

SABERES KAIOWÁ SOBRE RITUAIS FÚNEBRES: UM ESTUDO AUTOETNOGRÁFICO

KAIOWÁ KNOWLEDGE ON FUNERAL RITUALS: AN AUTOETHNOGRAPHIC STUDY

SABERES KAIOWÁ SOBRE RITUALES FÚNEBRES: UN ESTUDIO AUTOETNOGRÁFICO

*Nicolly Benites
Márcia Maria de Medeiros
Tânia Regina Zimmermann*

Resumo: Este artigo descreve os saberes do povo Kaiowá relacionados aos rituais fúnebres, a partir da experiência da autora, mulher indígena e graduanda em Enfermagem. Por meio da autoetnografia e de uma entrevista com uma *nhande sy*, são apresentados os principais aspectos que compõem os rituais de despedida dos entes falecidos na cultura Kaiowá. A pesquisa destaca a relevância da tradição oral, da espiritualidade e da preservação dos saberes ancestrais como forma de resistência. Além disso, evidencia-se a necessidade de considerar os aspectos culturais no cuidado em saúde, promovendo a articulação entre ciência e tradição, a fim de atender de forma integral às necessidades dos sujeitos.

Palavras-chave: Cultura indígena. Autoetnografia. Oralidade. Cerimônias fúnebres. Saberes Tradicionais.

Abstract: This article describes the knowledge of the Kaiowá people regarding funeral rituals, based on the experience of the author, an Indigenous woman and undergraduate nursing student. Through autoethnography and an interview with a *nhande sy*, the main elements that constitute the farewell rituals of the deceased in Kaiowá culture are presented. The study highlights the importance of oral tradition, spirituality, and the preservation of ancestral knowledge as a form of resistance. Furthermore, it emphasizes the need to consider cultural aspects in healthcare, promoting the articulation between science and tradition in order to meet individuals' comprehensive needs.

Keywords: Indigenous culture. Autoethnography. Orality. Funeral Rituals. Traditional Knowledge.

Resumen: Este artículo describe los saberes del pueblo Kaiowá en relación con los rituales funerarios, a partir de la experiencia de la autora, mujer indígena y estudiante de Enfermería. A través de la autoetnografía y de una entrevista con una *nhande sy*, se presentan los principales elementos que conforman los rituales de despedida de los fallecidos en la cultura Kaiowá. El estudio destaca la importancia de la tradición oral, la espiritualidad y la preservación de los saberes ancestrales como forma de resistencia. Además, se enfatiza la necesidad de considerar los aspectos culturales en el cuidado de la salud, promoviendo la articulación entre la ciencia y la tradición para atender integralmente las necesidades de los sujetos.

Palabras clave: Cultura Indígena. Autoetnografía. Oralidad. Rituales Fúnebres. Saberes Tradicionales.

1 INTRODUÇÃO

A autoetnografia é uma perspectiva de trabalho oriunda do campo das Ciências Sociais e tem como objetivo estudar as comunidades das quais a pessoa que realiza a pesquisa faz parte, tornando-se, portanto, sujeito e objeto de seu próprio estudo (Maia; Batista, 2020; Cabreira; Medeiros, 2024). A valorização da experiência pessoal do autor da pesquisa enquanto membro de uma determinada cultura ou grupo social, possibilita o acesso a informações que as pesquisas convencionais não alcançariam. Desta forma, é possível afirmar que a autoetnografia é permeada por elementos de subjetividade que ampliam as fronteiras do conhecimento, contribuindo para a construção de saberes mais ricos e contextualizados (Mattos; Santos; Grion, 2023).

Adams, Jones e Ellis (2013) apontam cinco elementos-chave que consolidam a construção de uma autoetnografia. O primeiro deles é a visibilidade do “eu”, processo pelo qual o pesquisador reconhece que a sua identidade está interligada com o ambiente e pressupõe práticas de relações sociais com as demais pessoas do seu entorno.

O segundo elemento apresenta a ideia de reflexividade, ou seja, o pesquisador assume o que os autores denominam de consciência de si mesmo, além de articular uma relação de reciprocidade com os membros do grupo estudado; o que leva a uma introspecção que compreende tanto o pesquisador em si quanto o grupo que ele pesquisa (Adams; Jones; Ellis, 2013).

O engajamento é considerado por esses autores como o terceiro elemento-chave na pesquisa de natureza autoetnográfica. Nesse sentido, esse método abandona a práxis positivista que preza pela objetividade e pelo distanciamento, e enfatiza e valoriza o envolvimento pessoal como uma maneira de entender e comunicar uma visão crítica da realidade (Adams; Jones; Ellis, 2013).

O quarto ponto abordado pelos pesquisadores indica que a vulnerabilidade se constitui em premissa importante da autoetnografia que se torna mais eficaz quando articula um conhecimento evocativo e emocionalmente impactante, no sentido de explorar a natureza pessoal do pesquisador em termos das suas fragilidades, forças e ambivalências. Por fim, mas não menos importante, a autoetnografia rejeita conclusões definitivas, resistindo a concepções fechadas sobre a sociedade, que passa a ser vista como algo relacional, processual e mutável (Adams; Jones; Ellis, 2013).

Para Motta e Barros, o texto autoetnográfico se constitui em perspectiva científica que amplia a “[...] racionalidade objetiva, integrando os aspectos negligenciados pela cultura científica ocidental na produção do conhecimento” (Motta; Barros, 2015, p. 1340). Por isso, ele pode ser compreendido como uma “[...] ferramenta política e epistemológica em contextos pós-coloniais ou decoloniais” (Cabreira; Medeiros, 2024, p. 3-4).

