

Fecha de recepción: 09-junio-2021

Fecha de aceptación: 20-diciembre-2021

MYMBA KA'AGUY HA TEY'I REMBIKWA'A: AS RELAÇÕES ENTRE O POVO KAIOWÁ E OS ANIMAIS

Marildo da Silva Pedro¹, Gislaine Carolina Monfort² e Laura Jane Gislotti^{3*}

¹Faculdade de Ciências Biológicas e Ciências Ambientais, Universidade Federal da Grande Dourados, R. João Rosa Góes, 1761 - Vila Progresso, Dourados – MS, Brasil.

²Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, R. João Rosa Góes, 1761 - Vila Progresso, Dourados – MS, Brasil.

³Faculdade Intercultural Indígena, Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil.

*Correo: lauragislotti@gmail.com

RESUMO

As relações cosmológicas, territoriais e socioecológicas dos povos originários são múltiplas, ricas e caracterizam-se pela intensa simbiose e mutualidade com a biodiversidade e outros elementos do mundo biofísico. Registrar aspectos cosmológicos e cosmopolíticos é uma forma de fortalecer e valorizar a multiplicidade de mundos, corpos, territórios e naturezas originalmente sustentáveis, já que o eixo central dessas relações se baseia na perspectiva da subversão da dicotomia humano/não-humano e na contraposição da visão colonialista ocidental baseada na fissura ontológica e na dominação. Sob essa perspectiva, o povo Kaiowá possui uma relação profunda com os *mymba* (animais, bichos) que também vivem nos *tekohas* (territórios ancestrais/“lugar onde se é”), e dessa coexistência derivam suas histórias, trajetórias, ritos, políticas e ecologias. O presente estudo é fruto de uma construção coletiva entre um pesquisador Kaiowá e pesquisadoras não-indígenas junto à comunidade do *Tekoha* Panambizinho, e tem por objetivo descrever as relações entre as memórias bioculturais, as dimensões cosmológicas e as práticas socioterritoriais a partir da trajetória de um mestre tradicional Kaiowá, grande referência das memórias e saberes sobre os animais na Terra Indígena Panambizinho, no município de Dourados, centro-oeste do Brasil. É um estudo participativo, qualitativo, descritivo e crítico fundamentado na participação observante e pautado na Etnobiologia e na Ecologia Política, cujo desenvolvimento ocorreu nos anos de 2019 e 2020. Analisamos aspectos e narrativas do mestre tradicional em relação à biodiversidade, especialmente sobre os *mymba*, com as singularidades da classificação bio/cosmológica, da alimentação e das mudanças dessa relação entre os Kaiowá e os animais resultantes da devastação ecológica ocasionada pelo karaí e pelo avanço do neoeextrativismo. O povo Kaiowá se orienta por uma cosmopercepção de mundo onde os seres biológicos e os seres espirituais coexistem e se comunicam em diversos patamares, uma relação estabelecida a partir de movimentos multiespecíficos confluentes, respeitosos e fundamentados no apoio mútuo.

PALAVRAS-CHAVE: conhecimentos tradicionais; cosmologia; natureza; povos indígenas.

MYMBA KA'AGUY HA TEY'I REMBIKWA'A: THE RELATIONS BETWEEN THE KAIOWÁ PEOPLE AND ANIMALS

ABSTRACT

The cosmological, territorial and socio-ecological relationships of the original peoples are diverse, deeply rich and characterized by intense symbiosis and mutuality with the biodiversity and other elements of the biological and material world. Registering the cosmological and cosmopolitical aspects is a way to strengthen and value the multiplicity of the naturally sustainable worlds, bodies and territories, since the central axis of these relationships is based on subverting the human/non-human dichotomy and on the opposition of the Western-colonialist worldview based on ontological fissure and domination. From this perspective, the Kaiowá people have a deep relationship with the mymba (animals, creatures) who also live in tekohas (ancestral territories/"place where one is"), and from this coexistence their histories, trajectories, rites, policies and ecologies are derived. The present study is the result of a collective construction between a native Kaiowá researcher and non-indigenous researchers in the Tekoha Panambizinho community, and aims to describe the relationships between biocultural memories, cosmological dimensions and social-territorial practices based on the life trajectory of a traditional Kaiowá sage, a person of great reference regarding the memories and knowledge of animals in the Panambizinho Indigenous Land, municipality of Dourados, in the center-west of Brazil. It is a participatory, qualitative, descriptive and critical study based on observant participation and guided by Ethnobiology and Political Ecology, whose development took place in 2019 and 2020. We analyzed the narratives and facets of this traditional indigenous sage in relation to the mymba's biodiversity, with the singularities of the bio/cosmological classification, their role in the community's nourishment and the shifts in this relationship between the Kaiowá people and the animals resulting from the ecological devastation caused by the *karáí* (non-indigenous) and by the advance of neo-extractivism. The Kaiowá people are guided by a cosmoperception of the world where biological beings and spiritual beings coexist and communicate at different levels, a relationship established from confluent, respectful, multispecific movements based on mutual support.

KEYWORDS: cosmology, indigenous people, nature, traditional knowledge.

INTRODUÇÃO

Os seres humanos possuem uma interdependência com as demais espécies do planeta e com os demais elementos do mundo biofísico, além disso alguns povos possuem relações de afetividade e de inter-relações específicas com os ecossistemas em que vivem e com os seres com os quais convivem. Essas relações dialogam com a hipótese da biofilia, a qual pontua que a humanidade teve sua história evolutiva intimamente envolvida com outros seres vivos (Wilson, 1989, 2002; Sax, 2001). As interações entre humanos e biota são diversas, de forma que algumas são baseadas no dualismo entre animal versus humanidade, onde o ser humano pode visualizar-se como uma espécie

biológica pertencente à biodiversidade, ou como uma espécie superior à condição de animal, com o propósito de controlar e subjugar o mundo natural, transformando-o ou até conservando-o (Turbay, 2002; Waldman, 2006).

Esses debates colocam em questionamento o ambientalismo que sustenta a visão ocidental de um conservacionismo e 'Natureza intocada' (Cayón et al., 2005). Em contraposição a isso, os pensamentos-mundos ameríndios evidenciam a importância das culturas originárias, das cosmologias, sistemas produtivos e formas de manejo para conservar e sobretudo diversificar cultivos nos ecossistemas e autogerir o território.

No que tange aos povos originários não há uma fissura, dualismo ou relação hierárquica entre aquilo que consideramos humanos e não-humanos, muito menos entre os sujeitos, a comunalidade e o território tal como na visão euro-ocidental, além do aspecto Natureza aparecer associada a distintos conceitos de um continuum dos espaços de vida (Escobar, 2005; Gudynas, 2011; Zent, 2014). Há uma multiplicidade de sentidos, significações e etnônimos que emergem das ontologias ameríndias, das cosmopercepções e das relações territoriais e socioecológicas de cada povo. Nesse contexto, há diferentes abordagens conceituais que abordam essa temática como, Descola (1998, 2005) com a noção de animismo e Viveiros de Castro (1996, 1998, 2002) com o perspectivismo ameríndio e a abordagem de ontologias ameríndias fundamentada em perspectivas diferentes sobre os seres vivos e o cosmos. Nesse pluriverso de vida, coabitam humanos, divindades, animais, espíritos da floresta, espíritos patogênicos e artefatos considerados como gente/pessoas, todos compostos de consciência e intencionalidade que possuem seus próprios espaços (Viveiros de Castro, 1996).

Sob essa ótica, para muitos povos indígenas mais importante que o valor utilitário das interações com o mundo biofísico é a importância dessas relações na construção das cosmopercepções, bem como nas relações socioecológicas e territoriais, de forma que a territorialidade construída na interação com a fauna, flora e outros seres-divindades é o eixo estrutural para a multiplicidade de rituais cosmo-espirituais e para as formas de convivência com as demais espécies entre os povos da Abya Yala (Agosto, 2018). Dessa maneira, essas interações compõem eixos das referências territoriais e cosmopolíticas onde cada povo ao seu modo, reconhece a multidimensionalidade da terra em que vive, a partir de toda teia de vida estabelecida ao longo da coevolução conjunta à diversidade de espécies (Krenak, 2018).

Entre o povo Kaiowá no Brasil que tem seus territórios originários situados no que atualmente é a porção sul do estado de Mato Grosso do Sul, onde se auto-organizavam seus **tekoha** e **tekoha guasu** (grande território tradicional). Este pluriverso de vida está fundamentado

na relação intrínseca com a floresta e os rios. Os territórios se estendem nas porções sul e oeste, em uma dimensão quase integralmente definida pelos afluentes da bacia do rio Paraná, com exceção do rio Apa (Mota, 2015; Pereira, 2016).

Nessa dimensão, a experiência histórica e geográfica deste povo conflui com ecossistemas predominantemente da Mata Atlântica, denominada como **Ka'aguy rusu** (a grande floresta) de forma que a profundidade dessa relação se revela na autodenominação enquanto povo da mata **Ka'aguy ygua** ou **Ka'aguy rehegua**. Em meio à profunda relação com a floresta, os Kaiowá têm seus saberes compartilhados e cultivados entre as diversas gerações através da oralidade e nas relações das práticas cotidianas com as expressões e manifestações culturais, religiosas e políticas. Os conhecimentos tradicionais são compartilhados no seio do núcleo familiar e nos espaços das **oga pisy** (casa de reza) junto aos Ñande Ru e às Ñande Sy (lideranças político-espirituais) (Valiente, 2019).

No entanto, a agressividade da racionalidade moderna colonial imposta pela sociedade **karaí** (brancos) tem violado os territórios, os sistemas socioecológicos e o método de compartilhamento de saberes bioculturais, buscando o tornar fragilizado. Em contraposição a isso, os coletivos Kaiowá têm fortalecido espaços autônomos e comunitários que buscam potencializar esses saberes e a oralidade, valorizando os conhecimentos culturais, cosmológicos, territoriais e socioecológicos. Nesse sentido, estes saberes e linguagens constituem as relações cosmológicas e a memória biocultural dos territórios indígenas (Martins *et al.*, 2020; Monfort e Gisloti, 2020; Pavão *et al.*, 2020).

Todos esses elementos expressam o fato de que o conhecimento que os povos originários constroem a respeito da biodiversidade é fruto da convivência e manejo dos ecossistemas baseados na observação constante, nos conhecimentos tradicionais e nos modos de autogestão territorial (Ellen, 1998; Aswani *et al.*, 2018). De outro modo, a ciência euro-ocidental, segue o paradigma da racionalidade da dominação e da fissura ontológica, onde se prioriza as regras metodológicas hegemôni-

cas e ainda demonstra incapacidade de validação das ciências indígenas e conhecimento tradicional, já que o padrão científico vigente é capaz de reconhecer uma única forma metodológica que garantiria a construção do conhecimento único e verdadeiro perante a ciência moderna (Diegues, 2000; Diegues e Arruda, 2001).

Sob esse enredo, nossas reflexões neste estudo estão organizadas de forma que primeiramente apresenta-se algumas dimensões das histórias e trajetórias do povo Kaiowá e são tecidas algumas reflexões acerca da dimensão territorial, cosmológica e socioecológica do **tekoha** e da **ka'aguy rusu**. Soma-se a isso as reflexões sobre os problemas, conflitos e violências enfrentados por esse povo decorrentes do projeto político de colonização e da política de Estado com a expansão da mercantilização e monopolização da terra para o latifúndio -extrativista nas dimensões dos tekoha, sobretudo pelo modelo predatório do agronegócio.

