HERTZ, Robert. Sociologie Religieuse et Folklore, Paris, Presses Universitaires de France, 1970.

LARAIA, Roque de Barros. Tupi: índios do Brasil Atual, São Paulo, FFLCH / USP, 1987.

MULLER, Regina. Os Asurini do Xingu. São Paulo, Tese de doutoramento, USP, 1987.

NIMUENDAJU, Curt. "Sagen der Tembê-Indianer" in *Zerischrift für Ethnologie*, vol. 47, Berlin, 1915.

SCHADEN, Egon. Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani, São Paulo, Difusora Européia do Livro, 1962.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Araweté, os deuses canibais. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor/ANPOCS, 1986.

WAGLEY, Charles e GALVÃO, Eduardo. Os Índios Tenetehara, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, 1961.