



MORTE, RITUAIS FÚNEBRES E ARTE SACRA:
uma perspectiva artística do luto entre povos indígenas brasileiros

DEATH, FUNERARY RITUALS, AND SACRED ART:
an artistic perspective on mourning among Brazilian Indigenous people

Anderson Fernando Rodrigues Mendes¹

RESUMO

Este presente artigo pretende trazer aos interessados no tema sobre a morte, o luto e a arte sacra, como esses três aspectos se unem em intrigantes rituais fúnebres entre povos indígenas brasileiros. Em primeiro momento, discutir-se-á sobre como alguns grupos indígenas brasileiros compreendem a morte e o morrer; logo após, apresentar-se-á como as mesmas comunidades interpretam a vida pós-morte e a ideia de alma; e, por fim, discutir-se-á como os ritos fúnebres são vividos pelos mesmos como expressões artísticas e sagradas. Para tal, nos empenhamos em fazer uma análise bibliográfica sobre os temas aqui selecionados para disponibilizar aos estudantes de religião um panorama sobre a morte, os ritos fúnebres e a arte sacra indígena. Para tal, norteamos nossa análise a partir das obras centrais do historiador Mircea Eliade (1907-1986).

Palavras-chave: Eliade. Morte. Pós-morte. Alma. Luto indígena. Arte-sacra.

Abstract

This article aims to present to those interested in the subject of death, mourning and sacred art how these three aspects come together in intriguing funeral rituals among indigenous peoples of Brazil. First, we will discuss how some indigenous groups of Brazil understand death and dying; then, we will present how these same communities interpret life after death and the idea of the soul; and, finally, we will discuss how funeral rites are experienced by them as artistic and sacred expressions. To this end, we endeavored to conduct a bibliographical analysis on the themes selected here to provide students of religion with an overview of death, funeral rites and indigenous sacred art. To this end, we guided our analysis based on the central works of historian Mircea Eliade (1907-1986).

Keywords: Eliade. Death. Post-mortem. Soul. Indigenous mourning. Sacred art.

¹ Doutorando e Bacharel (2023) em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), além de Mestre em Ciências da Religião (2015) e em História (2021) pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). ORCID: 0009-0001-1481-9741. E-mail: anderson.fernando.rodrigues@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Mircea Eliade (1907-1986), historiador das religiões e filósofo romeno, aponta a importância de não se reduzir o mito à simples ideia de fábula ou ficção, mas sim como uma história verdadeira, um fato de valor significativo, pois está diretamente ligada à vida social das pessoas, visto que elas possuem simbologia sagrada que ajuda o pesquisador a captar como as sociedades compreendem o mundo. É comum perceber maior interesse entre as mitologias dos povos do Mediterrâneo, mas desde o período imperialista e neocolonial, quando África e Ásia foram repartidas entre as grandes potências capitalistas que seus territórios passaram por um verdadeiro saque cultural, enchendo os salões dos museus naturais europeus de artefatos alheios.

O encontro com a alteridade, com o completamente outro, levou os acadêmicos europeus ao deslumbre diante das diversas possibilidades de se estudar esses povos e seus sistemas simbólicos. Segundo Eliade, as sociedades chamadas à época de “primitivas”, guardavam um estado primordial dessas mitologias, mesmo que coloquemos na conta todas as mudanças que podem ter ocorrido com o passar do tempo, os mitos ajudam a explicar como tais povos se comportavam em grupo, compreendiam a realidade e como se davam as coisas no mundo.

Nesse sentido, Eliade evidencia ferramentas metodológicas para que o pesquisador em Ciências das Religiões analise a pessoa religiosa a partir de seu sistema de crenças e símbolos fundamentado nos mitos professados, sem desclassificá-la, antes sim, levar-nos a pensar o porquê de serem como são, fazerem o que fazem e pensarem como pensam. Assim, dar-se-á voz apenas ao *homo religiosus*.

Para Eliade, em *Mito e Realidade* (1963), o mito é uma história ocorrida no tempo primordial, sobre seus personagens sobrenaturais, principais responsáveis por fazer as coisas serem como elas são. Esses mitos resistem na atualidade por conta de sua repetição, pois assim fizeram seus antepassados nos primórdios. E se os ancestrais o faziam, era graças também à repetição cerimonial, pois antes deles assim fizeram os deuses. Então, como reduzir uma verdade sagrada ao status de ficção se tais mitos definem as relações sociais e espirituais das inúmeras sociedades que os desenvolveram? Tendo o pesquisador virado essa chave metodológica, os resultados de suas pesquisas culminarão em análises mais empáticas com as alteridades culturais.

Eliade, enriquece o método quando diferencia os mitos entre “histórias sagradas”, contadas nas cerimônias e nos ritos, e “contos profanos”, de conteúdo popular e repassado

fora dos ritos sagrados e a qualquer pessoa. O autor descreve alguns conteúdos do mito que podem ser de grande ajuda ao pesquisador, como: 1) os feitos dos seres sobrenaturais no princípio; 2) todos os acontecimentos primeiros que caracterizam questões existenciais humanas, como finitude, corporeidade, etc.; 3) como os seres humanos descobriram ou desenvolveram certas tecnologias apresentadas pelos próprios deuses. Diante disso, o cientista das religiões precisa assumir a atividade ético-metodológica de respeitar os significados de todo o corpo simbólico dos mitos da cultura ao qual pretende estudar, pois o mito é constitutivo do próprio ser humano, ele o significa e lhe atribui sentido, enquanto indivíduos e como pertencentes à uma tradição.