A reflexão proposta neste artigo se ancora em referenciais que articulam a autoetnografia com os estudos sobre oralidade e cosmologias indígenas. Ellis, Adams e Bochner (2011) destacam que a autoetnografia rompe com a rigidez do paradigma positivista ao integrar experiência pessoal e análise cultural. No contexto latino-americano, Viveiros de Castro (1996) contribui com a noção de perspectivismo ameríndio, fundamental para compreender a pluralidade de visões de mundo que estruturam as práticas indígenas.

Entre os pensadores indígenas, autores como Ailton Krenak (2019) e Daniel Munduruku (2021) ressaltam a oralidade, a memória e a ancestralidade como fundamentos epistemológicos que tensionam a hegemonia do pensamento ocidental. Esses referenciais permitem situar a experiência da autora indígena Kaiowá não apenas como narrativa pessoal, mas como produção de conhecimento que dialoga com correntes críticas e decoloniais.

É essa perspectiva que o presente artigo vai tangenciar. A partir das narrativas de uma *nhande sy*¹, apresentam-se reflexões sobre os saberes indígenas Kaiowá em relação aos rituais fúnebres, resgatando a sua importância como elemento identitário de uma cultura negligenciada e marginalizada, permitindo a compreensão destes saberes sem julgamento.

A proposta desta escrita é que ela seja uma narrativa em primeira pessoa, marca central do texto autoetnográfico, que valoriza a experiência do eu (Adams; Jones; Ellis, 2013; Cabreira; Medeiros, 2024). O artigo apresenta em um primeiro momento as memórias e experiências de Nicolly Benites, mulher indígena Kaiowá residente na retomada *Nhu Verá*, localizada na cidade de Dourados. Posteriormente, a oralidade permeará o texto escrito, trazendo as vozes e os saberes dos participantes desta pesquisa. A seguir, o artigo faz as considerações finais sobre o assunto.

O problema que orienta esta investigação reside na iminente perda dos saberes e práticas rituais do povo Kaiowá relacionados à morte e ao morrer, em razão de processos de violência histórica, imposições religiosas externas e transformações socioculturais que fragilizam a transmissão intergeracional desses conhecimentos. A ausência de registros acadêmicos que valorizem a oralidade e a experiência indígena compromete a preservação dessa memória coletiva e a possibilidade de reconhecer sua relevância nos campos da saúde, da cultura e da educação. Nesse sentido, o artigo busca responder de que modo a autoetnografia, aliada às narrativas de uma *nhande sy*, pode contribuir para registrar, compreender e valorizar os rituais fúnebres Kaiowá, fortalecendo a resistência cultural e a articulação entre tradição e ciência.

Diante desse problema, este artigo tem como objetivo registrar e analisar os saberes do povo Kaiowá acerca dos rituais fúnebres, valorizando a oralidade e a experiência da autora como estratégia de preservação cultural e de diálogo com a saúde, a partir das narrativas de uma *nhande sy*, discutindo a relevância

desses saberes tradicionais para a construção de práticas de cuidado em saúde culturalmente sensíveis e integradoras.

2 METODOLOGIA

Este estudo adota a autoetnografia como abordagem metodológica, uma vez que a autora principal, mulher indígena Kaiowá e graduanda em Enfermagem, pertence ao grupo social investigado e articula sua própria experiência como parte do processo de construção do conhecimento. A autoetnografia possibilita o entrelaçamento entre vivências pessoais, memórias coletivas e narrativas comunitárias, ampliando a compreensão dos rituais fúnebres Kaiowá a partir de uma perspectiva interna e situada.

Além do registro das lembranças da autora, foi realizada uma entrevista aberta com uma *nhande sy*, liderança feminina detentora de saberes tradicionais, cujo relato oral orientou a descrição detalhada dos rituais de morte e despedida. O uso da oralidade, enquanto fonte de informação e transmissão de conhecimento, foi central para a pesquisa, em consonância com o caráter coletivo e intergeracional da cultura Kaiowá.

Do ponto de vista ético, a investigação pautou-se no respeito às narrativas compartilhadas e à autonomia da participante, assegurando que os relatos fossem registrados de forma fidedigna e sem imposições interpretativas externas. A reflexividade da pesquisadora, enquanto sujeito e objeto do estudo, foi assumida como parte constitutiva do processo, reconhecendo as implicações afetivas e culturais envolvidas. Salienta-se também a questão do uso da língua guarani no momento da coleta das informações e a posterior tradução das mesmas para a língua portuguesa pela autora principal deste estudo.

Assim, a metodologia adotada não se limita à coleta de informações, mas se constitui em um movimento de valorização e resistência cultural, em que a

escrita acadêmica se coloca como ferramenta para preservar e difundir os saberes do povo Kaiowá sobre os rituais fúnebres.

Embora estruturado segundo as normas da escrita acadêmica, este texto procura respeitar a cadência e a força da **oralidade indígena**, característica essencial da cultura Kaiowá. Por essa razão, a redação assume um tom diferenciado, que valoriza a presença da voz da autora e da *nhande sy*, sem submeter suas narrativas a esquemas rígidos de análise externa. O equilíbrio entre a linguagem científica e a oralidade tradicional confere à pesquisa um caráter singular, em que a escrita se coloca como ponte entre a academia e a memória viva de um povo.

3 A VELHA ALDEIA

Me chamo Nicolý Benites, sou indígena da etnia Kaiowá e resido na retomada *Nhu Verá*, localizada na cidade de Dourados, segundo maior município do estado de Mato Grosso do Sul. Dourados tem, atualmente, uma população em torno de 243 mil habitantes (IBGE, 2022). Segundo a Agência de Desenvolvimento Agrário e Extensão Rural do estado de Mato Grosso do Sul (AGRAER), a Terra Indígena de Dourados tem a 6ª maior população residente indígena do Brasil, com um total próximo de 13.473 mil pessoas (AGRAER, 2023), aproximadamente 6% da população total da cidade.