Posteriormente esboça-se uma reflexão sobre a relação desse povo com os animais, tendo como foco aspectos etnobiológicos, sob o pano de fundo da cosmovisão Kaiowá. Essa última seção está subdividida em quatro subtítulos: (1) Memórias e relações entre o povo Kaiowá e os seres da Floresta; (2) **Mymba Kwera**: os seres animais e as dimensões da terra; (3) Animais que alimentam os espíritos, as linguagens e os corpos: a rede de relações cosmológicas, territoriais e socioecológicas; e (4) A floresta e os animais sufocados pelo **karai reko** (modo de ser e viver dos brancos): conflitos, violências e resistência ancestral.

Essas dimensões possibilitam uma compreensão de como em paralelo à situação de marginalização dos conhecimentos tradicionais e das ciências indígenas, está a situação de um estado de exceção permanente contra os povos originários. Para o povo Kaiowá, essa marginalização tem se somado ao amplo processo de devastação ecológica, precarização territorial e de violações dos direitos originários.

As primeiras frentes de ocupação não-indígena se deram sobretudo com a Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870)

que fragmentou o território ancestral e estabeleceu as fronteiras estatais, posteriormente esse processo se aprofundou com a maior concessão de terras à empresa Companhia Mate Laranjeira, responsável pela exploração do trabalho de pessoas indígenas e pela usurpação dos conhecimentos e formas de manejo da erva-mate, um cultivo das agroflorestas indígenas dos povos de língua guarani. No início do século XX o Estado brasileiro demarcou oito pequenas Reservas Indígenas com uma média de 3,600 hectares entre os anos de 1915 e 1928, configurada por regime de deslocamento forçado dos coletivos indígenas. Vale destacar que a Reserva Indígena é uma categoria jurídica e um território estruturado por meio da despossessão de seus **tekohas** e do projeto nacionalista e integracionista que objetivava maior controle sobre os corpos e os territórios dos povos originários.

Com esse processo de liberação dos territórios indígenas para expansão das frentes de expansão, entre 1930-1940 houve a titulação de extensas fazendas, a criação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND) e nas décadas que seguem de 1950 e 1960 um novo período marcado pelo aumento de concentrações de terra, ao mesmo tempo em que se aprofundava a insegurança/ precarização territorial e vulnerabilidade ecológica para os povos. A usurpação e degradação dos territórios tradicionais é associada ao intenso desmatamento e à instabilidade territorial das coletividades para a territorialização dos projetos extrativista predatório da burguesia agrária em aliança com o Estado, aliança que é a base da formação socioespacial do Brasil (Monfort e Gislotti, 2020).

Nestas primeiras décadas do século XXI todo esse contexto se aprofunda com a guerra sistemática produzida pelo agronegócio (entre ruralistas, políticos e empresas nacionais e transnacionais) e pelo Estado brasileiro.

Nesse contexto de estado de exceção e degradação ecológica, um importante compromisso reivindicado por este povo para além do fortalecimento da autonomia e da retomada dos territórios ancestrais, é o de fortalecer o registro de memórias por meio da oralidade, tão vital

na sociedade indígena, bem como o registro escrito a partir das narrativas e discursos políticos do próprio povo. Esse foi o principal fator que motivou a realização do presente estudo que visa a valorização de trabalhos construídos por pesquisadoras/es Kaiowá, bem como a valorização dos conhecimentos tradicionais a partir das palavras e sabedoria de um mestre tradicional. Aqui é importante registrar que um dos pesquisadores desse trabalho é Kaiowá, nascido e residente até hoje no **tekoha** onde essa pesquisa foi construída e onde ainda são realizados os principais ritos Kaiowá como o grande ritual do **Jerosy Puku** (batismo do milho branco), que é realizado para o **jakaira** (dono, guardião) do **avatimorōtí** (milho branco) para a construção das **kokue** (roças).

Sob essa perspectiva, entendemos que a continuidade dos valores culturais e espirituais dependem da relação do povo e dos coletivos com o ambiente e o território sociobiodiverso, que ofereça condições para a produção da vida em suas múltiplas dimensões, pautada na cosmologia Kaiowá. Desse modo, acreditamos que uma pesquisa como essa pode contribuir para a dimensão territorial-comunitária e para a escola indígena e não-indígena, pois o registro das memórias servirá tanto para a sociedade quanto para a comunidade escolar como um todo (Rondon e Leão, 2018).

Assim, dentre tantos outros aspectos que constituem a cosmologia Kaiowá e que ainda precisam ser abordados, o elemento escolhido para ser registrado nesse estudo envolve as relações deste povo com os seres vivos conhecidos como **mymba** (animais, bichos). Por meio deste estudo, espera-se registrar e analisar a memória biocultural, ou seja, conhecimentos de outrora, que foram construídos e compartilhados pelos antepassados sobre o significado dos animais, no que concerne à cultura, à cosmologia e à organização territorial, ou seja, a riqueza e a diversidade da memória biocultural Kaiowá.

Entendemos que o conjunto diverso e complexo de interações que os povos mantêm com os animais pode ser abordado por meio de diferentes recortes científicos, a depender da linha teórica considerada (Begossi, 1993). Desse modo, o presente estudo parte da perspectiva da

Etnozootologia, também denominada de Conhecimento Zoológico Tradicional ou Conhecimento Zoológico Indígena. A Etnozootologia compõe um campo de estudo mais abrangente: a Etnobiologia (Alves, 2012; Alves e Souto, 2015).

Dentro do Conhecimento Zoológico Indígena, um dos recortes que escolhemos para nos balizar na construção deste trabalho foi o recorte cosmológico, que aporta relevância para as relações socioecológicas e territoriais entrelaçadas ao mundo espiritual, já que essas relações são de vital importância na ótica Kaiowá. Outro recorte se deu no âmbito da Etnobiologia da Política e da Ação ou Etnobiologia Socialmente Engajada, onde se busca reconhecer, refletir e interagir diante dos processos históricos, políticos e sociais, nos quais estão inseridos os povos, os principais atores na construção dessa ciência (Barros, 2019).

Nesse sentido, nos engajamos na construção de uma Etnobiologia Crítica, que considere a aplicação da teoria crítica e pautas as análises e reflexões a partir da Ecologia Política, de modo a considerar e analisar o efeito da desigualdade socioespacial, do controle e das relações de poder entrelaçados aos processos etnobiológicos (D'Ambrosio, 2014). Diante disso, o presente artigo tem como objetivo refletir e descrever as memórias bioculturais e as dimensões existentes entre o povo Kaiowá e os **mymba** (animais), com o intuito de identificar a influência dessa relação na cosmologia, nas vivências cotidianas, nos rituais, bem como nas práticas socioecológicas e territoriais.

METODOLOGIA

Local do estudo - Yvyá Kandire (Terra Perfeita). Esse estudo foi pensado e construído na aldeia Panambizinho do povo indígena Kaiowá, no município de Dourados, estado de Mato Grosso do Sul, centro-oeste do Brasil. O nome da aldeia significa borboletinha, sendo uma expressão híbrida que mescla a palavra **panambi**, que na língua kaiowá significa borboleta, com o diminutivo '-zinho', do português. No entanto, originalmente o rezador e grande liderança do povo Kaiowá, Pa'i Chiquito,

havia nomeado o território como **Yvya Kandire**. Devido a relevância política e espiritual dessa liderança, em outros documentos, a área que deu início a Panambizinho consta como Aldeia Pa'i Chiquito (Chamorro, 2017).

Nessa região, o rezador Pa'i Chiquito teve uma atuação potente e histórica no processo de luta e resistência territorial, mantendo a coletividade unida para enfrentar a forte pressão e sufoco por parte dos colonos sobre os territórios tradicionais. Nesse processo de resistência, o povo Kaiowá permaneceu por cinquenta anos em ínfimos 60 hectares de terra. Isso fez com que Panambizinho se destacasse como sendo uma das menores áreas ocupadas do território Kaiowá (Maciel, 2006). Contudo, no ano de 2001, a comunidade exigiu a demarcação de suas terras ancestrais e retomou uma área próxima, de forma que a homologação do território ocorreu em 2004 (Maciel, 2006; Chamorro, 2017).

Esta Terra Indígena está encravada na dimensão do território tradicional do povo Kaiowá denominado como **Ka'aguy Rusu** (grande floresta) nas extensões entre o Rio Brilhante, o córrego Panambi, o córrego Hũ e o córrego Laranja Doce (Vietta, 2007) (Figura 1). Atualmente, 411 pessoas residem em Panambizinho, segundo o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) e a área demarcada para a população é de 1,272.80 hectares, explicitando-se assim o problema de superpopulação, com uma média de 19.89 habitantes por quilômetro quadrado (Vietta, 2007; Chamorro, 2017). Apesar do processo violento ao qual foram e são expostos em sua existência, identidade territorial e dignidade, Panambizinho é considerada uma das aldeias que mais se destaca pela manutenção e fortalecimento da organização política e espiritual (Vietta, 2011).

Caminho metodológico. Esse artigo foi tecido por um pesquisador indígena Kaiowá e por duas mulheres

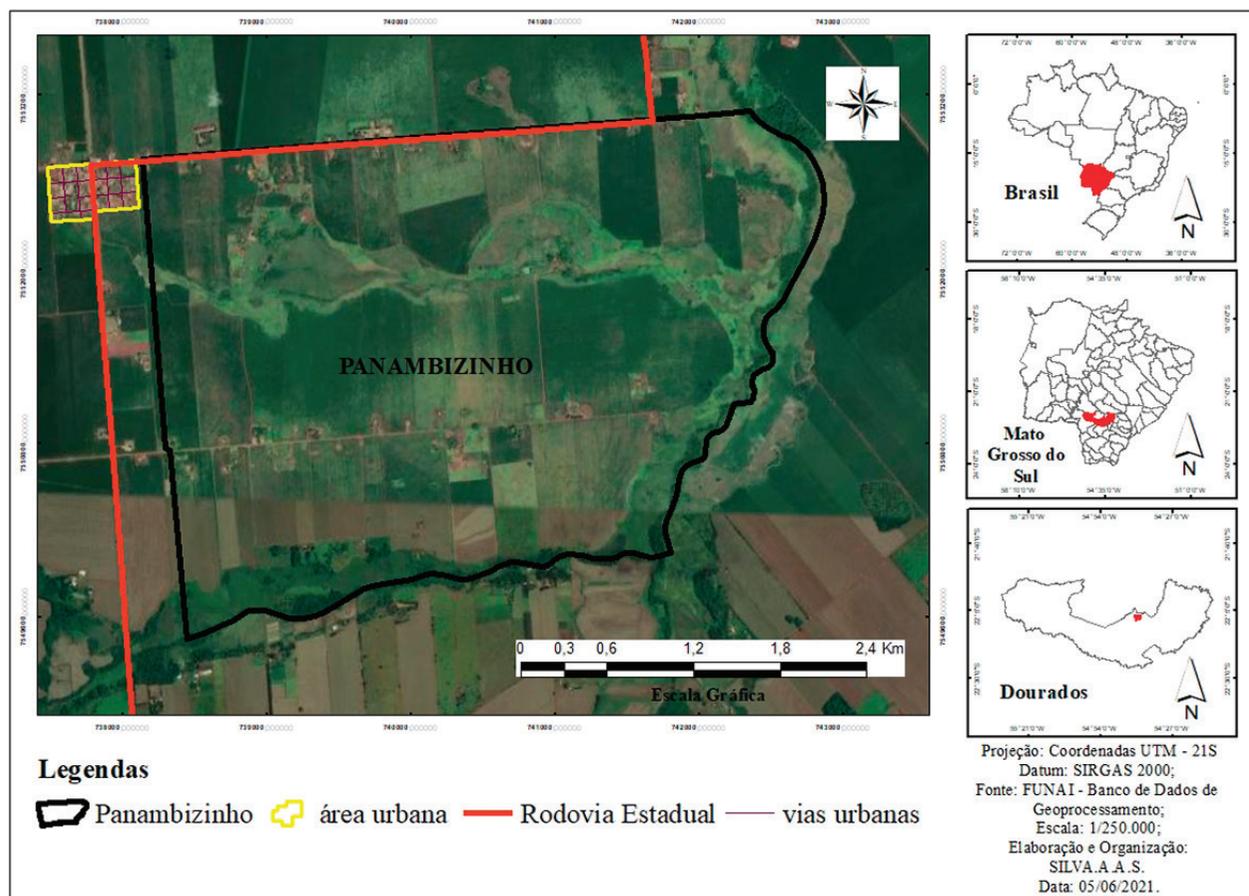


Figura 1. Localização do **Tekoha** Panambizinho, Dourados Mato Grosso do Sul, Brasil.

pesquisadoras que tem vivenciado um processo de caminhada e aprendizado junto à resistência autônoma e anticolonial destes povos, reeducando os olhares, corpos e lutas. Assim, utilizando os fundamentos da participação observante de Albert (2014), esta pesquisa tem caráter participativo qualitativo e descritivo visando registrar aspectos das memórias bioculturais, territorialidade e da cosmovisão Kaiowá em suas relações com os animais.