Outra contribuição interessante para o pesquisador em religiões está na obra de Eliade intitulada *O Sagrado e o Profano* (1957), onde um conjunto de ferramentas é lançada à mesa do cientista que deseja abordar territórios e espaços sagrados e as hierofanias. Aliás, segundo o autor, os espaços se tornam sagrados graças às manifestações sobrenaturais que ali aconteceram, tirando-o da categoria de profano e atribuindo-lhe sacralidade. É o conceito de hierofania que revela um ponto fixo dentre toda a extensão do espaço profano, creditando-lhe o status de centro. O espaço sagrado e o profano existem dentro de um mesmo território e sua fronteira é o lugar onde os dois mundos se comunicam e servem de passagem. Guardados por seres guardiões, essas fronteiras podem ser compreendidas como lugares para sacrifícios ou julgamentos. Adentrar ao espaço sagrado, o profano é transcendido e a comunicação com as divindades pode ser estabelecida. Pensemos em exemplos desses lugares transcendentais nas diferentes religiões e teremos ótimos objetos de estudos, inclusive ao que será apresentado neste artigo sobre a atuação dos xamãs e sua contribuição para manter o mundo dos vivos e dos mortos em equilíbrio.

No lugar sagrado acontece hierofanias que as consagram como um ponto diferente de todo o cosmo. Se a obra não for dos deuses, os próprios humanos provocam sua sacralização ou até animais são escolhidos para tal tarefa. Consagrar um lugar é, antes de mais nada, um ritual cosmogônico, assim os deuses fizeram, assim fazem os humanos. Ambos criam mundos. Mais ainda, se os deuses espancaram e esquartejaram um ser primordial, para de seu corpo criar tudo o que existe, assim os humanos repetem na hora da cerimônia quando o sangue precisa ser derramado, ou, fazendo da categoria do sangue um ritual simbólico para algo do seu mundo criar: o *homo religiosus* tudo consagra, pois necessita sempre viver em um mundo santificado.

Para quem pretende se dedicar à pesquisa sobre os templos, Eliade dá uma interessante contribuição, assinalando que este é por excelência meio pelo qual se santifica

o mundo continuamente, pois se trata da casa dos deuses. Essas construções gozam de uma existência espiritual, incorruptível e celeste. É revelado aos humanos os modelos divinos e eles são replicados no cosmo, assim, os templos são espaços divinamente revelado pelos deuses, santos desde sua concepção. Já na concepção de diferentes grupos indígenas brasileiro, a ausência de templo não significa a falta de lugares sacralizados, muito pelo contrário, as nascentes dos rios, a mata fechada e até partes da aldeia são sagrados, enquanto outros são profanos.

Um outro conceito caro para a teoria de Eliade e para a área de Ciências das Religiões enquanto objeto de estudos, são os tempos *profano* e *sagrado*. Enquanto o primeiro é a duração temporal banal, o segundo é caracterizado pelos intervalos de tempo sagrado no tempo profano, dedicado às festas religiosas, às comemorações litúrgicas, pois se trata de um tempo mítico que reatualiza um evento sagrado que ocorreu nos primórdios. Então, participar de uma festa religiosa é em instantes sair do tempo ordinário e participar do tempo sagrado e do evento primordial tal qual aconteceu no princípio, como a jornada das almas dos mortos enquanto decorre o tempo durante os rituais funerários. Tudo tem que ser feito no tempo profano para funcionar bem no sagrado como veremos.

Em *O mito do eterno retorno* (1954), Eliade discute sobre os sistemas de símbolos, mitos e rituais que expressam a elaboração dos povos pré-modernos acerca da metafísica e da ontologia. Se esses temas não estão claramente decodificados em sistemas teóricos, estão diluídos nas histórias míticas, nas cerimônias sagradas e nos significados que tais culturas atribuem a todo o cosmo que as cerca. Temas comuns na ontologia e na metafísica filosófica, como *ser*, *não-ser*, *real*, *irreal*, etc. estão presentes nos mitos de forma coerente, a partir de um corpo de pensamento revelado. Sempre se faz um retorno ao início dos tempos quando assim os deuses fizeram e, por isso, repetem em forma de cerimonial. Nessa perspectiva se abrem diversas possibilidades de objetos de estudo para o cientista das religiões em diferentes matrizes religiosas.

Nessa tarefa metodológica em busca das repetições da realidade primordial no cotidiano das pessoas religiosas, Eliade nos apresenta três possíveis caminhos: 1) os fatos que mostram que a realidade é uma função da imitação de um arquétipo celestial; 2) os fatos que mostram como a realidade é atribuída por meio da participação no *simbolismo do centro*; 3) os rituais e gestos profanos significativos que materializam seu sentido porque repetem deliberadamente atos praticados no princípio por deuses, heróis ou ancestrais.

Uma outra possibilidade de objetos de pesquisas se circunscreve na geografia sagrada, desde as ordens divinas em templos até reproduções de organizações celestes petrificadas em forma de cidades sagradas. Nesse sentido, deve-se abordar como os mitos, os significados das hierofanias e teofanias a partir dos sistemas religiosos davam sentido à existência de espaços geográficos transcendentais que funcionavam como prolongamentos celestes, aberturas entre o mundo dos humanos e dos seres divinos. É possível pensar que sacralizar as coisas torna-os mais resistentes ao desaparecimento, resistindo a tudo e a todos, permanecem vivas em detrimento de outras não sagradas que caem no esquecimento.

A partir das contribuições de Mircea Eliade, sintetizadas anteriormente, convidamos o leitor a pensar o tema central desta produção a partir desse olhar ético-metodológico sobre os tipos de percepções indígenas sobre seus mitos, ritos, cerimônias e arte sacra fúnebre, Brasil a fora.