O Brasil é um país rico em diversidade cultural, que não se inicia com a chegada dos não indígenas, mas remonta aos povos originários. Quando comecei este estudo, li que no nosso país existem mais de 305 povos e mais de 280 línguas (Bertolli, 2018). Então a diversidade já era algo presente no cotidiano dos indígenas desde quando fomos invadidos pelos europeus.

Essa diversidade tem relação com a maneira como cada um desses povos se percebe no mundo e com a relação que cada um estabelece com o espaço em que vive. Os rituais fúnebres fazem parte desse processo. Eu quero falar sobre

como esses rituais se desenvolvem no meio da etnia Kaiowá e, para isso, preciso contar um pouco sobre a minha velha aldeia.

Quando eu era criança, residia na aldeia Bororó que faz parte da Reserva Indígena de Dourados (RID). Me recordo de que lá havia um *ogã pysy* (casa de reza) em que se realizavam diversos rituais. Nesse espaço, *nhande ru* e *nhande sy* ofereciam ensinamentos, em que havia comemorações e brincadeiras. Era o local onde as crianças se reuniam para ouvir histórias sobre a nossa aldeia. Nessa época, a gente se sentia mais próximo das nossas tradições, porque através das histórias que *nhande ru* e *nhande sy* contavam, a nossa cultura era passada de geração em geração. Nossa cultura é nosso jeito de ser, *ñande reko* como afirmam Lídice Serrano Cavanha e Márcia Maria de Medeiros (2022). Neste espaço sagrado permanecemos vivos:

A presença desta casa, nas aldeias de hoje, sustenta e garante o convívio no modo do *tekoyma* (modelos de ser dos antigos, dos antepassados, dos guardiões), ou seja, modo de existir baseado no sagrado e na perfeição divinas que são fundamentos dos valores Guarani e Kaiowá. Na realização sistemática dos rituais na casa de reza como *jerosy* (batismo do milho branco), *mitãkarai* (batismos das crianças), *kunumi pepy* (ritual de perfuração dos lábios dos meninos), por exemplo, a memória dos ancestrais se torna viva, referenciando e sustentando modos de existir no tempo de hoje e dando segurança necessária para multiplicidade das relações entre os humanos e não humanos no seu contexto (Benites, 2024, p. 22).

Nosso *ogã pysy* era uma casa grande que reunia várias pessoas. Era nosso ponto de encontro para tomar decisões importantes que afetariam a vida de toda a comunidade como o plantio, a colheita, e doenças que nos afetavam. Esses assuntos eram tratados dentro dessa casa de reza. Ela funcionava como o coração da nossa comunidade e nos dava uma sensação de coletivo, pois como diz Edina Souza esse espaço é a “[...] extensão do corpo místico do Povo Kaiowá” (Santiago, 2020, p. 01).

Mas, em uma determinada noite a casa de reza foi queimada em nossa comunidade. Esta violência recorrente, conforme inúmeras notícias de

incêndio em casas de reza², nos alerta para a centralidade destes espaços para a (re)existência comunal. Lembro vagamente das pessoas desesperadas para apagar as chamas, mas não conseguiram. A casa de reza era feita de capíi *pororó* e *taquara* materiais que facilitaram que as chamas se alastrassem. Após esse episódio trágico, tentamos fazer outra casa, porém os recursos naturais, devido ao avanço do urbano, eram escassos. A casa de reza não pode ser construída com um capim qualquer. Só pode ser um tipo específico que estava difícil de encontrar. Izaque João explica sobre isso:

A casa de reza para os Kaiowa é uma base, uma estrutura que tem um significado muito importante, porque ela é feita à semelhança do que existe lá em outros patamares. A posição em que ela se encontra é a mesma posição em que ela se encontra lá em outros patamares. *Ogusu, ogapysy*, assim é chamada. Há uma série de regras para construir, desde o corte da madeira, retirada de sapê, desde a primeira linha de cobertura, quando se coloca o sapê (João, 2023, p. 10).

O incêndio na casa de reza não acabou só com a construção. Acabou com o nosso espaço de aprendizado. Já não havia mais lugar para os ensinamentos. Muitos pajés, *nhande ru* e *nhande sy* morreram de velhice. Acredito que a morte deles também foi a morte de muitos conhecimentos que não foram passados adiante. Entre eles, saberes sobre como nós lidamos com a finitude da vida e o processo de morrer.

Este episódio é uma marca da violência dos não indígenas contra o nosso modo de ser. Sabemos que a cultura e a tradição de muitos povos se perdem com o tempo devido à falta de interesse dos mais jovens em preservar esses saberes. Isso não é diferente com os Kaiowá. Conhecimentos ricos de cantos, rezas e medicamentos caseiros que os mais velhos possuem vão se perdendo ao enterrar um *nhande ru* e *nhande sy*. Compreender este aspecto é fundamental, pois implica na diminuição da capacidade de enfrentamentos de nosso povo em um processo permanente de conquistualidade. Isto significa destruir a comunalidade de nossos rituais em nossos pequenos espaços em aldeamentos. Também a condição material de empobrecimento serve para a manipulação de nossa comunidade dividindo as pessoas através do avanço do

pastorado neopentecostal.

Nós temos nosso próprio jeito de ensinar e de construir saberes, com base na visão de mundo que possuímos. É uma teoria de conhecimento que vem do nosso sistema de conhecimento indígena (*ava reko*) e ele é acessado por *nhande ru* e *nhande sy*.