A pesquisa ocorreu durante os anos de 2019 e 2020 na Terra Indígena de Panambizinho, que está cerca de 30 quilômetros do centro da cidade. Metodologicamente, a pesquisa foi realizada em duas etapas, inicialmente, junto à comunidade indígena e, posteriormente, por meio de pesquisas teóricas, utilizando como fontes os livros, artigos, documentos, dissertações e teses existentes sobre o assunto. Esse procedimento, no qual se busca inicialmente os saberes tradicionais e posteriormente, o embasamento teórico é indicado para estudos que pautam os conhecimentos tradicionais, de modo que a centralidade se encontra na base dos saberes e na prática cotidiana dos povos (Angrosino, 2009). Desse modo, os dados teóricos foram obtidos através de revisão bibliográfica narrativa, onde buscamos selecionar preferencialmente trabalhos publicados por pesquisadoras e pesquisadores Kaiowá.

Já os dados de campo foram obtidos por meio da participação observante apoiada no movimento de entrevistas semiestruturadas e abertas, realizadas com o mestre tradicional do povo Kaiowá da aldeia Panambizinho, grande conhecedor da cultura e da cosmologia Kaiowá, guardião dos saberes e das riquezas das memórias bioculturais: mestre tradicional João Aquino (Figura 2). A escolha do diálogo somente a partir da trajetória de um mestre tradicional está fundamentado sobretudo na relação de que João Aquino é uma grande referência da comunidade nos conhecimentos sobre os animais.

Esse mestre tradicional é sogro do pesquisador e, portanto, cabe aqui registrar que a confiança já estabelecida entre o interlocutor e o pesquisador trouxe aos momentos de entrevista a tranquilidade e profundidade em que as interações transcorriam sem restrições e no

cotidiano. Aqui é importante pontuar que o mestre João Aquino é bastante disponível em ensinar às/aos mais jovens e às pessoas interessadas nos conhecimentos tradicionais Kaiowá, tendo contribuído na construção de diversas pesquisas sobre o seu povo. João Aquino é filho de uma grande liderança político-espiritual do povo Kaiowá, o Ñande Ru Paulito Aquino, e auxiliava seu pai na organização do grande ritual **kunumi-pepy** (ritual de perfuração do lábio masculino). Assim como seu pai, o mestre tradicional João Aquino contribuiu substancialmente com as pesquisas realizadas junto ao povo Kaiowá (ver Vietta, 2007; Maciel, 2012).

Além de concordar em colaborar e participar voluntariamente deste estudo, o mestre se mostrou muito interessado e muito satisfeito de participar de uma pesquisa realizada por um pesquisador do povo Kaiowá e de sua aldeia. Assim, as conversas e entrevistas realizadas na língua materna kaiowá criaram a oportunidade para que o mestre se manifestasse, por meio de suas memórias e narrativas, sobre temas como a biodiversidade e especialmente sobre os animais, a cosmologia, as práticas culturais e o território, de forma que os momentos de entrevistas foram gravados e posteriormente transcritos. Sob essa perspectiva, destaca-se a importância de enfatizar que a construção do conhecimento é sempre um processo coletivo e colaborativo entre sujeitos políticos que no diálogo de saberes compartilham o movimento de repensar o mundo, a si mesmo e ao outro, em aprendizado mútuo.

As memórias, narrativas e dados reunidos foram organizados por assunto, partindo da relação dos Kaiowá com a biodiversidade, priorizando as relações desse povo com os animais nos aspectos cosmológicos, culturais e territoriais. A interpretação desses dados ocorreu no âmbito da descrição, o que é indicado para a realização de pesquisas etnográficas e participativas (Albert, 2014). Os animais citados estão grafados primeiramente em **kaiowá**, em respeito e valorização à língua nativa e entre parênteses consta o nome popular em português, seguido pela classificação biológica (família, gênero e espécie, quando possível). Foi elaborada uma tabela constando os animais citados pelo mestre tradicional.



Figura 2. (A) Mestre tradicional João Aquino, filho do Ñande Ru Paulito. Fonte: Guto Pascoal, 2002. (B) João Aquino durante a pesquisa ensinando sobre os mymba. Fonte: Autores, 2021.

A tabela expressa os animais a partir das etnoespécies com os nomes nas línguas kaiowá e portuguesa, além de classificação biológica e da categoria do conhecimento (classificação tradicional e alimentação), onde está disponibilizada informações adicionais sobre o etnoconhecimento registrado.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Histórias e trajetórias do povo Kaiowá: caminhos para algumas reflexões iniciais. Os povos Guarani são pertencentes ao tronco linguístico tupi-guarani e são povos falantes da língua guarani, que no Brasil autodefinem-se em três povos etnicamente diferenciados: Guarani Kaiowá, Guarani Ñandeva e Guarani Mbya. Os coletivos que possuem seus *tekoha* onde atualmente é

o estado de Mato Grosso do Sul são os povos Guarani Kaiowá e Guarani Ñandeva compondo a segunda maior população indígena do Brasil com mais de 50 mil pessoas. Esses povos estão organizados em oito reservas, quatorze Terras Indígenas, totalizando 22 áreas indígenas, além das diversas áreas de retomadas territoriais (Pereira, 2016). O foco deste estudo concentra-se nas histórias e trajetórias do povo Kaiowá, pois no Tekoha Panambizinho a população predominante compõe esse coletivo e a comunidade se autodenomina como Kaiowá. O território originário estende-se por todo cone-sul do estado em uma dimensão bastante ampla entre o que atualmente é a fronteira Brasil - Paraguai, dimensão reconhecida por este povo como “o centro do mundo” e é denominado *Yvy pyru’ã* (o umbigo da terra, ou centro da terra). É esse território

que compõe a origem Kaiowá, sendo considerado o território ancestral (Benites, 2014).

A categoria de território tradicional e a origem do povo estão presentes nas narrativas de rezadoras e rezadores (Ñande Ru e Ñande Sy) e possibilitam uma melhor compreensão e percepção sobre a grande sabedoria deste povo sobre seus territórios de vida, bem como sobre a fauna, a flora e todos os seres que compõe as relações socioecológicas e cosmológicas (Benites, 2014).

Assim, nessa multidimensionalidade da terra, a floresta é um agente central da cosmologia e das relações territoriais e socioecológicas, sendo composta por diversos seres que semeiam o equilíbrio e a convivência orgânica nesse ambiente onde tradicionalmente se estabeleciam os cultivos, a caça e a coleta. Nesse sentido, a floresta se mostra como um espaço de muitos patamares, de muitos seres vivos, divindades, distintas classificações, sendo composta por entidades relacionais que integra diversos mundos, entre eles o infra mundo e o mundo espiritual ou supra mundo (Escobar, 2015).

Estas sabedorias se constroem não só como consciências históricas e geográficas das comunidades e de diferentes gerações, mas também enquanto ciências nativas e milenares compostas pela totalidade da cosmovisão e da memória biocultural, de forma que são essas memórias que dão o sentido na construção do território tradicional sociobiodiverso. E nessa perspectiva, essas relações constituem um eixo central da descolonização necessária e urgente que retoma e fortalece a diversidade biocultural e os territórios sociobiodiversos que construímos como humanidade (Agosto, 2018).

Nesse contexto, é importante compreender que a cobertura da vegetação nativa nos ecossistemas que compõe o território Kaiowá é confluyente ao domínio fitogeográfico classificado como Mata Atlântica. Nessas matas, esse povo fazia o manejo de cultivos, da caça e coleta em ecossistemas florestais. No entanto, a floresta, **ka'aguy** para o povo Kaiowá é uma categoria ampla, de forma que o bom manejo da mata é atrelado aos conhecimentos tradicionais e espirituais como a **ñembo'e**

(rezas), o **jehovasa** (bençãos) e à uma boa relação com os protetores das espécies que ali estão (Valiente, 2019).

Usualmente, o manejo e cultivo da terra pelos povos indígenas é feito no sentido de conviver, cuidar, diversificar e difundir espécies para sua preservação (Rego *et al.*, 2010). E para o povo Kaiowá são os **jara** os seres responsáveis pela harmonia e por proteger todas as espécies e lugares. Nesse sentido, o universo está repleto de muitos domínios e cada um deles corresponde a um jara particular, entre os quais se destacam o **yvy jara** (dono da terra), o **yjara** (dono do rio), o **amajara** (dono da chuva), o **mymba jara** (dono dos animais), o **pytũ jara** (dono da noite), o **ka'aguy jara** (dono da floresta) e tantos outros (João, 2011).

A perspectiva dos donos/guardiões como seres fundamentais que habitam o mundo com os humanos e não-humanos é categoria e entidade muito importante para muitos povos de Abya Yala, podendo ser considerada uma constante panamericana. Estes elementos revelam dimensões da diversidade, instabilidade e variabilidade de seres/guardiões/espíritos que possuem alma, que podem ser benfazejos ou malfazejos, predadores ou presas, e que permeiam as relações de predação, harmonia e equilíbrio no cosmos, além de demonstrar o corpo como espaço da diferença. De modo que é evidente nos mundos ameríndios a presença de humanos, animais, flora, muitos espíritos e fenômenos que são potencialmente agentes que possuem diferentes perspectivas para a cosmopolítica.

Isso é evidente em inúmeros trabalhos que buscam o aprendizado com o pluriverso dos pensamentos-mundos originários, exemplos disso são demonstrados em pesquisas como de Tylor (1977 [1871]), Descola (1996), Viveiros de Castro (1996, 2002), Arhem *et al.* (2004) sobre aspectos fundamentais das histórias e trajetórias Makuna, Oakdale (2005), Lagrou (2007) com a cosmopolítica dos Kaxinawa, Kopenawa e Albert (2015) com os Xapiri que só são vistos quando o xamã bebe o pó de **yākōana** e que podem ser vislumbradas em tantas outras etnografias realizadas juntos aos povos originários na América Latina.

Nesse contexto, como já enfatizado, para o povo Kaiowá, os guardiões são denominados como os **jara** dono das espécies e lugares, de todo fenômeno ecológico-territorial, e possuem seus próprios modos, perspectivas e subjetividades (**teko jára**). De modo que a relação que os donos-guardiões estabelecem com os humanos depende diretamente dos modos que os humanos se relacionam com os demais seres vivos, os rios, as serras e com os próprios **jara**.

Em um estudo realizado pela pesquisadora Guarani-Kaiowá Sonia Pavão (2021), em conversa com o ñanderu Eduardo Recalde, foi ressaltado que o conhecimento tradicional pode ser compreendido em cinco eixos: o ar, a água, a terra, o fogo e os elementos do mundo biofísico, como as matas, o cerrado e os brejos, que estão interligados em uma teia complexa de vida e de conhecimentos onde as rezas (**mbo'e, jerosy, jehovasa, guahu, nemongarai**) compõe um alicerce das relações cosmológicas, territoriais e socioecológicas. Nesse processo, o xamã busca a conexão e comunicação com os espíritos da floresta e com os donos (**jara**) de todos os elementos da vida.