1 - A MORTE E O MOREER: ALGUMAS COMPREENSÕES SOBRE O FIM DA VIDA

Em Tocantínia, no estado do Tocantins, cerca de 70 km da capital, vive o povo Xerente. Para a tradição desse povo a morte é um processo de despedida que insere os vivos e o indígena que partiu. O luto de trinta dias é vivido com muita tristeza e choro, crendo que nesse período o espírito do falecido fica na aldeia até partir. No geral, a morte é vista como algo ruim pelos indígenas Xerentes, pois separa o morto dos seus entes queridos, além do momento dessa partida ser totalmente desconhecida (Oliveira, A *et al.* 2019, p. 1-4).

Já entre os indígenas Araweté, que residem no estado do Pará, a morte é compreendida como uma transição entre a forma humana feminina para a celestial masculina. No céu, os deuses devoram as carnes e os ossos dos mortos, livrando-os das memórias de parentes vivos, matando suas formas humanas e tornando-os almas eternas, que com seu renascimento, transformam-se em Deuses. Enquanto novas divindades, eles podem transitar entre o mundo dos vivos e dos entes celestiais, entretanto, desprovidos de memórias e afeto para os que moram na Terra. Essas almas divinas satisfazem seus desejos através das oferendas deixadas para eles, como comida e bebida, interagem com os humanos através dos xamãs, mas sempre retornam para o céu quando finalizam seus propósitos.

Para os Kaxinawá, povo que se localiza no estado do Acre e no Peru, quando morrem a memória terrena é apagada e suas almas se tornam divindades após a morte, mas isso acontece de forma diferente dos Araweté. O esquecimento do que se viveu na Terra é uma jornada interna. Nesse sentido, o lugar de transformação não é o céu, mas sim o seu interior, no qual eles mesmos são os protagonistas. Todavia, é importante dizer que os Deuses não estão isentos desse processo, apenas auxiliam os seres humanos na passagem de uma existência para outra (Mccallum, C. 1996, p. 51-52).

A morte é um encerramento de uma jornada onde se pode fazer tudo o que teve condições de se realizar em vida e, a partir do morrer, enfim completa-se. É assim que creem um povo originário do sul do Mato Grosso chamado de Bororos. O dia de morrer se revela através de pressentimentos, visões, canto dos pássaros e pela atuação do Pajé que é avisado da morte de alguém da comunidade pelos espíritos. Ao saber da proximidade de sua partida, o avisado inicia uma preparação para a viagem, chamado de “rito da agonia”.

Percebamos que no rito fúnebre do outro, cada indivíduo da aldeia participa do funeral como se fosse o seu próprio. É uma espera contínua da sua vida, uma espera entendida, esperada e ciclicamente preparada. Um Bororo nunca morre de fato, pois ele sempre se mantém vivo em suas sementes, ou seja, em seus filhos. Essa tranquilidade da espera do dia de morrer é ensinada aos Bororo desde muito pequenos, aprendendo que eles são compostos das sementes de seus antepassados, os quais também se tornarão eternos na vida de seus descendentes (Breitenbach; Gomes. 2005, p. 4-5).

De acordo com outro grupo, desta vez os indígenas da etnia Mebengokré-Xikrin que vive no estado do Pará, ao longo do Rio Xingu, a morte representa o momento da separação definitiva entre a alma (*karon*) e seu o corpo. Isso porque acreditam ser comum o *karon* se ausentar momentaneamente de seus corpos, dando origem aos sonhos e a atividade dos xamãs. É importante observarmos que a ênfase que os Xikrin dão sobre o tema da morte é mais referente ao rompimento com o mundo dos vivos do que o destino dessa alma depois de morrer, visto que as versões sobre a vida pós-morte variam (Cohn, C. 2010, p. 109).

Crença bem semelhante é a dos Timbira que também vivem no estado do Pará. A morte é a separação definitiva entre o espírito (*karõ*) e o corpo, passando a viver entre os ancestrais no mundo dos mortos. Nesse caso, os Timbira compreendem a morte não como o fim, mas como uma viagem entre existências, uma jornada póstuma do mundo dos vivos para o mundo dos mortos. Morrer como uma jornada fúnebre até a morada dos ancestrais obedece à convenções sociais, como o choro ritual, pois se trata de um sinal ritualístico de que os vivos já tem aquela pessoa como morta, é a aceitação de que a morte chegou para

aquele indígena. O pranto garante que o espírito do falecido não consiga retornar para o seu corpo, indicando que seu futuro a partir dali é se encaminhar para uma outra existência.

Assim, a crença póstuma entre os Timbira tende a aceitação da morte, mesmo quando o *karõ* insista em voltar, ele precisa ser pranteado para que tome seu rumo em direção ao mundo dos mortos. E para aqueles que ficam acamados com alguma doença grave, mas não morre, abre a possibilidade de interpretação que aquela pessoa se transformou num bicho, pois em sua vida realizou coisas antissociais, como casar com parente próximo, por exemplo (p. 1-4).

Enfim, para a etnia dos Tupinambá, que hoje ocupa a Serra do Padeiro, no município de Buerarema, no sul da Bahia, a morte também se inscreve na definitiva separação entre alma e corpo. Nesse sentido, as modalidades de morrer representam diferentes consequências para o indígena desse povo. A separação entre espírito e matéria se dá quando a terra decompõe o cadáver por inteiro, evitando assim que o espírito fique preso aos seus restos mortais e não se desligue de vez do mundo dos vivos. Se a morte se deu de forma abrupta, sem ser por causas naturais, entende-se que sua vida foi abreviada, ou seja, morreu antes do tempo necessário para cumprir sua jornada entre os vivos, ocasionando a permanência desse espírito na Terra que vaga atrás de um novo corpo para continuar vivendo. Se o indígena entra em coma e permanece no estado nem de vivo nem de morto, seu espírito permanece preso ao corpo sem poder encontrar a paz e o descanso eterno (Ubinger, H. 2012. p. 195-197).

2 - A ALMA E O PÓS-MORTE: PARA ONDE VÃO OS MORTOS?