Por isso quis fazer esta pesquisa. Quero que os indígenas e os não indígenas conheçam sobre os rituais fúnebres dos Guarani Kaiowá, através de narrativas diretamente de *nhande ru* e *nhande sy*, para valorizar o conhecimento da minha cultura e da minha tradição. Meus mais velhos me explicaram sobre como a nossa tradição pratica os rituais em diferentes tipos de morte (doenças e mortes violentas, como homicídio e suicídio), se existe diferença entre rituais para homens e mulheres, adultos e crianças.

É importante sabermos sobre isso porque as novas gerações já não têm mais costumes de realizar os rituais como eles devem ser feitos, e isso traz má sorte para as próprias famílias. A partir do que *nhande sy* me explicou, vou detalhar como é o ritual fúnebre em nossa cultura: preparo do corpo; preparo da sepultura; as danças e rezas feitas durante o velório, no caminho para a sepultura e no enterro; e o que deve ser feitos com os pertences do falecido.

4 RITUAIS FÚNEBRES NA CULTURA KAIOWÁ: A ORALIDADE TRANSMITINDO ENSINAMENTOS

A *nhande sy* que conversei nasceu na cidade de Dourados, no ano de 1957. Ela tem 67 anos de idade e reside na mesma casa onde os pais moravam. De acordo com as informações dela, todo o conhecimento e saber que ela possui sobre os rituais fúnebres foram passados a ela por sua mãe e para a mãe dela, pela avó. A mãe de *nhande sy* era uma figura muito importante dentro da comunidade. Catitu Tayassu fala sobre o valor das mulheres nas comunidades indígenas quando descreve tudo que essas mulheres representam nestes

espaços:

Elas foram e são mulheres-livro, mulheres-bordado, mulheres-argila, mulheres-mães, mulheres parteiras, curandeiras, rezadeiras, xamãs e, também, mulheres-fiandeiras, contadoras de histórias, mulheres-escritoras de uma literatura que ao meu ver nasce da Terra, com a Terra, com os pés sobre a Terra e as mãos junto à Terra e, assim, o trabalho e a lida pela vida escrita com a Mãe Natureza (Tayassu, 2015, p.478).

João (2023) explica sobre o papel de *nhande ru* e *nhande sy* junto a nossa comunidade, atuando como guardiões dos nossos costumes. No caso da *nhande sy* com quem conversei, isso vem de geração para geração. Seu pai era um grande rezador e ela e seus irmãos foram educados dentro das tradições Kaiowá, sendo orientados a não deixar o *nhande reko* de lado porque isso traria má sorte. Atualmente, ela faz reza de consagração a criança (*mongaraí*) e tem um vasto conhecimento sobre medicamentos indígenas e outros rituais da nossa cultura, entre eles os rituais fúnebres.

O *mongaraí* é um ritual muito importante para a nossa cultura, pois é o momento em que a criança recebe o seu nome guarani (*tera ka'aguy*) e, a partir daí se cria a conexão dessa criança com a comunidade, tanto cultural como espiritualmente. Essa celebração coletiva fortalece nossos laços comunitários, reforçando a coesão social e a preservação da nossa identidade. Essa espiritualidade é primordial para existências do comum nas interconexões múltiplas e, desse modo, ao destruir espaços e modos de ser expressos nestes rituais, agrava-se a dominação e destruição de meu povo.

Quando alguém morria, era costume tocar latas e taquaras para avisar a comunidade de que alguém tinha partido. *Nhande sy* me disse que antigamente não existia funerária e nem caixões. A própria família do falecido preparava o corpo: fazia limpeza do cadáver com água e algumas ervas como *picatí* e *anguery pohã*³. Essas ervas têm o objetivo de amenizar a dor da partida. Nos estudos que fiz, descobri que essa prática pode significar uma função simbólica de purificação e limpeza, além de preparar ritualisticamente

o corpo para sua caminhada para o além (Santos, 2009).

O corpo era preparado da seguinte maneira: ele era banhado e suas roupas eram trocadas. Os Kaiowá cultivavam algodão para fazer roupas, acessórios e redes para dormir. A rede simboliza, no contexto funerário, um lugar de descanso. Antigamente, quando ainda não existiam caixões, os Kaiowá utilizavam a rede para colocar a pessoa falecida e preparar o ritual fúnebre. *Nhande sy* relata que o corpo era colocado em cima de uma mesa feita de madeira a qual, depois do enterro, era queimada. A posição correta para colocar o cadáver era com os pés virados para a entrada da casa. Isso é um símbolo de que o falecido estava de partida.

Os nossos mortos eram velados dentro de casa, para a despedida. Os rezadores eram chamados para realizar o *nhemboé* (canto). Os homens utilizavam *mbaraka* e *hyakuia* para acompanhar o canto. As mulheres usavam taquaras. O canto era utilizado aqui para ajudar a alma a encontrar o seu caminho. O *mbaraka* servia como acompanhamento para o *nhemboé*. *Hyakuia* deve ser entendido aqui como o ritmo utilizado para acompanhar o canto.

Nhande ru e *nhande sy* tem papel importante nos rituais fúnebres Kaiowá porque eles realizam o *jengarái mborasy*. Esse momento do ritual fúnebre serve para aliviar o sofrimento emocional ou espiritual causado pela perda e ajuda tanto os vivos quanto o espírito do falecido. Os familiares trazem para fora toda a tristeza que sentem, choram pelo seu ente querido.