No entanto, a complexidade desse pluriverso de seres que habitam o(s) mundo(s) tem sido profundamente impactado pela sociedade moderna colonial, e no caso do povo Kaiowá pelas marcas e rastros dos **karai** (brancos) e seu modelo predatório que tem provocado grandes processos de desterro, despossessão e fragmentações ecológico-territoriais, processos que remontaram a espoliação e a aniquilação da biodiversidade local, bem como remontam os processos de insegurança e instabilidade territorial desse povo. O processo de desterritorialização e despossessão também representou a desterritorialização dos **jara** e a intensificação da extrema violência contra os povos que não se separam da terra e que combatem a noção de Natureza enquanto dimensão externa aos humanos (Martins *et al.*, 2020).

Essa dinâmica gerou a extrema redução das áreas de cobertura vegetal nativa, um aumento do isolamento dos fragmentos causados pela sucessiva diminuição de habitat, seguido pela redução dos territórios de

vida. Toda a estruturação do neoextrativismo com a ascensão do agronegócio, na região centro-oeste do Brasil tem se manifestado através de um amplo processo de monopolização e concentração de terra por grandes corporações, por meio do processo de arrendamento, tal como realizado pelas empresas COAMO, JBS, BUNGE, SYNGENTA e BRF. Esse processo constitui os principais agentes do genocídio, da precarização territorial e da guerra sistemática contra os povos indígenas da região.

Em oposição à guerra/violência do Estado e do agronegócio, o povo Kaiowá constrói processos de resistência em distintos contextos territoriais desde as Reservas Indígenas, Terras Indígenas demarcadas, acampamentos próximos às beiras de rodovias, e nas áreas de retomadas do **tekoha**. A potente e inspiradora luta desse povo é construída a partir de diferentes estratégias comunitárias e intercomunitárias que fazem emergir ações coletivas autônomas em torno da luta pela valorização das memórias, pela recuperação territorial e pela restauração socioecológica, tendo como base as formas de manejo tradicional.

Assim, essas territorialidades autônomas confrontam radicalmente a monopolização da terra, a fragmentação dos territórios tradicionais e os cercos que representam as Reservas Indígenas e a violência brutal latifundiária-extrativista. De modo consequente, enfrentam ainda a expansão da devastação ocasionada pelo agronegócio no território originário, visto que a biodiversidade se encontra substancialmente reduzida nesses locais (Benites, 2020).

Dessa forma, é em meio a esse processo importante de resistência e complexidade socioecológica e territorial que almejamos registrar, refletir e discutir sobre a relação que o povo Kaiowá teceu junto aos seres vivos considerados **mymba** (animais). Esse artigo registra e analisa a relação do povo Kaiowá com os animais tendo como foco as memórias bioculturais, a cosmologia e a cosmopercepção desse povo, tendo como pano de fundo sua autodeterminação ontológica e política.

Memórias e relações entre o povo Kaiowá e os seres da Floresta. A ótica Kaiowá sobre a relação humana com

o meio ambiente e o território possui traços peculiares marcados por pelo menos duas percepções. A primeira pontua a interdependência entre o mundo natural e a segunda aponta a biodiversidade como um organismo vivo, com quem os povos interagem e estabelecem relações, a partir de uma visão cosmológica plena e profunda. Esse povo não pretende dominar e subjugar o que chamamos de natureza, mas absorver, incorporar e integrar-se a ela, compreendendo sua linguagem. Para esse povo a sobrevivência humana depende fortemente dessa capacidade de compreensão (Brand, 2003).

Nesse sentido, na visão Kaiowá, para haver uma relação harmônica com a natureza também se faz necessário uma relação de harmonia com os deuses. Por esse motivo, entrar na floresta sem pedir a autorização do **jara** (dono, guardião) é um desrespeito a essas relações, significando assim um potencial risco. Além da autorização dos **jara**, essas coletividades pedem proteção para não se perderem na floresta, contra animais predadores e peçonhentos e para encontrar caça. Entre os mais velhos e os que mantêm a prática tradicional, ainda persiste o hábito cultural de pedir autorização ao dono da mata, mesmo em meio às mudanças ambientais e territoriais nos **tekoha** (Brand, 2003). Esse contexto é expresso na narrativa do mestre tradicional João Aquino:

*Ao entrar na floresta sempre pede a permissão para os jara. Para entendermos mais a floresta temos que entender que todos os seres têm seu dono. Para o Guarani Kaiowá o que tem na floresta tudo tem dono, como os répteis, aves, mamíferos, anfíbios e até os insetos. Para ter permissão tanto para a caça, pesca e coleta, a primeira coisa é fazer jehovasa antes de entrar na floresta e dizer uma palavra assim: **JARI ENHAPÏTIKE NE RYMBA VAI, AMARIKATA**. Essas são pequenas palavras que os Kaiowá usam ao entrar na floresta grande (João Aquino, 2021).*

Entrelaçado em sentido semelhante, o calendário Kaiowá se desenvolve de acordo com o movimento e os sinais do universo, sobreposto ao mundo biofísico, de forma que a mobilidade física e espiritual desse povo é conduzida conforme a dinâmica da vida. Assim, observa-se um

calendário composto por eventos que são atrelados aos fenômenos naturais e sobrenaturais, como por exemplo: **chiru ryapu** (som do trovão); **jasy jere** (fase da lua/mês); **ro'y jere/ro'yho** (ano); **ara jere** (dia e semana); **jakaira** (princípio das plantações); **ñengary** (rezas); **mborahéi, guahu** e **guachire**, (cantos); **hi'upy** (alimentos); **mymba** (animais); **ka'aguy** (matas); **ysyry** (rios); **te'yi rembiapovy** (construções de casa e artesanato); **pohã ñana** (plantas medicinais) (Ramires e Medeiros, 2019).

Na escola indígena Pa'i Chiquito Pedro, do **tekoha** Panambizinho, onde foi realizada essa pesquisa, mestras e mestres tradicionais, professoras/es, estudantes e a comunidade elaboraram a sistematização visual do Calendário Kaiowá que compreende os meses e as estações do ano, a partir do **Ava reko** (modo de ser Kaiowá) (Figura 3).

De acordo com esse calendário, as estações do ano podem ser compreendidas como **Ára Raku** (tempo quente, verão); **Ro'y ára** (tempo frio, inverno); **Mba'e Poty ára** (tempo das flores, primavera; e **yvyrá rogue ho'a ára** (tempo de queda das folhas, outono). Já os meses do ano são marcados por eventos enraizados ao **Ava reko** (modo de ser Kaiowá) da seguinte forma: Janeiro - **Nhemongueta Gwasu Áry** (Mês das conversas); Fevereiro - **Avati Ra'anga Áry** (Mês de abençoar o milho soboró, batismo do milho); Março - **Jerosy Áry** (Mês da Grande Festa do milho branco); Abril - **Te'yi Áry** (Mês dos povos indígenas); Maio - **Sy Kwéry Áry** (Mês das Mulheres, das Grandes Mães); Junho - **Mymba Ka'agwy Ikyráma** (Mês que todos animais engordam para a caça); Julho - **Ro'y Áry** (Mês do frio, tempo de tomar banho às 3:00 horas da manhã, na geada); Agosto - **Piraguái haYvytu Áry** (Mês do Vento, tempo ruim); Setembro - **Yvoty Áry** (Mês da Florada, recomeço da vida); Outubro - **Avaty Moroty Áry** (Mês de cultivar, principalmente o milho branco); Novembro - **Mba'e Aju Áry** (Mês dos Frutos); Dezembro - **Opáma Mba'e Aju Áry** (Mês das frutas).

De fato, a relação do povo Kaiowá com o espaço-tempo e conseqüentemente com as relações do território

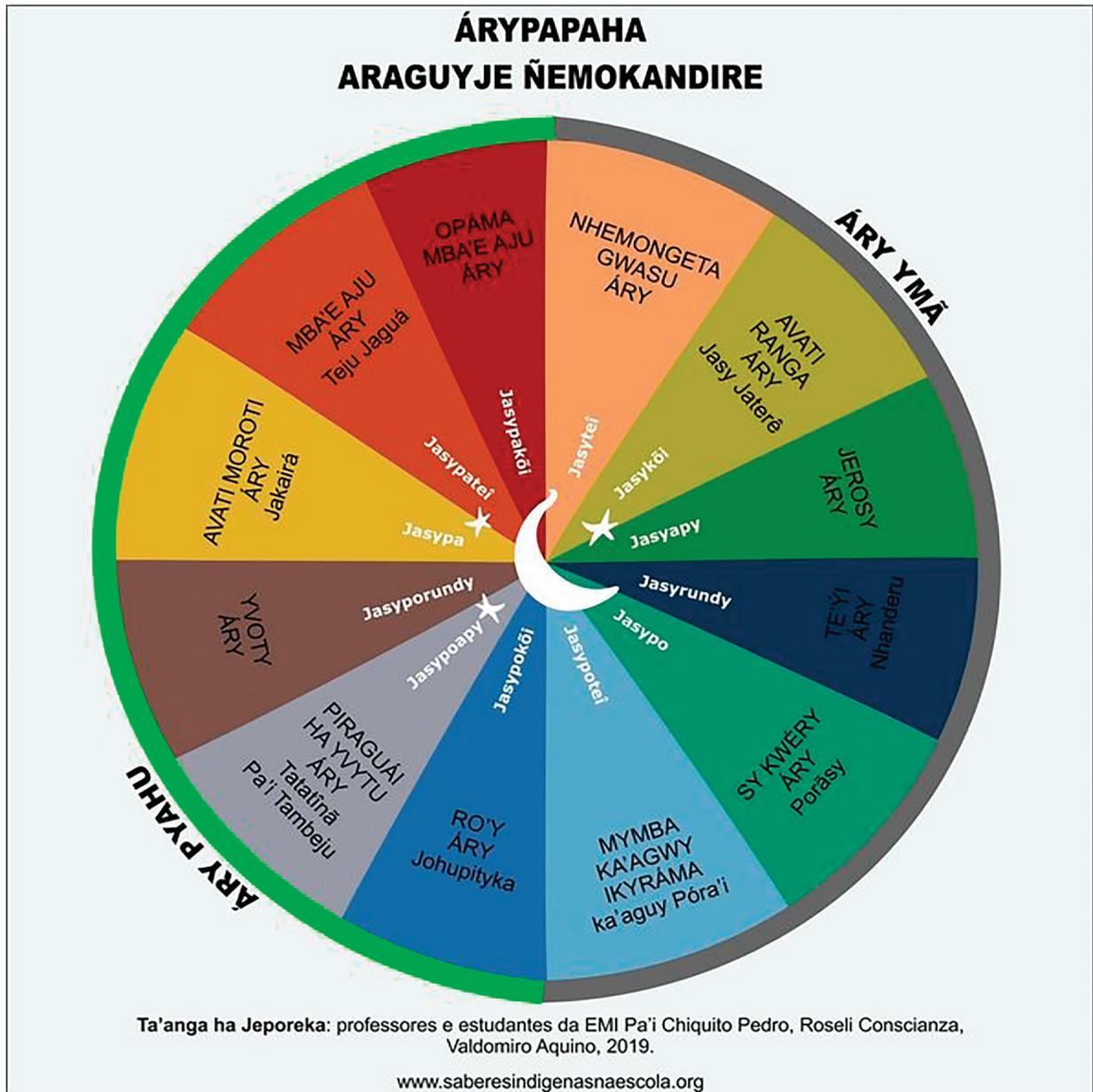


Figura 3. Calendário Kaiowá. Fonte: Saberes Indígenas na Escola.

sociobiodiverso, é permeada pela construção de uma relação de harmonia com as divindades e com o modo de ser e existir como povo, de modo que, de maneira próxima a diversos povos ameríndios, o calendário kaiowá demonstra a importância estrutural e real dos calendários tradicionais nativo americano, os quais são marcados por eventos naturais regulares que orientam quase todos os aspectos da vida. Exemplos semelhantes que ilustram a vital importância dos calendários próprios de povos ameríndios pode ser observado em muitos estudos, como por exemplo,

junto ao povo Maia, onde se revelou a valorização do conhecimento e o uso do calendário tradicional Cholq'ij até os dias atuais (Cabno *et al.*, 2020); entre os povos amazônicos Tukano, Desana e Tuyuka, onde se observou a existência do calendário astronômico próprio que integra eventos ambientais e climáticos específicos (Cardoso, 2016); e entre estudos junto ao povo Pasto, onde se registrou e analisou a transformação cultural do sistema agrícola, a partir do calendário solar/lunar tradicional (Cuaspud Tarapues, 2020).