Na tradição do povo Baroro, do sul de Mato Grosso, ensina-se que até a alma chegar à aldeia dos mortos, estágio final da jornada pós-morte, a *aroe* peregrina entre o reino do sol poente, governado por *Bakororo*, e o reino do sol nascente, onde *Itubore* governa. A vigem dura o mesmo tempo de seu funeral, onde será expiado todo o mal de sua alma e assim, poderá escolher em qual das aldeias dos mortos ele residirá para sempre. Caso enjoe de viver tanto em um quanto em outro reino, a alma pode transmigrar para o corpo de um animal ou viver nas montanhas. É importante salientar que os atos terrenos não têm relevância nesse estágio da existência humana e todas as almas têm o mesmo destino após a morte.

É durante o funeral que seus males são expiados e a alma alcança a sua plenitude. A maldade praticada por algum indígena Bororo é punida em vida, assim como a bondade é

recompensada na existência terrena. Desse modo, quem morre não é punido eternamente ou a aldeia dos mortos não é compreendida como uma recompensa pós-morte, apenas é o lugar para onde todas as almas Bororos vivem pela eternidade (Breitenbach; Gomes. 2005, p. 7 e 9-10).

No Acre, a etnia Kaxinawá também inclui a questão da diferença que os papéis de gêneros assumem tanto na vida social e quanto nas relacionadas à morte e pós-morte. A existência humana é, para esse povo, representada pela reciprocidade das capacidades entre o feminino e o masculino. Como em vida, os homens são ensinados à conviver com os perigos que vem do exterior, como as florestas e os bichos que vivem nelas, assim é com relação aos espíritos maus e aos monstros, daí só os homens ouvirem o chamado dos espíritos no momento de sua morte.

Como em vida, os homens são expostos às violências e hostilidades, assim será quando morrer, atravessando os dois lados da existência por um lindo e largo caminho, mas que lhes reserva muitos perigos, tendo de evitar a sua extinção através dos ataques dos *yuxibu* (espíritos-monstros) com o objetivo de chegar à morada dos Deuses, no céu, onde, mesmo assim, serão recebidos com violência pelos espíritos das armas. Completada essa jornada, a alma masculina que alcançar a morada divina se tornará um *Nai Yuxibu* (Deuses do Céu).

Já as mulheres Kaxinawá em vida transformam o que os homens produzem, ou seja, em pessoas, alimentos ou coisas essenciais para o seu povo. Vivem dedicadas ao interior, à comunidade, sendo provada sua coragem na hora de dar a luz, momento que as mulheres são mais corajosas que os homens. Diferente do elemento masculino, as indígenas Kaxinawá quando morrem são levadas pelos seus parentes para o céu, sem a relação de hostilidade, característica pós-morte dos homens, mas contando com a de parentesco. Assim, ao entrarem no céu, as mulheres também se tornam uma *Nai Yuxibu* (Mccallum, C. 1996, p. 52-53).

Para o povo Kaxinawá a morte libera dois tipos de almas (*yuxin*) que habita o corpo das pessoas, a do olho (*bedu yuxin*) que é a verdadeira alma (*yuxin kuin*) e a alma do corpo (*yuda yuxin*). Na morte a alma do corpo assombra os parentes procurando um descuidado para lhe acometer temores e doenças, mas que, forçadamente, é obrigada a retornar para as nascentes dos rios, floresta à dentro, de onde surgiu, deixando a comunidade em paz. O funeral tanto serve para acalmar a alma do corpo, quanto para assegurar o seu desligamento com a matéria, tarefa conturbada para a *yuxin* realizar sozinha e que provoca muito medo na comunidade.

Quando um Kaxinawá morre, a alma do olho, onde pode-se ver a vida doada por Diusun – o Criador, ou para muitos da aldeia, o Deus Inka Kuin – ascende aos céus e vive em um paraíso onde não se sente dor, nem fome ou qualquer necessidade terrena, apenas vivem festejando e celebrando a presença dos Deuses (Mccallum, C. 1996, p. 54,56-57).

O caminho que leva até o mundo póstumo é diverso entre os Kaxinawá, ora dizem que é uma grande escada que vai da nascente do rio até os céus, ora é um caminho coberto de plumas de várias cores que leva até o arco-íris e este para o céu, dentre outras referências. Os mortos são recebidos por seus cunhados celestiais, homens do Deus Inka, que os levam cada um para desposar as filhas do Criador e, com essa união, tornar-se-ão divindades. Nem todos os homens chegam até esse estágio final e divino, pois muitos são devorados pelos espíritos-maus e monstros. As almas femininas também atravessam esses caminhos e, quando chegam ao céu, tornam-se uma Nai Yuxibu no momento em que um dos homens de Inka a desposa (Mccallum, C. 1996, p. 61-63).

O indígena da etnia Mebengokré-Xikrin compreende a composição do ser humano de forma dual, tem um corpo e alma (que pode ser chamado de *karon*). Na morte, o corpo se decompõe, mas a alma permanece. Entretanto, os Xikrin creem que o *karon* pode se ausentar do corpo e caso, se perca e não retorne a pessoa morre, visto que a vida é constituída entre a ligação do corpo com a alma. É por isso que existe um cuidado maior com as crianças, pois sua alma ainda é frágil e pode se perder.

Para isso não acontecer, os adultos mantêm algumas estratégias de manter o *karon* das crianças sempre por perto, como não expô-las aos mortos, acalmá-las em momentos de choros extremos ou de raiva. A pele que cobre o corpo é a mesma que contém o *karon*, assim, torna-se um local de visibilidade dos estados materiais e espirituais dos indivíduos. Se aparece algum problema na pele, isso pode indicar um desequilíbrio entre aspectos internos, sejam materiais ou imateriais. É nesse sentido que a arte da pintura transcende a prática da manipulação das cores para a de equilibrar as energias internas das pessoas (Cohn, C. 2010, p. 98-99).