Um familiar deve colocar para queimar numa folha o *jateí raity*. Aqui ele pode ser entendido como o ninho da abelha jateí ou a cera produzida por esta abelha, usados para fazer uma espécie de vela. A queima do *jateí raity* deve ser feita lentamente, porque ela serve como *anguery pohã* (remédio para a alma). Essa prática lembra a queima de vela nos velórios. *Nhande sy* relata que hoje há poucas abelhas jateí⁴, por isso eles optam por usar velas. Mas,

mesmo assim, não é qualquer pessoa que pode acender, apenas o mais velho da família. Esse ritual está simbolicamente relacionado à luz, a iluminação do caminho para o falecido e reforça a tradição e a importância que os mais velhos têm na nossa cultura.

Eu estudei sobre o uso das velas pelos Pankararé, que pertencem ao ramo linguístico e cultural dos Macro-Jê. Eles não pertencem à mesma tradição dos Kaiowá, mas achei interessante a explicação de como eles usam a cera de abelha para fazer velas:

Segundo moradores locais para a fabricação artesanal da vela, usava-se a cera de "abeia branca", e hoje ainda se usa esta cera, porém a cera da "abeia oropa" vem sendo bastante usada. As velas são confeccionadas com barbante de algodão, juntando vários pedaços de barbante, tornando o pavio mais espesso que o normalmente visto, o qual em seguida é mergulhado em cera de abelha derretida. Após o resfriamento a vela assume um formato de filamento que, em seguida, é enrolado dando um aspecto de espiral (Sampaio; Castro; Silva, 2009, p. 7).

Durante o velório é proibido tomar bebidas alcoólicas, apenas *chicha* e *kanguijy*. Acho importante que as pessoas saibam que essas são nossas bebidas tradicionais, feita de milho ou mandioca fermentada. Elas têm um papel importante nas nossas práticas culturais e cerimoniais e estudos dizem que elas simbolizam a conexão espiritual e comunitária do nosso povo com a nossa ancestralidade (Oliveira; Ramos, 2024). No contexto do ritual fúnebre, a exclusividade do seu uso reforça a sacralidade daquele momento, marcando o respeito ao espírito do falecido e às normas culturais.

Em geral, são as mulheres que preparam essas bebidas em um ato coletivo que resgata a memória cultural do grupo e preserva os conhecimentos tradicionais. Esse processo pode ser entendido como um ato de resistência às mudanças culturais impostas por influências externas, atuando como uma reafirmação da identidade dos Kaiowá e fortalecendo seus laços espirituais e sociais, oferecendo sustentação a sua cosmovisão (Oliveira; Ramos, 2024). Esses saberes fundamentam o necessário para que minha comunidade saiba

caminhar enquanto projeto histórico de um povo que possui uma enormidade de saberes e autogestionamentos.

Durante toda a noite, o *nhemboé* e o *jengaraí* são cantados e rezados. Isso é importante para ajudar a alma a seguir pelo caminho que ela deve seguir até achar a luz. Quando o sol nasce, esses cantos devem parar e *nahnde ru* ou *nhande sy* deve cantar somente *mbo'éroy*. Nesse momento, *nhande ru* ou *nhande sy* devem trazer todos os instrumentos espirituais que foram liberados durante os rituais noturnos, que tem a finalidade de fazer a alma da pessoa falecida encontrar o seu caminho.

Isso é feito para que ninguém presente no velório absorva essa energia e fique atormentado. Por isso é proibido ir embora do velório depois que os rituais começam. Quem for ao velório deve permanecer até o fim dos rituais e só pode ir embora depois do amanhecer, para não levar espíritos para casa. *Nhande sy* relata que os cânticos e rezas não devem ser pronunciados ou cantados por qualquer pessoa. Um erro em qualquer palavra pode trazer desgraça para quem está realizando o ritual e também para a família da pessoa falecida. Tais cânticos e rezas não podem ser pronunciados, salvo na ocasião do velório, devido ao seu poder magístico. Graciela Chamorro explica mais sobre a palavra falada entre os Kaiowá:

Assim, para uma pessoa kaiowá, a expressão *añevanga' imíta* significa 'vou rezar para me curar' ou 'vou consultar algo bom ou com boa intenção'. Por outro lado, quando uma pessoa ñandeva fala *añevanga hese* está dizendo o mesmo que uma kaiowá quer comunicar quando diz *añengarai hese*, 'fiz uma reza para prejudicar alguém, concretamente, para causar a morte' (Chamorro, 2011, p. 49).

Nhande sy me disse que, hoje em dia, a razão pela qual as pessoas entram em uma tristeza profunda que não passa e acabam em depressão após a morte do ente querido é porque os novos rezadores pronunciam incorretamente as rezas e os cânticos, devido a mistura de cultura que colocou descendentes de Guarani junto com Kaiowá. Ela me explicou que os rituais de uma cultura e da outra são extremamente diferentes e por isso o espírito não descansa em paz.

Já que não conseguem ajudá-lo na passagem, ele se torna um espírito atormentado e perturba os familiares.

Quando isso acontece, o espírito se manifesta na forma dos mensageiros da morte, ou como é chamado na língua Kaiowá os animais *mborau*, aqueles que trazem avisos de morte de familiares ou conhecidos. Entre esses animais estão o sapo (habita lugar sujo e não é visto com frequência); o *aguara'í* (cachorro do mato) que traz a premonição de que algum familiar vai partir; *guyra mborau* (águia nos tempos de acasalamento), que não é normal quando ela canta perto da casa; e *yvyjha* (cobra cega), conhecida entre os Kaiowá como comedor de carne podre e que traz consigo um aviso de que algo muito ruim vai acontecer.