Mymba Kwera: os seres animais e as dimensões da terra.

As paisagens são frutos de uma história entrelaçada e em comum entre as histórias humanas e naturais (Diegues, 2000) e os povos indígenas em diferentes lugares do mundo têm mostrado que são especialistas no manejo verdadeiramente sustentável de seus territórios tradicionais, de forma que as sociedades indígenas, o ambiente e o território exibem um claro processo de co-evolução, a partir de uma dinâmica sustentada pelo equilíbrio e cuidado mútuo.

Nessa perspectiva, o povo Kaiowá têm uma relação particularmente profunda com os ecossistemas da floresta e suas cosmovisões e percepções se mostram profundamente interconectadas, de forma a compreender os seres humanos como sendo apenas uma parte de uma comunidade muito mais ampla. De acordo com o João Aquino, os animais, assim como todos os outros seres vivos (biológicos, não biológicos e espirituais) são de vital importância para o território, já que compõe a multidimensionalidade da terra e constroem relações com outros seres que ali coabitam. No caso específico dos animais, o grande mestre João destaca que:

Para o povo Guarani Kaiowa, sobre os mymba, seres vivos animais, são parte do nosso território, vivem junto com a gente, a gente com eles. Vejo um ponto também da sustentabilidade útil deles, como caça, pesca e coleta de mel ou das frutas. Os seres vivos como as aves, mamíferos tem sustentabilidade dois modos, como parte da alimentação e parte terapêutica como para medicação. Muitos seres vivos fazem parte da cadeia alimentar dos povos e tudo isso era retirado da floresta (João Aquino).

De fato, essa relação íntima, complexa e profunda é expressa na narrativa do mestre João, que associa a sustentabilidade da existência Kaiowá à dinâmica coevolutiva das relações entre os seres que compõe o território. Assim, os animais são elementos importantes para a manutenção da vida desse povo, ou da sustentabilidade da existência. Nessa perspectiva, há que se considerar ainda que para muitos povos os seres denominados animais são também humanos ou espíritos

com os quais se constrói uma relação orgânica e busca manter-se uma integração e equilíbrio, inclusive sendo importantes como medicina tradicional.

A proposta de uma nova teoria que encara a floresta como protagonista de relações é expressada na obra de Eduardo Kohn: *How Forests Think* (Kohn, 2013). Essa obra se junta à produção acadêmica que tem adensado, nas últimas décadas, o debate sobre a crise da representação dentro das ciências humanas. Um debate que não tem se restringido somente a crítica epistemológica, mas abrange também a posição política de demandar o direito à auto-determinação do outro, como afirma, Eduardo Viveiros de Castro (2014). Desse modo, essa virada ontológica reacende a possibilidade de existência e, assim, da descrição de outros mundos, que são habitados absolutamente por aqueles e aquelas que os relatam, dando voz a outros donos de realidades, permitindo que a própria realidade se expresse de alguma forma. Assim, à floresta e aos seres que a habitam é oportunizada a capacidade de ver, representar, conhecer e pensar. Essa é mais uma pretensão que se une às outras que vislumbram a presença do político dentro do cosmos, sendo desse modo, uma afirmação da cosmopolítica (Latour, 2004).

Em relação à classificação dos seres entendidos como animais, primeiramente é preciso pontuar que partir de categorias clássicas e caras às Ciências da Natureza, como a categoria animal, oferece alguns perigos epistemológicos, isso porque nem sempre aquilo que a Biologia define como animal encontra correspondente em outras cosmologias. Assim, para muitos indígenas, os espíritos são numerosos porque são as imagens dos animais da floresta (Viveiros de Castro, 1996, 2002).

Essas correlações entre categorias precisam ser evitadas, pois, os recortes do real por diversos grupos indígenas não correspondem necessariamente aos recortes feitos pela biologia ocidental (Lévi-Strauss e Eribon, 2005). Nesse sentido, essa tentativa de correlação gera uma série de dissonâncias entre as categoriais, não somente no caso da categoria animal, mas também no caso da categoria natureza, o que implica diretamente na forma

como diferentes povos se comunicam, se relacionam e pensam o mundo, seus territórios e os seres que ali coabitam.

Os diálogos com o mestre tradicional revelaram o registro de 53 etnoespécies de animais, de forma que o grupo das aves foi o mais representado, com 22 etnoespécies, seguido pelo grupo dos mamíferos com catorze representantes e dos peixes (doze etnoespécies). O grupo dos répteis e dos insetos foram os que tiveram o menor número de espécies, com quatro e um representante, respectivamente (Tabela 1).

Assim, o mestre João destaca que esse grupo dos **mymba** (bichos, animais) pode ser dividido em quatro categorias: 1. **Mymba vaí**; 2. **Jy'y rymba**; 3. **Itá pory rymbá**; e 4. **Ka'aguy rehegua**.

Os **Mymba vaí** são os seres do mal, que causam maldade, como exemplo as cobras venenosas. Os **Jy'y rymba** são seres aquáticos que pertencem ao arco íris. São considerados seres aquáticos todos os seres que têm nadadeira nas costas ou pés. Como exemplos foram citados: **ype** (pato, Anatidae), **paturi** (marreco, *Dendrocygna viduata*, Anatidae), **ype guasu** (ganso, *Anser anser*, Anatidae); **mbói jari** (sucuri, *Eunectes* sp.), **jacare** (jacaré, *Caiman yacare*, Alligatoridae), **karumbe** (jabuti, *Chelonoidis carbonaria*, Testudinidae); **kapiuvá** (capivara, *Hydrochoerus hydrochaeris*, Caviidae); **guai-raká** (lontra, *Lontra longicaudis*, Mustelidae).

Já a categoria **Itá pory rymba** é composta por seres que pertencem ao deus da montanha. Geralmente esses seres vivos não são considerados na alimentação. Como exemplos foram mencionados: **teũ-teũ** (que-ro-que-ro, *Vanellus chilensis*, Charadriidae), **yryvu hü** (urubu, *Coragyps atratus*, Cathartidae), **lecuxa** (coruja buraqueira, *Athene cunicularia*, Strigidae), **suindary** (coruja suindara, *Tyto* sp., Tytonidae); **yrykureá** (coruja de orelha, *Pseudoscops clamator*, Strigidae), **guyra tí** (garça, *Ardea cocoi*, Ardeidae); **aguará** (lobo guará, *Chrysocyon brachyurus*, Canidae), **aguarai** (lobinho, *Cerdocyon thous*, Canidae); **tejuí** (lagarto, *Tupinambis* sp., Teiidae); **tukury** (gafanhoto, Acrididae).

Por fim, a categoria **Ka'aguy jara rymba** é formada por seres que pertencem a todos os deuses da floresta, como por exemplo: **jaruti** (jeruti, *Leptotila rufaxilla*, Columbidae), **pykasu** (pomba cinza, *Patagioenas picazuro*, Columbidae), **gua'a** (araras, *Anodorhynchus* ssp., Psittacidae), **ynamby** (codornas, *Rhynchotus rufescens*, Tinamidae); **kai** (macaco, *Cebus* sp., Cebidae), tatu (tatu, *Dasyptus novemcinctus*, Dasypodidae), **kuref** (cateto, *Pecari tajacu*, Tayassuidae), **jaixa** (paca, *Cuniculus paca*, Cuniculidae), **akuti** (cutia, *Dasyprocta aguti*, Dasyproctidae).

Esse modo de classificar, a partir de quatro elementos: maldade, arco íris, pedra e floresta demonstram como o mundo natural e o mundo espiritual/sobrenatural estão enraizados na cosmologia, na memória biocultural e nas relações territoriais que constituem um cosmos (a floresta, o rio, as pedras e o arco íris) povoado por diferentes relações humanas e não humanas.

Animais que alimentam os espíritos, as linguagens e os corpos: a rede de relações cosmológicas, territoriais e socioecológicas. O pesquisador Kaiowá Nilton, em uma pesquisa sobre os hábitos alimentares Kaiowá, expõe que da floresta eram retirados os alimentos de origem animal por meio da caça. Entre esses alimentos estão os **pira** (peixe), o **kuati** (quati), o tatu, o **kure'i** (porco do mato), o **guasú** (veado), o **mboreví** (anta), a capivara, o jacaré, o **kure'i** (cateto), o macaco, a preá, a rã, o lagarto, a paca e insetos, como a **ysa** (tanajura) e o **mbuku** (bicho do coqueiro) (Lima et al., 2017).

Assim, nessa intrínseca relação Kaiowá entre gente, território e biodiversidade (ou gente sendo natureza), os animais são elementos importantes na construção da diversidade e da riqueza de alimentos, o que é fator importante para a manutenção e reconstrução da autonomia alimentar e fortalecimento da memória biocultural. Aqui é preciso deixar claro que não se trata simplesmente de alimentar o corpo, mas também o espírito de todos os seres que convivem no **tekoha**.

A própria atividade de caça perpassa por relações complexas e profundas que coexistem, como por exem-

Tabela 1. *Mymba* (animais, bichos) citados pelo mestre Kaiowá João Aquino da Terra Indígena Panambizinho, Dourados, Mato Grosso do Sul.