As compreensões sobre o mundo pós-morte na crença dos Mebengokré-Xikrin variam desde a de ficarem pensando por aí até integrarem uma comunidade celeste habitada por outros Xikrin que morreram. Nesse último caso, diz a crença, que o *karon* que chega na “aldeia dos mortos” é recebido com um choro ritual, como os vivos fazem ao receber um parente que retorna de viagem, justamente por ser essa travessia, entre a aldeia dos vivos e dos mortos longa e perigosa, a chegada desse *karon* à presença de seus ancestrais é comemorada. Nesse mundo pós-morte, o recém chegado continua seu ciclo de

vida, casando-se por exemplo. Se for uma criança, essa é amparada por parentes que o tutelam durante seu crescimento, não permanecendo infantis por toda a eternidade.

Os mortos, geralmente retornam à aldeia dos vivos em dias de rituais, amenizando a saudade de seus parentes da qual padecem mesmo mortos. Desde roubar as almas que se desprendem do corpo momentaneamente nos sonhos até visitar inesperadamente seus entes que ainda estão vivos, norteiam a atividade xamânica tendo em vista negociar essa atividade espiritual da qual muito temem os Xikrin. Para que essas visitas inoportunas não aconteçam é necessário garantir que cuidados com a sepultura continuem até que a carne do cadáver tenha sido inteiramente comida pela terra, pois sem o corpo o *karon* não pode se manter entre os vivos. O fato é que, para o povo dessa etnia, a saudade é um problema para o enfrentamento da morte, tanto para os vivos que perdem seus parentes, tanto para os mortos que penam sentindo falta de seus familiares vivos, querendo tê-los por perto (Cohn, C. 2010, p. 107-108).

Quando os portugueses invadiram o Brasil, no século XVI, o grupo originário dos Tupinambá se estendiam de São Paulo até o as margens do Rio São Francisco. Com as guerras ocasionadas pelo estabelecimento das inciativas coloniais portuguesas, esse grupo indígena foi gravemente reduzido e hoje ocupam apenas a parte do sul do estado da Bahia. O mais curioso é que o passado de luta pela terra Tupinambá norteia a crença escatológica desse grupo como também fundamenta a luta atual desses remanescentes pela ocupação da terra que um dia seus antepassados viviam.

Os poucos Tupinambá que restaram no século XVIII viviam numa antiga missão jesuíta que passou a se chamar Aldeia de Olivença, mas tomaram um duro golpe com a declaração de sua extinção pelas autoridades de Ilhéus com o objetivo de transformar as terras da aldeia em grandes propriedades de cacau, economia predominante na região a partir da primeira metade dos oitocentos. No século XX novas investidas das autoridades locais a fim de construírem um refúgio para a alta sociedade de Ilhéus nas épocas de verão, os Tupinambás foram obrigados a fugir para a Serra do Padeiro, em Buerarema – BA, depois de intensa perseguição, tortura e massacre. Tive que expor esse histórico para que pudesse enfim chegar na ideia de vida pós-morte segundo essa tão antiga etnia indígena brasileira (Ubinger, H. 2012. p. 188-194).

Apesar de se tratar de um grupo que historicamente está ligado à proteção das missões jesuíticas num passado colonial, algumas autoridades religiosas Tupinambá rejeitam a ideia de paraíso e de um inferno. Há um distanciamento também da concepção cristã de que os comportamentos humanos influenciam no destino das pessoas após a

morte. O inferno para esses indígenas é manter a alma presa em seu corpo quando este já não responde vitalmente por completo, como os casos de coma ou de mumificação.

Como vimos em seção anterior, a alma encontra a paz quando a terra aceita o corpo morto e a devora por inteiro, simbolizando a separação definitiva entre o espírito e a matéria. Nesse sentido, o destino pós-morte Tupinambá passa pela terra, pois ela é como um transporte para outro tipo de existência, por isso, manter o espírito vivo num corpo morto é um verdadeiro inferno terrestre (Ubinger, H. 2012. p. 195-196).

Para quem morre de forma repentina em um acidente, queda ou é assassinado, crê-se que não cumpriu seu tempo na terra, então seu espírito se torna vagante à procura de uma pessoa com energias fragilizadas para se apossar e manter seus hábitos como se ainda tivesse um corpo. Essa pessoa possuída passará por uma incômoda transformação de hábitos e atos, sempre degenerados e degradantes, consumindo o resto das energias e vivendo com ar de morte.

Essa ideia perpassa a compreensão Tupinambá de que os seres humanos não nasceram para ser assassinados por outros seres humanos, por isso quando ocorre um massacre, os espíritos vagam na Terra sem poder descansar ou ter paz. Porém nem todos os espíritos vagantes ocasionam esses infortúnios aos vivos, pois tem aqueles humanos que tiveram suas vidas abreviadas, mas que viveram de forma virtuosa, então ficam vagando tentando aproveitar sua chance graças à sua boa índole e encontrar o caminho de descanso e paz, sem causar nenhum mal aos vivos (Ubinger, H. 2012. p. 197-198).

Se assim eles creem, então imaginemos a multidão de espíritos vagantes que “vivem” nas terras Tupinambá onde ocorreram os vários massacres do passado. Esses espíritos que não completaram suas jornadas em vida não encontraram ainda o descanso e a paz, pois suas terras foram encharcadas com sangue. A justiça que se tenta fazer com a reintegração da posse dessas terras tomadas pela lavoura cacaueira no século XIX e a demarcação delas pela FUNAI é primeiro uma restituição aos espíritos ancestrais do direito de ascenderam ao mundo dos encantados e enfim, descansarem depois de séculos de agonia pós-morte.