Nhande Sy me explicou que alguns animais domésticos também podem trazer sinais de que a morte está perto: quando gato e cachorro comem os próprios filhotes isso não é bom. Quando a galinha canta como se fosse um galo, isso é sinal de que alguém que você ama muito vai morrer, ou quando ela bebe o próprio ovo. Outra coisa que também é sinal da morte por perto é o canto do *jasy jatere*, ou como é conhecido, o saci. Se ele canta significa que alguém que ama muito você partiu. *Nhande sy* me disse que ela recebeu o canto do *jasy jatere* quando o pai dela faleceu. Ela também me falou que não se deve gritar a noite e nem assoviar, pois abre porta para os espíritos ruins.

O ritual fúnebre dos Kaiowá dura 24 horas e não pode passar disso. *Nhande sy* me disse que na aldeia não é como na cidade. Não tem agentes funerários. Hoje em dia eles levam o corpo, arrumam e trazem de volta. Fica a critério dos familiares acharem um lugar para *jhotyrem* (plantar) o seu morto. Nós, Kaiowá, não falamos em enterrar nossos mortos, mas sim plantar. No estudo de Wittmann (2016) existe uma relação desse processo com a nossa união com terra.

Com o crescimento populacional dos indígenas na Aldeia Bororó, os cemitérios estão ficando muito cheios e não há mais espaço para enterros. Isso traz grandes consequências, pois *nhande sy* me falou que iniciar um novo cemitério é algo perigoso, uma vez que se uma pessoa for enterrada sozinha em um local, seu espírito vai perseguir alguém, porque não irá querer ficar sozinho ali. Por isso, os familiares do primeiro enterrado naquele novo cemitério devem passar por rituais para que não sofram novas perdas de entes queridos. Por essa razão, quando vai se criar um cemitério novo ele deve ter um grande espaço delimitado. Claro que com o tempo é necessária a criação de novos cemitérios, mas tem que ter essa questão do espaço em mente.

Nenhum familiar do falecido pode ajudar a cavar o local em que o mesmo será enterrado. Eles não devem ajudar em nada que esteja relacionado a isso e nem mesmo podem ver a cova antes do momento do enterro. Esse tipo de serviço é feito por pessoas consagradas para tal. Nenhum familiar pode participar desse momento, ou o espírito da pessoa falecida não vai partir, vai se faltar com o respeito a ele. *Nhande sy* explicou que devem ser pessoas estranhas a cavar a sepultura para que o espírito entenda que sua jornada chegou ao fim. Ela me relatou que nos dias atuais, as pessoas não sabem dessas coisas e isso acaba atrapalhando a passagem da alma.

O caixão também deve ser levado para a sepultura por pessoas estranhas, quer dizer, que não sejam familiares, pelos motivos já explicados acima. Crianças, meninas na menarca e mães que amamentam são estritamente proibidas de participar do ritual fúnebre e de todas as partes que envolvem esse momento. As crianças ainda são inocentes, seus olhos não viram a maldade do mundo, eles são limpos e elas podem se assustar se virem espíritos. Meninas na menarca e mães que amamentam possuem cheiro forte e os espíritos podem querer ficar com elas, por isso não devem participar dos rituais.

Quando o corpo é levado para o cemitério, ninguém pode permanecer na casa em que foi realizado o velório. Ao chegar ao cemitério, o corpo deve ser colocado na cova e se joga terra sobre ele, bem devagar, como forma de respeito ao falecido. Todos que estão ali devem jogar um pouco de terra na cova. Nesse momento, a mãe, o irmão ou algum familiar presente devem dizer que não querem mais ver o falecido, que ele já se foi e que não quer vê-lo nunca mais. Deve ser dito que ele esqueça a família e deve ser pronunciada a seguinte frase *e syryry amongo tove há tere ho iteike*.

Em língua portuguesa, a tradução aproximada desta frase seria próxima de “que você descanse em paz, que sua alma siga e vá para o seu lugar”. Ela reflete a ideia de que a despedida é definitiva. Aqui se marca a separação entre os vivos e os mortos e isso deve ser respeitado para evitar que o falecido permaneça ligado à família ou local de origem.

Na sequência do ritual, a mãe, a esposa ou o esposo deve pular em cima da cova em forma de cruz, para que nenhum familiar venha a falecer pouco depois do sepultamento. Após isso, todos os pertences da pessoa falecida, ou objetos de mais apego devem ser colocados em cima da sepultura. Se sobrar algum pertence na casa deve ser queimado porque a alma pode ter muito apeço por esses objetos. Isso deve ser feito principalmente se a morte ocorrer de forma violenta, como por homicídio.

Nhande sy me explicou que não existe diferença no ritual fúnebre para mulher, homem, criança, morte por doença ou por violência. O único ritual que vai diferenciar é quando há indícios de *mohan* (feitiçaria) realizados para que a pessoa tenha morte dolorida. Nesse caso, no sepultamento, o corpo deve ser amarrado com *jhugeri* (árvore espinhosa). Com a falta dessa árvore, *nhande sy me* disse que se faz uso de arame farpado.

Esse tipo de ritual somente é feito quando *nhande ru* avisa que a morte não

foi no tempo certo, e sim antecipada por algum trabalho maligno feito por pessoas que queriam o mal do falecido. Para fazer esse trabalho, elas precisarão da carne para jogar no *bororó* (rio) para não serem descobertas. Isso também se aplica a homicídio. Na hora de enterrar a pessoa que faleceu por conta de *mohan* também é diferente: o normal seria 7 palmos debaixo da terra. Nesse caso serão 8 palmos, para dificultar retirar a carne do corpo.