NOME EM KAIOWÁ (NOME EM PORTUGUÊS)	CLASSIFICAÇÃO BIOLÓGICA ESPÉCIE ORDEM: FAMÍLIA	CATEGORIA	INFORMAÇÕES ADICIONAIS
Insecta			
tukury (gafanhoto)	Orthoptera: Acrididae	classificação tradicional	Itá pory rymba (seres da montanha)
Peixes			
piáu (piaú)	<i>Leporinus elongatus</i> L. Characiformes: Anostomidae	alimentação	segunda idade (11 a 40 anos)
piky (lambari)	<i>Astyanax</i> ssp. Characiformes: Characidae	alimentação	primeira idade (6 a 10 anos)
pacu xipá (piranha)	Characiformes: Characidae	alimentação	terceira idade (a partir dos 40 anos)
piraju (dourado)	<i>Salminus brasiliensis</i> Cuvier Characiformes: Characidae	alimentação	segunda idade (11 a 40 anos)
pirapytã (piraputanga)	<i>Brycon hilarii</i> Valenciennes Characiformes: Characidae	alimentação	segunda e terceira idade (a partir dos 20 anos)
traíra (traíra)	<i>Hoplias</i> sp. Characiformes: Erythrinidae	alimentação	segunda e terceira idade (11 a 40 anos)
pacu (pacu)	Characiformes: Myleinae	alimentação	segunda idade (11 a 40 anos)
piraete (curimba)	<i>Prochilodus lineatus</i> L. Characiformes: Prochilodontidae	alimentação	terceira idade (a partir dos 40 anos)
javevy (raia)	Myliobatiformes: Potamotrygonidae	alimentação	primeira idade (6 a 10 anos)
nhundiá (bagre)	Siluriformes: Clariidae	alimentação	terceira idade (a partir dos 40 anos)
îtã (cascudo)	Siluriformes: Loricariidae	alimentação	segunda idade (11 a 40 anos)
			terceira idade (a partir dos 40 anos)

Tabela 1. Cont,

NOME EM KAIOWÁ (NOME EM PORTUGUÊS)	CLASSIFICAÇÃO BIOLÓGICA ESPÉCIE ORDEM: FAMÍLIA	CATEGORIA	INFORMAÇÕES ADICIONAIS
<i>surui</i> (pintado)	<i>Pseudoplatystoma corruscans</i> Spix e Agassiz Siluriformes: Pimelodidae	alimentação	segunda idade (11 a 40 anos) terceira idade (a partir dos 40 anos)
Répteis			
<i>jacare</i> (jacaré)	<i>Caiman yacare</i> Daudin Crocodylia: Alligatoridae	classificação tradicional	<i>ji'y rymba</i> (seres do arco íris) <i>tuja rembiu</i> (recomendado para pessoas mais velhas)
<i>mbói jari</i> (sucuri)	<i>Eunectes</i> sp. L. Squamata: Boidae	alimentação classificação tradicional	<i>ji'y rymba</i> (seres do arco íris)
<i>teju</i> (lagarto)	<i>Tupinambis</i> sp. Squamata: Teiidae	classificação tradicional	<i>itá pory rymba</i> (seres da montanha)
<i>karumbe</i> (jabuti)	<i>Chelonoidis carbonaria</i> Spix Testudines: Testudinidae	classificação tradicional	<i>ji'y rymba</i> (seres do arco íris)
Aves			
<i>ype</i> (pato)	Anseriformes: Anatidae	classificação tradicional	<i>ji'y rymba</i> (seres do arco íris)
<i>paturi</i> (marreco)	<i>Dendrocygna viduata</i> L. Anseriformes: Anatidae	classificação tradicional	<i>ji'y rymba</i> (seres do arco íris)
<i>ype guasu</i> (ganso)	<i>Anser anser</i> L. Anseriformes: Anatidae	alimentação classificação tradicional	sem restrições <i>ji'y rymba</i> (seres do arco íris)
<i>japirusé</i> (águia)	Accipitriformes: Accipitridae	alimentação	restrição total
xirinô (beija-flor)	Apodiformes: Trochilidae	alimentação	restrição total
<i>teũ- teũ</i> (quero-quero)	<i>Vanellus chilensis</i> Molina Charadriiformes: Charadriidae	classificação tradicional	<i>itá pory rymba</i> (seres da montanha)
<i>yryvu hü</i> (urubu)	<i>Coragyps atratus</i> Bechstein Cathartiformes: Cathartidae	classificação tradicional	<i>itá pory rymba</i> (seres da montanha)
<i>jaruti</i> (jeruti)	<i>Leptotila rufaxilla</i> Richard e Bernard Columbiformes: Columbidae	alimentação classificação tradicional	restrição total <i>ka'aguy jara rymba</i> (seres da floresta)
<i>pykasu</i> (pomba cinza)	<i>Patagioenas picazuro</i> Temminck Columbiformes: Columbidae	alimentação classificação tradicional	<i>kuimbae rembiu</i> (restrito a meninos) <i>ka'aguy jara rymba</i> (seres da floresta)
<i>hávi'a</i> (sabiá)	<i>Turdus</i> ssp. L. Passeriformes: Turdidae	alimentação	<i>kunha rembiu</i> (restrito a meninas) sem restrição
xiripato (joão de barro)	<i>Furnarius rufus</i> Gmelin, Passeriformes: Furnariidae	alimentação	restrição total

Tabela 1. Cont,

NOME EM KAIOWÁ (NOME EM PORTUGUÊS)	CLASSIFICAÇÃO BIOLÓGICA ESPÉCIE ORDEM: FAMÍLIA	CATEGORIA	INFORMAÇÕES ADICIONAIS
pitaguã (bem te vi)	<i>Pitangus sulphuratus</i> L. Passeriformes: Tyrannidae	alimentação	restrição total
guyra ʔi (garça)	<i>Ardea cocoi</i> L. Pelecaniformes: Ardeidae	classificação tradicional	itá pory rymba (seres da montanha)
gua'a (araras)	<i>Anodorhynchus</i> ssp. Psitaciformes: Psittacidae	classificação tradicional	restrição total ka'aguy jara rymba (seres da floresta)
parakau (papagaio)	Psitaciformes: Psittacidae	alimentação	sem restrição
guaripi (ema)	<i>Rhea americana</i> L. Rheiformes: Rheidae	alimentação	kuimbae rembiu (restrito a meninos)
lecuxa (coruja buraqueira)	<i>Athene cunicularia</i> Molina Strigiformes: Strigidae	classificação tradicional	itá pory rymba (seres da montanha)
yrykureá (coruja de orelha)	<i>Pseudoscops clamator</i> Vieillot Strigiformes: Strigidae	classificação tradicional	itá pory rymba (seres da montanha)
suinary (coruja suindara)	<i>Tyto</i> sp. Strigiformes: Tytonidae	classificação tradicional	itá pory rymba (seres da montanha)
ynambu (codorna)	<i>Nothura maculosa</i> Temminck Tinamiformes: Tinamidae	classificação tradicional	ka'aguy jara rymba (seres da floresta)
ynambu guasu (perdiz)	<i>Rhynchotus rufescens</i> Temminck Tinamiformes: Tinamidae	alimentação	sem restrições
ynambu-hoho'õ (jaó)	<i>Crypturellus undulatus</i> Temminck Tinamiformes: Tinamidae	alimentação	sem restrições
Mamíferos			
kureí (cateto)	<i>Pecari tajacu</i> L. Artiodactyla: Tayassuidae	classificação tradicional	ka'aguy jara rymba (seres da floresta)
aguará (lobo guará)	<i>Chrysocyon brachyurus</i> Illiger Carnivora: Canidae	classificação tradicional	itá pory rymba (seres da montanha)
aguarai (lobinho)	<i>Cerdocyon thous</i> L. Carnivora: Canidae	classificação tradicional	itá pory rymba (seres da montanha)
guairaká (lontra)	<i>Lontra longicaudis</i> Olfers Carnivora: Mustelidae.	classificação tradicional	ji'y rymba (seres do arco íris)
tatu (tatu)	<i>Dasybus novemcinctus</i> L. Cingulata: Dasypodidae	classificação tradicional	ka'aguy jara rymba (seres da floresta)
mykurẽ (gambá)	<i>Didelphis</i> sp. Didelphimorphia: Didelphidae	alimentação	tuja rembiu (recomendado para pessoas mais velhas)
mborevi (anta)	<i>Tapirus terrestris</i> L. Perissodactyla: Tapiridae	alimentação	tuja rembiu (recomendado para pessoas mais velhas)
kaguaré (tamanduá)	Pilosa: Myrmecophagidae	alimentação	tuja rembiu (recomendado para pessoas mais velhas)
karajá (macaco bugio)	<i>Simia belzebul</i> L. Primates: Atelidae	alimentação	tuja rembiu (recomendado para pessoas mais velhas)

Tabela 1. Cont,

NOME EM KAIOWÁ (NOME EM PORTUGUÊS)	CLASSIFICAÇÃO BIOLÓGICA ESPÉCIE ORDEM: FAMÍLIA	CATEGORIA	INFORMAÇÕES ADICIONAIS
<i>kaí</i> (macaco)	<i>Cebus</i> sp. Primates: Cebidae	classificação tradicional	<i>ka'aguy jara rymba</i> (seres da floresta)
<i>kapiuvá</i> (capivara)	<i>Hydrochoerus hydrochaeris</i> L. Rodentia: Caviidae	alimentação classificação tradicional	<i>tuja rembiu</i> (recomendado para pessoas mais velhas) <i>ky'y rymba</i> (seres do arco íris)
<i>jaixa</i> (paca)	<i>Cuniculus paca</i> L. Rodentia: Cuniculidae	alimentação classificação tradicional	<i>tuja rembiu</i> (recomendado para pessoas mais velhas) <i>ka'aguy jara rymba</i> (seres da floresta)
<i>akuti</i> (cutia)	<i>Dasyprocta aguti</i> Illiger Rodentia: Dasyproctidae	alimentação classificação tradicional	<i>tuja rembiu</i> (recomendado para pessoas mais velhas) <i>ka'aguy jara rymba</i> (seres da floresta)
<i>kuii'</i> (porco espinho)	<i>Coendou prehensilis</i> L. Rodentia: Erethizontidae	alimentação	<i>tuja rembiu</i> (recomendado para pessoas mais velhas)

plo, a reciprocidade, a predação e a dádiva, as quais correspondem a três modalidades lógicas e sociológicas: a de integrar à oposição universal entre “eu” e “outrem”. Desse modo, a reciprocidade quer que toda vida animal seja compensada, a predação implica que nenhuma contrapartida seja oferecida pelos humanos contra uma vida animal; por fim, a dádiva significa que os animais oferecem sua vida aos humanos de maneira deliberada e sem nada esperar em troca (Descola, 1998).

Existe literatura especializada sobre a complexa atividade da caça, de modo que é relevante frisar que foi justamente a partir desse entendimento que se compreendeu a noção inclusiva de humanidade, de modo que muitas cosmopercepções de povos originários consideram muitos seres como humanos. Estudos junto a povos indígenas em toda a Bacia Amazônica ilustram como as relações estabelecidas entre comunidades indígenas e animais refletem reciprocidade e outros tipos assimétricos de dependência, formando uma complexa e sofisticada sócio-cosmologia que sustenta a compreensão indígena de sustentabilidade na maior floresta tropical do mundo

(Carneiro, 1974; Fernandez-Llamazares e Virtanen, 2020).

Nesse contexto, as regras e orientações em relação ao consumo da caça são elementos vitais para que o corpo e o espírito absorvam todos os nutrientes do alimento e assim são detalhadas pelo mestre João Aquino:

Os animais são parte importante da alimentação dos Kaiowá. Antigamente existia uma tradição bem forte para os Kaiowá e a alimentação era dividida de três modos: alimentos que as crianças devem comer, alimento que jovem menina e menino não podem comer e os alimentos só servido aos mais velhos (João Aquino).

Nesse sentido, registramos também uma classificação ou regramento que orienta as caças recomendáveis para consumo, de acordo com a idade e o sexo das pessoas. Assim, na infância, o consumo mais recomendável é de aves e peixes, no entanto, nessa fase existe também um regramento a partir do sexo da criança. Dessa maneira, existem animais que só as meninas podem consumir (***kunha rembiu***), como por exemplo ***pykasu*** (pombas);

e animais recomendados somente ao consumo pelos meninos (**kuimbae rembiu**), como por exemplo: **jaruti** (jeruti); **guaripi** (ema, *Rhea americana*, Rheidae).

Ainda sobre as aves é possível assinalar para alguns exemplos mais gerais relatados, que nos fazem pensar sobre a especificidade e complexidade na construção do hábito alimentar em relação ao consumo de animais. Assim, registramos exemplos de aves que podem ser consumidas, como **ynambu** (codorna); **paturi** (marreco); **hávi'a** (sabiá, *Turdus* ssp., Turdidae); **pykasu** (pomba); **parakau** (papagaio, Psittacidae); **guaripi** (ema); além de exemplos de aves que não podem ser consumidas: **guyra tĩ** (garça); **xiripato** (joão de barro, *Furnarius rufus*, Furnariidae); **japirusé** (águia Accipitridae e Pandionidae); **pitaguã** (bem te vi, *Pitangus sulphuratus*, Tyrannidae); **yriyu** (urubu); **xirinô** (beija-flor, Trochilidae).