Os encantados são entidades sobrenaturais considerados “guardiões da natureza” e/ou “os donos da terra”, solo esse banhado pelo sangue dos ancestrais Tupinambá que não encontraram o caminho para o descanso e paz eternos. Salvo alguns seres excepcionais, com um coração puro, bom e cheio de luz, que vieram para “cumprir uma sentença”, quando morrem tornam-se um desses encantados. Os Tupinambá acreditam que um de seus líderes do passado hoje é um ente sobrenatural e ancestral, chamado Caboclo Marcolino, morto em um dos massacres à aldeia no século passado.

Nesse sentido, a luta pela demarcação não é só um ato político, mas também de orientação sobrenatural graças a ação xamânica pelo qual os encantados mantêm contato com os seres humanos, como também de libertação póstuma dos espíritos dos indígenas assassinados em vários massacres por conta da luta que envolve a posse daquela terra (Ubinger, H. 2012. p. 198-199 e 201-202).

3 - LUTO, RITOS PÓSTUMOS E A ARTE FÚNEBRE: A BELEZA DIANTE DA TRISTEZA E DO PRANTO

O período de luto é momento dos mais velhos ensinar os saberes tradicionais aos mais novos, como os cantos, os ornamentos e as coreografias dos ritos sagrados. De certo que a notícia da morte de um parente não seja comemorado pelo fato de já serem ensinados a esperar o seu dia de morrer. No período do luto as mulheres choram lançando gritos bastante agudas, se machucam e arrancam seus cabelos assim participando da dor física da morte de seu ente, lamentando a perda de um semelhante, um organismo que compunha o todo da comunidade. É um prejuízo ao corpo organizacional Bororo, pois todos os integrantes da aldeia executam uma função insubstituível para a comunidade.

Como se trata de um povo que é composto por várias aldeias, a base da cerimônia fúnebre se mantém a mesma entre elas, como por exemplo a forma de tratamento do corpo do falecido. Todos os pertences do falecido são queimados e apenas uma cabaça com um apito é preservada, pois os Bororos crerem que no funeral, ao trazer todas as cabaças dos mortos para se unir com o falecido velado estão com isso convidando os espíritos dos seus ancestrais a se unir a cerimônia e emprestar as suas vozes nos apitos de cada uma (Breitenbach; Gomes. 2005, p. 5).

O indígena Bororo falecido precisa passar pelo o ritual fúnebre para assim cumprir um período de purificação e renovação, momento em que a preparação do corpo visa cumprir o objetivo de conduzir o *aroe* - a alma - a aldeia dos mortos. O funeral assume um complexo ritual de união de todas as gerações presentes na aldeia, de preservação da cultura através dos ensinamentos dos mais velhos para os mais novos e de confraternizar deixando de lado as rivalidades e queixas internas.

A arte sacra está presente em toda a cerimônia fúnebre, porém podemos destacar a produção artística principalmente nos três últimos dias do funeral, visto que nessa parte final do rito se realiza a pintura e os enfeites de ossos, para que enfim o morto possa realizar a sua viagem. Segundo a tradição do povo Bororo, a aldeia dos mortos é a última parada na jornada da alma até sua morada pós-morte. O ritual fúnebre do povo Bororo

pode durar entre três e cinco meses, abrangendo o período da morte até o sepultamento dos ossos (Breitenbach; Gomes. 2005, p. 6-7).

Para esse povo originário a morte não é o fim, mas sim o início de um renascimento, um brotar num novo mundo, de uma nova vida. No funeral se encena a viagem do morto até a aldeia dos mortos, momento de transformação do corpo em alma, passando por alguns processos de purificação até sua chegada ao destino além da morte. Esse povo indígena brasileiro marca um encontro com todos os integrantes da etnia, tanto os vivos quanto os mortos. Nesse ritual se confecciona como arte sacra para este momento específico, arcos, flechas, cesto funerário e os trajes cerimoniais. O funeral assume grande importância nessa viagem, pois ele deve durar o tempo necessário para que as carnes se desfaçam e os ossos fiquem limpos para serem enfeitados e só assim, finalizar o rito fúnebre Bororo. Percebamos que a cerimônia é iniciada com arte e só pode ser concluída com mais arte (Breitenbach; Gomes. 2005, p. 9).

O povo Xavante da aldeia São Marcos, localizado no município Barra do Garças, no estado do Mato Grosso, elaborou seis aspectos que fazem parte de seu ritual de morte, são eles: *Dawawa (U'Manhari)*; o luto e o choro, *Wawa (Ab're)*, a cova ou buraco; *Tsada're*, bolo, símbolo da paz; *Da `rãpari*, raspa da cabeça; *Wamari nhimidzu*, a colocação da cruz; e *Uiwede*, a corrida de tora de buriti (Tsa'e'omo'wa, N. 2016, p. 8).

Vamos analisar cada um desses aspectos, a partir de Tsa'e'omo'wa, N. (2016, p. 20-27) a começar pelo *Dawawa (U'Manhari)*, que representa o período de luto da família ao qual pertencia o falecido, marcado por total respeito, não sendo admitido nenhum tipo de brincadeira durante essa etapa. A *Wawa (Ab're)*, é a etapa de cavar uma cova para sepultar o corpo do indígena, atividade essa reservada apenas aos homens denominados *Wai'a*, isto é, “Guardiões do Cerrado”, que são submetidos à uma preparação sagrada imersa em um simbolismo que traz consigo uma série de significados socioculturais e morais próprios da etnia Xavante.

Quando a cova atinge cerca de dois metros de profundidade, os *Wai'a* se dirigem enfileirados até onde está sendo velado o falecido, pondo-se a circular e fazerem as lamentações de costume na casa do morto e trazem o corpo para ser sepultado na cova que fora aberta regados a muito choro e lamentos. Depois de finalizado o sepultamento, os irmãos retornam para casa e pranteiam sem parar, dia e noite, para manifestar o sofrimento pela perda do seu parente.