Os Kaiowá têm uma forma certa de colocar o corpo na cova: a cabeça deve ficar apontada para o lado que o sol se põe, porque o sol nasce de um lado (representando a vida) o lado que ele se põe simboliza o fim. Depois do sepultamento tem outro ritual chamado *kurusu* (ritual da cruz) que atualmente é feito após 15 dias do enterro. *Nhande Sy me* disse que ele deve ser feito em 8 dias após a morte e ser realizado na direção em que o corpo foi sepultado. *Kurusu* deve ser feito de madeira e não de ferro, pois, quando é colocada a madeira, *nhande jara* (Deus) manda chuva, que apaga as pegadas por onde o falecido passou, a existência dele. *Nhande Sy* acredita que a seca que estamos enfrentando acontece porque muitos estão utilizando cruz de ferro e por isso *nhande jara* não envia mais suas lágrimas para lamentar e limpar a terra dos passos daqueles que já se foram.

O enfeite de *kurusu* deve ser feito com 12 flores e um metro de tecido. Apenas uma pessoa pode fazer esse enfeite e não pode sobrar nem flores nem tecido, pois isso simboliza que tem outra pessoa que pode morrer. Esse enfeite não pode ser feito por um familiar e *kurusu* também não pode ser feito por ninguém da família do falecido.

Nhande sy acredita que a violência e as mortes entre os Kaiowá têm aumentado por conta da junção das tradições e culturas que estão sendo utilizadas. São culturas religiosas que não pertencem a à cultura indígena, e isso traz má sorte e desastre. Ela acredita que, para seguir uma religião, toda a família deve se unir e não apenas um. Ela relata também que as secas e a

falta de chuva são causadas porque não se conhece mais as danças e rezas que *nhande ru* e *nhande se* faziam para pedir chuva para *nhande jara*. Hoje em dia, não tem mais pessoas que conhecem a medicina tradicional, só usam medicamentos não indígenas e acabam não conseguindo a cura, levando a pessoa à morte. *Nhande sy* disse que é muito importante o conhecimento das novas gerações sobre nossa medicina tradicional e que muito da nossa cultura está se perdendo, conseqüentemente trazendo desastres naturais para as comunidades.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo possibilitou um registro importante sobre a cultura Kaiowá e reconhece este saber como forma de resistência cultural, valorizando a tradição oral e a identidade Kaiowá. Trazer essas tradições é permitir que essa percepção de mundo permaneça viva e atravesse as gerações, a partir das palavras de *nhande sy*. Os mais velhos, na comunidade Kaiowá, são fonte de conhecimento e transmissão da cultura, oportunizando aprendizado sobre várias coisas, entre elas os rituais fúnebres. Eles são como documentos vivos que guardam saberes que, se não forem registrados pela palavra escrita, podem se perder.

Por mais que o universo da aldeia tenha contato com a tecnologia e a vida urbana, preservar as tradições e os rituais é algo importante porque fortalece a identidade coletiva. Através do que *nhande sy* me relatou, percebi que existe uma conexão importante entre a espiritualidade Kaiowá e a natureza. Os rituais fúnebres com seus cantos e rezas, as plantas que são utilizadas como o *jhugeri*, comprovam isso. Se esse equilíbrio é ameaçado pelo avanço do modo de vida não indígena, todo um sistema cosmogônico é ameaçado e, portanto, o social e ambiental da comunidade também.

A forma de vida dos Kaiowá tem se misturado, como era de se esperar, através do contato com outras formas de ver o mundo e de ser no mundo. Mas é

necessário que se guarde e preserve a cultura, resgatando esses saberes tradicionais como forma de manter a memória da ancestralidade que me antecedeu. O presente trabalho contribuiu para aumentar o meu próprio conhecimento, como mulher indígena Kaiowá, da importância da minha cultura.

Como enfermeira, penso ser importante agregar os conhecimentos e o jeito de cuidar do meu povo, considerando o cuidado como um todo, o cuidado integral, ao que aprendi na faculdade de Enfermagem. Isso significa considerar também a espiritualidade das pessoas de que eu vou cuidar. Quando saímos do nosso *tekoha*, partimos com o intuito de voltar para ele. Como enfermeira, volto para trabalhar com o cuidado às pessoas, respeitando o ciclo da vida: nascer, crescer, reproduzir, morrer, equilibrando ciência e cultura, pois esse trabalho me mostrou que essas facetas do conhecimento não são contraditórias, mas complementares.

REFERÊNCIAS

ADAMS, T.E., HOLMAM JONES, S., ELLIS, C. (Eds.). **Handbook of Autoethnography**. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, Routledge, 2013.

AGRAER. **Com 116, 3 mil em MS, estado dobrou população indígena em 12 anos**. Disponível em <https://www.agraer.ms.gov.br/com-1163-mil-em-ms-estado-dobrou-populacao-indigenas-em-12-anos/> Acesso em: 11 dez. 2024.

BENITES, E. Óga pisy (casa de reza) Guarani e Kaiowá: espaço de resistência e de encontro dos seres (humanos e não-humanos). **Raído**, Dourados, v. 18, n. 45, p. 21–31, 2024. Disponível em <https://doi.org/10.30612/raido.v18i45.18846> Acesso em: 11 dez. 2024.

BERTOLLI, N. A. Resistências ao desenraizamento da palavra. **Arte da Cena (Art on Stage)**, Goiânia, v. 4, n. 1, p. 106–135, 2018. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/artce/article/view/51715>. Acesso em: 11 dez. 2024.

CABREIRA, E. B.; MEDEIROS, M. M. **Autoetnografia, formação em saúde e a história do Hospital da Missão Caiuá** – cruzamentos e relações. 2024. 19 f. Trabalho de conclusão de Curso (Graduação em Enfermagem), Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Dourados, 2024.

CAVANHA, L. S.; MEDEIROS, M. M. **Saberes Tradicionais sobre a Gestação na Cultura Kaiowá**. 2022, 15 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Enfermagem), Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Dourados, 2022.