Entre as aves que não podem ser consumidas, mestre João explica que a garça não pode ser consumida pois é considerada sagrada, assim como o beija flor, o bem te vi e o joão de barro. Já o motivo pela restrição da águia e do urubu como alimento, se refere ao fato de ser considerado uma ave generalista e carnívora, de modo que o consumo de sua carne pode fazer mal aos Kaiowá.

Já o consumo de peixes é orientado a partir da idade das pessoas de forma que na primeira idade (6 a 10 anos) pode comer: **piky** (lambari, *Astyanax* ssp. Characidae); curimba (*Prochilodus lineatus*, Prochilodontidae); **nhundiá** (bagre, Clariidae), ãtã (cascudo, Loricariidae). Na segunda idade (11 a 40 anos), os peixes recomendados são o pacu (Myleinae), **surui** (pintado, *Pseudoplatystoma corruscans*, Pimelodidae), traíra (*Hoplias* sp., Erythrinidae); piranha (Characidae); **javevy** (raia, Potamotrygonidae); piaú (*Leporinus elongatus*, Anostomidae); **piraju** (dourado, *Salminus brasiliensis*) e **pirapytã** (piraputanga, *Brycon hilarii*, Characidae).

Por fim, na terceira idade (a partir de 40 anos), os peixes recomendados são os **piky** (lambari), curimba, **nhundiá** (bagre); pacu, **surui** (pintado), traíra, piranha, **javevy** (raia), ãtã (cascudo) **piraju** (dourado) e **pirapytã** (piraputanga).

Ainda em relação à classificação de consumo de animais conforme a idade das pessoas, é possível registrar que existem alguns animais que são indicados ou permitidos somente para as pessoas mais velhas (**tuja rembiu**), como por exemplo: **jakaré** (jacaré); **kaí** (macaco); **ka-rajá** (macaco bugio, *Simia belzebul*, Atelidae); **kuii'ĩ** (porco espinho, *Coendou prehensilis*, Erethizontidae); **mykuré** (gambá, *Didelphis* sp., Didelphidae); **mborevi** (anta, *Tapirus terrestres*, Tapiridae); **kapiuivá** (capivara, *Hydrochoerus hydrochaeris*, Caviidae); **jaixá** (paca); **kaguaré** (tamanduá, Myrmecophagidae).

Nesse trabalho encontramos semelhanças com estudos junto a povos amazônicos que põe em diálogo a atividade de caça e as restrições alimentares junto ao conceito de predação cósmica. Assim, se entende que as práticas amazônicas que envolvem a destruição de outros seres para sustentar a vida da comunidade (predação) devem ser medidas, sem predar mais do que o necessário para subsistir. Assim, a predação é regulada por seres espirituais e as práticas de transformação destinam-se a resguardar os laços da comunidade, transfigurando tudo o que entra ou sai dela, de forma que nenhum agente externo comprometa os laços afetivos. Práticas de predação e transformação são complementares e ambas precisam ser feitas em equilíbrio, respeitando o conhecimento ancestral e as leis cósmicas estabelecidas por espíritos superiores (Arhem, 1989; Fausto, 2002; Cayón, 2006; Kohn, 2007).

Em relação à atividade cinegética, os Kaiowá não os caçam sempre, pois, tudo tem sua época. No inverno, por exemplo, onde todos os seres vivos engordam é comum caçar qualquer animal. Esse período do inverno é denominado pelos Kaiowá como **mymba ka'aguy kyra ára**, que se aproxima da ideia o tempo dos animais que estão gordos. De outro modo, durante a caça dos tamanduás algumas partes do corpo desse animal, como patas e unhas, são retiradas e doadas para pessoas que querem se proteger espiritualmente de seres do mal. Assim, as pessoas penduram essas partes do corpo do bicho em suas residências, como por exemplo, unhas de tamanduá que são costumeiramente penduradas dentro de casa.

Os mais velhos contam que o espírito do animal pendurado na casa permanecerá naquele local para espantar os **tupixoa** (espíritos do mal). Esses espíritos são seres que comem a carne das pessoas em suas próprias casas e os **Ñhande Ru** contam que esses seres se assemelham a um gato doméstico cheio de chamas nos olhos e unhas. No entanto, pessoas sem a visão do **Ñhande Ru** não podem vê-los.

Nesse contexto, caso os **tupixoa** permanecem na casa, ao comer a carne de sua residência, as pessoas terão muitas dores de dente e somente com o canto e reza serão curadas. Como prevenção aos malefícios ocasionados pela presença desses seres que acometem a qualidade da carne de caça se pendura as unhas dos tamanduás dentro da casa e isso espantará esses seres para longe. Assim, o tamanduá pode ser visto como um guardião das casas.

Dessa maneira, fica evidente que o mundo para o povo Kaiowá é uma conexão entre o mundo físico e espiritual, uma relação que se percebe através da sensibilidade das linguagens da floresta, da terra, dos rios e de outros elementos do mundo. Essa diversidade de linguagens existentes compõe também as linguagens dos Kaiowá, de forma que estar em constante ligação com esta rede de equilíbrio da natureza é o papel fundamental para a manutenção da postura de um corpo espiritualizado (Benites, 2014).

De outro modo, essas linguagens compõem ainda a resistência ancestral do povo Kaiowá, na luta inegociável e constante pela retomada do tekoha frente ao amplo contexto de instabilidade e precarização territorial, bem como de devastação ecológica, propagada pelo neocolonialismo extrativista.

A floresta e os animais sufocados pelo karai reko (modo de ser e viver dos brancos): conflitos, violências e resistência ancestral. O conjunto de complexidade dessas relações, faz com que a floresta seja permeada de espíritos e guardiões/as das mais diversas ordens e classificações, onde ecologia está associada a um conjunto de referências históricas, socioecológicas,

geográficas e cosmológicas. De modo que, sociedades, guardiões, territórios e jeito de estar, ser e viver compõe um todo interdependente com dinâmicas de coevolução entre as práticas culturais, espaciais e ecossistêmicas (Krenak, 2018).

Contudo, esse longo processo de reciprocidade foi brutalmente impactado pela ocupação colonialista e pela tragédia humana e cosmológica decorrente da invasão ao território Kaiowá e a consequente destruição de habitats pelas mãos do Estado colonial e do agronegócio. Isso significa para os Kaiowá a brutal devastação de suas terras ancestrais, o que afetou negativamente o modo de ser e existir Kaiowá.

Assim, a usurpação de territórios indígenas para mercantilização da terra, para a territorialização de atividades agropastoris e para a abertura do processo compulsório de “reservamento, foi um modelo de precarização instituído pelo Estado contra as relações do ymaguare (tempo antigo)” (Seraguza, 2018). Nessa dimensão temporal e espacial do tempo antigo havia uma enorme mata densa no território Kaiowá, habitada por diversos seres, incluindo principalmente os tekojara kuera (guardiões) e que no último século tem sido brutalmente devastada com a territorialização de intensivas e agressivas monoculturas.

Dessa forma, a grande perda da biodiversidade no território Kaiowá se expandiu com a frente madeireira e com a territorialização da agropecuária, seguida pela territorialização do agronegócio tal como vemos na contemporaneidade. Essa dinâmica impulsionou a supressão da vegetação nativa e intensas mudanças nas relações ecológicas com uma ampla transformação dos territórios e paisagens sociobiodiversas para conversão em áreas de pastagens e agricultura intensiva.

Nos diálogos com o mestre João, essa devastação colonialista fica bem evidente a partir da sua reflexão sobre os conhecimentos tradicionais Kaiowá a respeito dos seres animais.

Nos dias de hoje são poucos que usam esses métodos tradicionais de entender os animais, porque não tem mais

floresta fechada. Somente os mais velhos conhecem (João Aquino).

A pesquisadora Kaiowá Valdelice Veron, em confluência ao mestre tradicional, destaca que são os próprios governos os primeiros exploradores dos territórios indígenas e que o Estado beneficia os invasores madeireiros, garimpeiros, empresários, latifundiários e grileiros. Segundo a autora, há sempre um artifício legal do Estado para legitimar as invasões das Terras Indígenas, “mas quando os kaiowá e outros povos retomam suas terras tradicionais são criadas forças-tarefas policiais para expulsá-los”. Essas violações constantes contra os povos indígenas têm seu cerne no “desenvolvimento econômico do Brasil, ainda que às custas dos direitos humanos, econômicos, políticos, sociais, culturais e ambientais dos povos indígenas” (Veron, 2018).

Nessas reflexões é possível compreender a brutalidade da devastação que praticamente dizimou a Mata Atlântica da região, além de referendar a importância de pesquisas como esta, que tem como um dos objetivos registrar o conhecimento tradicional Kaiowá, a partir das/os guardiãs e guardiões dos saberes, ou seja, os anciãos e anciãs. E nesse contexto de interferência catastrófica nas dinâmicas cosmológicas, socioecológicas e territoriais, os **jara** (donos/guardiões) de todas as espécies de seres vão se distanciando até se afastar completamente da terra, conforme exposto por Carmo (2012).

A explicação de alguns rezadores sobre o afastamento dos bichos é de que os donos dos animais (**mymbajara**) estão se recolhendo para outro plano e distanciando-se da Terra (longe dos olhos dos Kaiowá), demonstrando insatisfação a respeito de como os humanos estariam tratando as matas e a terra.

Assim, o que resta de mata são pequenos fragmentos, o que também afeta a presença dos animais. Os peixes por exemplo, só existem nas represas que foram construídas recentemente nas aldeias ou em rios que ainda não foram degradados pelo agronegócio. O fogo que é tão importante para o preparo das roças, segundo os mais antigos, passou a ser um grave problema e

responsável pelo desaparecimento do resto de mata (Benites *et al.*, 2017).

As matas e animais, as frutas, as plantas medicinais quase desapareceram por inteiro, o solo e a água estão empobrecidos e envenenados em grande parte e no lugar onde era a mata resta apenas colônias e braquiária. As matas ciliares que protegiam as margens dos rios também foram quase extintas (Isnarde *et al.*, 2017). Essas alterações na organização territorial e nos sistemas socioecológicos Kaiowá, a partir da expansão da degradação ambiental, afeta diversas outras relações e práticas culturais, entre elas o artesanato tradicional, que atualmente tem passado por modificações em sua confecção causada pelos cercos que avançam sobre os fragmentos de florestas.

No entanto, o pouco que ainda resta das matas tem sido a única fonte de matéria prima para o artesanato, conforme exposto pelo pesquisador Kaiowá Natanael Cáceres. Assim, em uma pesquisa sobre o artesanato Kaiowá e Guarani, o autor indica que a matéria-prima ainda provém diretamente da biodiversidade dos territórios, como por exemplo, pele, dentes, ossos, couro, penas, bicos, garras e unhas de animais (mamíferos, pássaros), além das sementes, caroços, fibras e cascas de diversas espécies vegetais (Cáceres *et al.*, 2017).

Desse modo, os Kaiowá, enquanto um povo ocupante originário de uma vasta e rica região de mata densa que constitui sua forte riqueza cultural e cosmológica, tem passado por processos ininterruptos de impactos territoriais e socioecológicos. A expansão do **karai reko** (modo de ser e viver dos brancos) produziu um amplo processo de devastação dos ecossistemas da região e suprimiu muitos dos elementos culturais e dos territórios biodiversos, interferindo diretamente na organização social, cosmológica e territorial desse povo. Tudo isso atrelado à tentativa de consolidar uma política de integração nacional sociocultural para fazer sucumbir a identidade dos povos tradicionais (Pavão *et al.*, 2020).