Depois segue para a *Tsada're*, onde a família enlutada escolhe um homem da aldeia para ser o *Warmaridzuptede'wa*, que quer dizer o “Pacificador”. Esse personagem que reflete serenidade e paz para a aldeia, prepara-se para entregar um bolo feito por sua

esposa para a família do morto – representando o fim do sofrimento –, pintando cuidadosamente seu corpo inteiro e proferindo as seguintes palavras: “*Por favor não chorem mais, eu estou aqui para consolar vocês, eu sinto muito pela dor da perda de vocês, mas o tempo de chorar já passou*”. É o sinal que a vida deve retomar seu curso normal aos poucos.

Chegamos à *Da`rãpari*, momento de celebrar a memória do falecido, seus familiares raspam a cabeça, símbolo de vínculo com Deus. Daí aportamos na fase do *Wamari nhimidzu*, momento dos homens se reunirem, no sétimo dia, na casa onde o homenageado morreu para lembrar de sua passagem. Aqui todos precisam pintar seu corpo, principalmente os irmãos do morto, que preparam uma pintura muito especial feita de urucum e carvão, utilizando as cores vermelha e preta. Pintados eles saem em cortejo até a cova onde em círculo pranteiam enquanto uma cruz é colocada na sepultura.

Ao retornarem para a aldeia, enquanto os irmãos do morto choram, a comunidade se prepara para a última fase do funeral, o *Uiwede*. Nessa derradeira etapa do ritual fúnebre, os irmãos do falecido encerram seu luto com a festa da corrida de tora de buriti, que se divide nas seguintes fases: na busca da madeira na mata, na pintura corporal de uma parte dos adolescentes dos dois clãs Xavantes junto com os irmãos enlutados, com as cores que representam a competição, só assim começa a disputa entre as duas comunidades em caráter festivo, colocando um fim no período de luto e uma pausa nas divergências entre os grupos que compõe o povo Xavante.

Para o povo Kaxinawá, do estado do Acre, o luto começa antes mesmo da morte ser confirmada. Quando um doente perde o sentido o rito inicia, porém como pedido para que a alma (*yuxin*) retorne ao corpo, um ritual de cura, que envolve cantos de lamentos, velas, sal e gritos dos parentes pedindo para que ele não os deixe. Os líderes de cantos acompanham o pranto das mulheres e dos integrantes da família e fazendo-os companhia entoando preces para que sua alma retorne para o corpo ou, se já morto, se apresse a viagem daquela alma para o mundo dos Deuses.

Apenas quando o coração do adoentado para de bater é que a alma do olho, que é a alma verdadeira, deixou o corpo do moribundo. Esse luto ritualizado se chama *nui kaxadin*, que quer dizer aproximadamente, “sessão de pranto e de sentir a perda”, visto que seus parentes continuam velando o corpo de seu ente querido até ao amanhecer intercalando gritos, choros e rouquidão. Os parentes que não estavam antes e vão chegando para prestar sua homenagem ao morto o fazem aproximando-se coreografando a dança do luto. Depois de dançarem e prantearem, os parentes enlutados saem em busca das melhores roupas que seu parente costumava usar, além de todo o tipo de objetos que

pertenciam ao cadáver.

Já pela manhã, com a aldeia praticamente sem dormir por medo daquela alma que ainda não partiu, a comunidade se reúne na casa do morto para iniciar o momento de despedir seu espírito, fazendo preces e entoando cantos de “despedir a Alma”, chamados de *pakadin* ou reza. Esse momento apenas a alma verdadeira (*bedu yuxin*) deixa esse mundo rumo à presença do Deus Inka, entretanto a alma do corpo (*yuda yuxin*) ainda permanece na aldeia, até retornarem às nascentes dos rios onde se transformarão em espíritos da floresta (*ni yuxibu*) (Mccllum, C. 1996, p. 58-59).

O cemitério é um lugar essencial, se não há nenhum naquela comunidade, o cortejo se demora mais até uma comunidade que a tenha, ou então inauguram um em algum ponto da floresta onde seja de menor trânsito. O corpo do falecido é enrolado em sua própria rede pendurado por duas varas sendo carregado em cortejo até o local onde a cova foi aberta por jovens sob vigilância de um indígena mais velho. Coloca-se o corpo dentro do buraco sobre tábuas de madeira de palmeira e seus pertences são colocados ao seu redor. Uma espécie de caixão é armado com tábuas trançadas ali mesmo pelo coveiro, até que ele sai da sepultura e as pessoas que acompanhavam o cortejo jogam sobre ele um punhado de terra com as mãos de forma simbólica, terminando de ser fechado pelos jovens. Feito tudo isso, as pessoas se dispersam e uma cruz é colocada no lado da cova que aponta para a direção da foz, enquanto a cabeça do sepultado está virada para a nascente do rio. Nessa cruz é colocado algum objeto do falecido, seja uma arma, no caso dos homens, ou uma panela, no caso das mulheres, por exemplo (Mccllum, C. 1996, p. 60).

Para garantir que a alma do corpo não atormente os habitantes da aldeia tanto é necessário realizar o funeral quanto observar alguns detalhes após o rito fúnebre, como deixar uma lanterna de querosene acesa na tumba e outra nos quartos da casa do falecido ou então destruir os seus pertences pessoais, pois as memórias mantêm os laços das almas, tanto do corpo quanto do olho, com a vida terrena e seus parentes vivos. Para os Kaxinawá é importante chorar, entoar cantos fúnebres, gritar de tristeza, mas acima de tudo, é crucial se despedir inteiramente do falecido, para que sua *bedu yuxin* desfrute do céu e sua *yuda yuxin*, enfim, se torne um espírito da floresta e retorne ao local primordial de onde ela veio, nas nascentes dos rios (Mccllum, C. 1996, p. 64).