CHAMORRO, G. A arte da palavra cantada na etnia Kaiowá. **Boletín nº 73**, Société Suisse des Américanistes/ Schweizerische Amerikanisten – Gesellschaft, p. 43-58, 2011. Disponível em https://www.academia.edu/14724902/A_ARTE_DA_PALAVRA_CANTADA_NA_ETNIA_KAIOWÁ Acesso em: 18 dez. 2024.

ELLIS, C.; ADAMS, T. E.; BOCHNER, A. P. Autoethnography: An Overview. **Forum: Qualitative Social Research**, v. 12, n. 1, art. 10, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.17169/fqs-12.1.1589> Acesso em: 16 set. 2025.

IBGE. **Dourados**. Disponível em <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/ms/dourados.html> Acesso em: 11 dez. 2024.

JOÃO, I. Autonomia Kaiowá e Guarani: a ação dos *nhanderu e nhandesy* na criação dos *tekoha*. **Revista de Antropologia**, v. 66, p. e204550, 2023. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/204550/201181> Acesso em: 29 set. 2025.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MAIA, S.; BATISTA, J. Reflexões sobre a Autoetnografia. **Prelúdio**, Salvador, v. 9, n. 10, p. 240 - 246, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistapreludios/article/view/37669> Acesso em: 11 dez. 2024.

MATTOS, C. L. G.; SANTOS, A.; GRION, V. Autoetnografia: self, identidade e reflexão como categorias de análise em etnografia. **Cadernos de Pesquisa**, v. 31, n. 2, p. 1-20, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.18764/2178-2229v31n2.2024.24>. Acesso em: 11 dez. 2024.

MOTTA, P. M. R.; BARROS, N. F. Resenha. **Cadernos de Saúde Pública**. v. 31, n. 6, p. 1339-1340, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0102-311XRE020615> Acesso em: 11 dez. 2024.

MUNDURUKU, D. **A ciência encantada das águas**. Rio de Janeiro: Malê, 2021.

OLIVEIRA, J.; RAMOS, T. C. **A bebida sagrada dos Avá-Guarani: Kagui Chicha como memória e resistência cultural**. Trabalho de conclusão de curso, Bacharelado em Antropologia, UNILA, Disponível em: <https://dspace.unila.edu.br/items/6f9f994a-22e3-4a90-8978-8bfa75f5da49/full> Acesso em: 16 dez. 2024.

SAMPAIO, J. A.; CASTRO, M. S.; SILVA, F. O. Uso da cera de abelhas pelos índios Pankararé no Raso da Catarina, Bahia, Brasil. **Arquivos do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v. 67, n. 1-2, p. 3-12, 2009. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/amn/article/view/47490> Acesso em: 16 dez. 2024.

SANTIAGO, B. **Após incêndio criminoso, casa de reza do Povo Guarani Kaiowá é reconstruída em Dourados**. Disponível em <https://www.cese.org.br/reconstrucao-casa-de-reza-guarani->

kaiowa/?utm_source=chatgpt.com Acesso em: 11 dez. 2024.

SANTOS, M. B. **Práticas mortuárias entre os povos indígenas do Pantanal Mato-Grossense**: arqueologia, etno-história e etnologia. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2009.

TAYASSU, C. Mulheres indígenas, mulheres ameríndias. COLLING, A. M.; TEDESCHI, L. A. (ors.) **Dicionário crítico de gênero**. Dourados: Editora da UFGD, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005> Acesso em: 16 set. 2025.

WITMANN, M. A. S. **Barros, ossos e divindades**: apontamentos sobre a morte entre os Guarani. 2016. Monografia (Especialização em Arqueologia Brasileira), Instituto de Arqueologia Brasileira e Faculdade Redentor, São Paulo, 2016.

Notas:

¹ A tradução literal do termo *nhande sy* do guarani para a língua portuguesa significa “nossa mãe”. O termo faz referência às mulheres mais velhas da comunidade, detentoras de saberes ancestrais relacionados às rezas, portanto “rezadeira”.

² Veja-se <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/224610>; <https://cimi.org.br/2019/07/incendio-destrui-casa-de-reza-quarani-kaiowa-na-reserva-de-dourados/> Acesso em: 11 dez. 2024.

³ O termo pode ser traduzido literalmente como “remédio (*pohã*) da erva *angueryl*”.

⁴ Desde 2008, o Brasil se tornou o maior consumidor mundial de agrotóxicos e conseqüentemente há contaminação em áreas adjacentes às grandes lavouras de *commodities*, com conseqüentes violações à saúde, ao meio ambiente, à soberania e segurança alimentar.

SOBRE AS AUTORAS:

Nicolý Benites

Graduada em Enfermagem pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS). Mulher indígena Kaiowá, desenvolve pesquisas com foco nos saberes tradicionais e cuidados em saúde de sua comunidade.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-8039-462X>

E-mail: nicolybenitesespindola@gmail.com

Marcia Maria de Medeiros

Professora Titular da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS). Doutora em Letras pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Coordenadora do Laboratório de Estudos Tanatopedagógicos (LETAN/UEMS). Atua nas áreas de tanatologia, tanatopedagogia e educação intercultural.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1116-986X>

E-mail: medeirosmarciamaria@gmail.com

Tania Regina Zimmermann

Professora Titular da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS). Doutora em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professora permanente do Programa de Mestrado em Educação da UEMS (Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul). Atua nas áreas de história, interculturalidade e epistemologias decoloniais.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8107-3102>

E-mail: taniazimmermann@gmail.com

Artigo recebido em: 15 abr. 2025. | Artigo aprovado em: 22 set. 2025.