Em um funeral infantil na aldeia do Bacajá, onde vivem o povo Mebengokré-Xikrin, assim como as mulheres visitam uma mãe que acabou de dar a luz, são elas que vão visitá-la quando seu filho morre. Os homens, nos dois casos, se mantêm distantes. Enquanto preparam o corpo da criança para os rituais fúnebres, as mulheres mais velhas que entram e saem da casa da família enlutada entoam um choro ritual enquanto as demais choram

em silêncio. Adornam o menino com cordões de algodão, miçangas no pulso e algodão vermelho abaixo do joelho, adorno labial feito de miçanga e com um calção novo de algodão, seu corpo é pintado, sua cabeça raspada, dentre outros paramentos. Pronto, as mulheres da família como outras da aldeia choraram e se cortavam com facão e pedras. Três tipos de choros acompanham o cortejo do menino falecido até o cemitério, o de seu avó, o das mulheres e a da sua avó - esse um choro ritual (Cohn, C. 2010, p. 95-96).

Sepultado, todos retornam para aldeia, permanecendo em suas casas, impedidos de irem à roça ou a floresta por causa da tristeza que acometera à todos. Quando algum Xikrin adulto morre, seus familiares raspam a cabeça, mas se for uma criança, aparam os cabelos em sinal do luto. Por alguns dias seguidos acendem uma fogueira no local do sepultamento e por cinco dias pintam-se em sinal de luto, que só se encerra quando a pintura some de seus corpos, que leva cerca de oito dias para acontecer. Essa prática artística e sagrada também tem funções de ornamentação, comunicação e terapia, acompanhando todas as fases da vida de um Xikrin, inclusive na morte. A forma do luto entre Xikrin, como o tipo de corte de cabelo, a duração, a dieta, as visitas ao túmulo, etc. para quem irá cumpri-lo, será variado se o morto é um adulto ou uma criança. Por exemplo, se foi um adulto, os enlutados colocam sobre o túmulo mechas de cabelos, água e seus pertences, mas, se for uma criança, deixar-se-á apenas água (Cohn, C. 2010, p. 101-111).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, para além das obras aqui dialogadas, o cientista das religiões poderá lidar com o conceito do *eterno retorno* na teoria eliadiana mais do que imagina, visto que o mito fundamenta todo o sistema religioso, pois será a partir dele que as pessoas religiosas repetirão o que os deuses, heróis ou ancestrais fizeram em um passado remoto ou no momento cosmogônico. Se avançarmos para os rituais religiosos eles repetem uma série de atos feitos por esses entes supra-humanos nesse tempo primordial e que dá sentido às cerimônias até os dias atuais.

Ao tratar sobre a construção de espaços sagrados ou a própria sacralização dos espaços profanos, se fará exatamente como os seres sobrenaturais fizeram em um tempo sagrado a partir de como os mitos os contam. Até ações banais e corriqueiras, o dia-a-dia das pessoas religiosas, não estão fora desta lógica do eterno retorno, pois plantar, colher, casar, fecundar, dentre outras coisas, inclusive morrer, se fará baseando-se a partir de como foi feito pelos seres divinos no princípio. Então, o mito fundamenta o

comportamento das pessoas religiosas que são “prisoneiras” dessa repetição eterna das ações sagradas em um tempo primordial.

É primordial compreender que os ritos fúnebres são compostos de arte sacra em sua grande variedade por excelência. Se enlutar é fazer arte sagrada. Cada pintura, cada instrumento, cada adereço não existe por acaso, mas sim por uma necessidade espiritual carregada de uma potente simbologia religiosa para cada comunidade. Não perder isso de vista é fundamental para não se banalizar as expressões sagradas em suas formas artísticas e se respeitar as alteridades culturais como deve ser o bom trabalho de um cientista das religiões

REFERÊNCIAS

Breitenbach, H e Gomes, S (2005). *O Ritual Fúnebre Bororo e a Concepção de Morte em Heidegger* [Trabalho de conclusão de curso, Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande].

Cohn, C (2010, jul./dez). *A criança, a morte e os mortos: o caso Mebengokré-Xikrin*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 16, n. 34, p. 93-115.

Eliade, M (1972). *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva.

Eliade, M (1992). *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo.

Eliade, M (1992). *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes.

Giraldin, O (2012). *A morte, o morrer e o morto entre os Timbira*. 28a. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 02 e 05 de julho, em São Paulo, SP, Brasil, p. 1-23.

Mccllum, C (1996). *Morte e Pessoa entre os Kaxinawa*. MANA, 2(2):49-84.

Oliveira, A. C. F. R. de. et al (2019). *A morte na cultura indígena Xerente: um estudo de caso em três aldeias de Tocantinia - TO*. In: Fórum Nacional de Coordenadores de Projetos da Terceira Idade de Instituições de Ensino Superior, 16., Aracaju-SE. Anais. São Cristóvão: UFS, p. 1-4.

Tsa'e'omo'wa, N T (2016). *A morte na Cultura Xavante* [Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação em Pedagogia Intercultural, Faculdade Intercultural Indígena, Campus de Barra do Bugres, Universidade do Estado de Mato Grosso].

Ubinger, H (2012, jan-jun). “*Um território de sangue*”: a relação entre a morte e a terra para os Tupinambá da Serra do Padeiro. Revista EDUCAmazônia, Humaitá, Ano 5, vol VIII, Pág 187-209.

Recebido em: 7 de outubro de 2025

Aceito em: 24 de março de 2026

Publicado em: 1 de agosto de 2026

Conflito de interesses: Nenhum declarado