Assim, na contemporaneidade, o agronegócio enquanto

um modelo predatório latifundiário-extrativista tem produzido vastos territórios monopolizados nas mãos de grandes corporações nacionais e transnacionais que incidem sobre os *tekoha* e são o cerne da violência brutal e do genocídio contra os povos indígenas do sul do estado. E os poucos fragmentos de mata que restam nos territórios indígenas se constituem como fronteira de resistência frente a esse modelo devastador de vidas. E são nesses fragmentos dos territórios dos povos que os animais, tão fundamentais para o modo de ser e viver Kaiowá, encontram refúgio e pequenos espaços de vida.

Nesse sentido, em oposição aos conflitos territoriais e às violências epistêmicas que os *karai* (brancos) produzem constantemente, o povo Kaiowá tem construído estratégias de registros orais e escritos, especialmente através do protagonismo de pesquisadoras/es indígenas, com elementos que constituem suas lutas pelo *tekoha* e as práticas culturais visando contribuir com a comunidade através de diversas escalas, por meio do compromisso social-comunitário e pelo fortalecimento da comunidade escolar, semeando uma educação diferenciada e anticolonial que busca fortalecer os conhecimentos e valores tradicionais. E entre os elementos que vem sendo fortalecido pelo povo está a língua, o manejo social da roça em seus territórios, a caça e as práticas espirituais-religiosas por meio do *ñembo'e* (rezas), do *mborahéi* (cantos) e do *jehovassa* (bençãos) (João, 2011).

Aqui está a importância de fortalecer os processos de fortalecimento das memórias bioculturais, tão importantes para a restauração socioecológica que vem sendo construída pelas coletividades Kaiowá em seus territórios. Estas ações semeadas pelos povos são a esperança de fortalecimento da autonomia territorial e de recomposição ecológica, de modo que seja possível restaurar territórios de vida para os coletivos Kaiowá e para todas as outras formas de vida existentes na dimensão cosmo/biogeográfica.

Entendemos assim, que a única forma de criar e recriar um mundo anticolonial, antipatriarcal, anticapitalista e antiextrativista, é fortalecendo resistências múltiplas

frente as violências, opressões e a homogeneização da vida, da memória e das paisagens. E para isso a memória biocultural marca o caminho.

CONCLUSÕES

Neste presente estudo compartilhamos reflexões conjuntas tecidas junto ao mestre tradicional e liderança política e espiritual do povo Kaiowá, da Terra Indígena Panambizinho, em Dourados, Mato Grosso do Sul, centro-oeste do Brasil. Desse modo foi possível aprender com a multidimensionalidade de histórias, trajetórias e narrativas da cosmologia e da cosmopercepção desse mestre tradicional em relação à biodiversidade, ao território e aos *mymba*, compartilhando as singularidades da classificação bio/cosmológica, mas também dos processos e aspectos que envolvem a alimentação tradicional de origem animal e as mudanças na relação entre o povo Kaiowá e os animais na contemporaneidade. Assim, buscamos trazer essas reflexões em diálogo com a Ecologia Política, demarcando o território Kaiowá através da incessante luta contra a devastação ecológica ocasionada pelo colonialismo, pela expansão do Estado e das formas de extrativismo.

É evidente que o povo Kaiowá se orienta por uma ótica e cosmovisão de mundo onde todos os seres vivos e os seres espirituais convivem no território e se comunicam em diversos patamares do mundo. Essa relação é estabelecida a partir de movimentos multiespecíficos confluentes fundamentados no respeito e no apoio mútuo. Nesse sentido, os Kaiowá contribuem e expandem visões múltiplas e diversas, a partir de suas percepções e relações com/sobre os animais. Registrar esses aspectos cosmológicos e cosmopolíticos, que por origem são verdadeiramente sustentáveis e subvertem a dicotomia humano/natureza, nos permite romper com a visão colonialista ocidental, a fissura ontológica e a relação de dominação.

Esse artigo visou compartilhar reflexões, análises e discussões as quais foram fontes de aprendizado, de lições e caminhos possíveis para fortalecer e valorizar a multiplicidade de mundos, corpos, territórios e na-

turezas. Assim, entendemos que construir formas de reestabelecer conexões vitais com o mundo natural e sobrenatural é uma potente oportunidade para o exercício de reflexão e ação no sentido da construção de outros mundos possíveis, um mundo onde caibam muitos mundos, assim como já nos ensinaram as/os zapatistas em outras latitudes do mundo. Nesse mesmo sentido, esperamos com esse estudo contribuir para a reconstrução do **teko porã** (bem viver/jeito belo de ser), assim como nos ensina o povo Kaiowá, através da digna resistência construída nestas terras ancestrais. Essas lições nos proporcionam caminhos possíveis para que de fato seja possível reestabelecer mundos sustentáveis para todos os seres que habitam a terra/Terra.

Consideramos que, observar, refletir, aprender e construir conhecimentos junto às Ciências Indígenas é uma excelente oportunidade de ampliar e aprofundar os conhecimentos no que tange a conservação da biodiversidade de espécies, a manutenção dos sistemas socioecológicos e o manejo sustentável de ecossistemas, bem como no fortalecimento da autogestão nos territórios. Além disso, discussões tecidas nesse âmbito é um convite à subversão dessa ciência hegemônica branca, ocidental, patriarcal, positivista e racista, que assume que somente o conhecimento construído pela ciência ocidental é o que tem validade.

Por fim, esperamos com esse trabalho semear caminhos para a construção de uma Etnobiologia focada no reconhecimento, na solidariedade e no apoio às lutas dignas dos povos indígenas e demais povos tradicionais, que se posicione e apoie a retomada de seus territórios ancestrais e que construa caminhos que levem à restauração dos sistemas socioecológicos.

REFERÊNCIAS

Agosto, P. 2018. Modernidad/colonialidad, extractivismo y memoria biocultural: en busca de los caminos perdidos. *Revista Kavilando* 10(1): 225-235.

Albert, B. 2014. Situação Etnográfica e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-mali-

nowskiano. *Campos-Revista de Antropologia* 15(1): 129-144.

Alves, R. R. N. 2012. Relationships between fauna and people and the role of ethnozoology in animal conservation. *Ethnobiology and conservation* 1(2): 1-69.

Alves, R. R. N. and W. M. S. Souto. 2015. Ethnozoology: a brief introduction. *Ethnobiology and conservation* 4(1): 1-13.

Angrosino, M. 2009. *Etnografia e observação participante*. Coleção Pesquisa Qualitativa, Artmed, Porto Alegre, Brasil.

Arhem, K. 1989. The Makú, the Makuna and the Guiana system: Transformations of social structure in northern lowland South America. *Ethnos* 54(1-2): 5-22.

Arhem, K., Cayón, L.; Ângulo, G., García, M. 2004. *Etnografia Makuna: tradiciones, relatos y saberes de la gente de água*. Göteborg: Acta Universitatis Gotheburgensis, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología y História.

Aswani, S., A. Lemahieu, W. Sauer and H. H. 2018. Warwick Global trends of local ecological knowledge and future implications. *PLoS One* 13(4): e0195440.

Barros, B. F. 2018. *Um convite à resistência e à esperança. Por uma Etnobiologia da ação*. Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia – SBEE. Disponível em <https://www.etnobiologia.org/post/2018/12/27/um-convite-%C3%A0-resist%C3%Aancia-e-%C3%A0-esperan%C3%A7a-por-uma-etnobiologia-da-a%C3%A7%C3%A3o>. (verificado EM 06 de junho 2021).

Begossi, A. 1993. Ecologia humana: um enfoque das relações homem-ambiente. *Interciência* 18(3): 121-132.

Benites, E. 2014. *Oguata Pyahu (Uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da Aldeia Te'yiku*. Dissertação de Mestrado em Educação, Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, Brasil.

Benites, E. 2020. Tekoha Ñeropu'ã: aldeia que se levanta. *Revista Nera* 52: 19-38.

Benites, E., Z. V. Pereira e A. Sangalli. 2017. O estudo das espécies arbóreas e o significado das mesmas para a cosmologia Guarani e Kaiowa da aldeia

- Te'yikue município de Caarapó-MS. In: Sangalli, A, E. S. Ladeia, E. Benites, Z. V. Pereira (Orgs.). *Tekoha Ka'aguy: Diálogos entre saberes guarani e kaiowá e o ensino de Ciências da Natureza*. Paco Editorial, Jundiá, Brasil.
- Brand, A. 2003. Biodiversidade, sócio-diversidade e Desenvolvimento: os Kaiowá e Guarani no Estado de Mato Grosso do Sul. En Costa, R. B (Org.). *Fragmentação florestal e alternativas de desenvolvimento rural na região Centro-Oeste*. Editora UCDB, Campo Grande, Brasil.
- Chamorro, G. 2017. *Panambizinho: lugar de cantos, danças, rezas e rituais Kaiowá*. Editora Karywa, São Leopoldo, Brasil.
- Cáceres, N. V., A. Sangalli e F. C. Ferreira. 2017. O artesanato como fonte de sustentabilidade nas comunidades indígenas Guarani e Kaiowá. In: Sangalli, A, E. S. Ladeia, E. Benites, Z. V. Pereira (Orgs.). *Tekoha Ka'aguy: Diálogos entre saberes guarani e kaiowá e o ensino de Ciências da Natureza*. Paco Editorial, Jundiá, Brasil.
- Cano, E. J., E. I. Estrada Lugo, I., J. T. Page Pliego y E. L. Zent. (2020). Permanencia y uso contemporáneo del calendario Cholq'ij/Tachb'al Amaq'en tierras altas de Guatemala. *Estudios de cultura maya* 56, 177-203.
- Cardoso, W. 2016. Constellations and Time Keeping used by Indigenous Communities in the Northwestern Amazonian Region. *Journal of Astronomy in Culture* 1(1): 23-39.
- Carneiro, R. 1974. Hunting and Hunting Magic Among the Amahuaca of the Peruvian Montaña. In: P. J. Lyon (Ed.). *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent*. Little, Brown and Company, Boston.
- Cayón, L. 2006. Vivendo entre o “doce” e o “forte”: natureza e sociedade entre os Makuna. *Anuário antropológico* 31(1): 51-90.
- Cayón, L.; Turbay Ceballos, S. M. 2005 Discurso chamánico, ordenamiento territorial y áreas protegidas en la Amazonía Colombiana. *Journal of Latin American Anthropology* 10(1): 88-125.
- Cuaspud Tarapues, J. 2020. *La transformación de sistema agrícola y el calendario tradicional en el resguardo indígena del Gran Cumbal, Pueblo de los Pastos - años 1980 y 2018*. Trabalho de Graduação, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, Colômbia.
- D'Ambrosio, U. 2014. Theoretical reflections on ethno-biology in the third millennium. *Contributions to Science* 10: 49-64.
- Descola, P. 1996. Constructing natures: Symbolic ecology and social practice. In: Descola, P.; Pálsson, G. *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London and New York: Routledge.
- Descola, P. 1998. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana: Estudos de Antropologia Social* 4(1): 23-45.
- Descola, P. 1998. Societies of nature and the nature of society. In: Kuper, A. (ed.). *Conceptualizing society*. Londres: Routledge.
- Descola, P. 2005. *Par-Delà Nature et Culture*. Paris: Gallimard.
- Diegues, A. C. 2000. *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. Hucitec/ NUPAUB, São Paulo, Brasil.
- Diegues, A. C. e R. S. V. Arruda. 2001. *Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil*. Biodiversidade 4, Ministério do Meio Ambiente, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Ellen, R. F. 1998. Indigenous Knowledge of the Rainforest. In: Flenley, J. R. (Org.). *Human activities and the tropical rainforest*. Springer, Dordrecht.
- Escobar, A. 2005. *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*. Bogotá Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH.
- Escobar, A. 2015. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de Antropología Social* 41: 25-38.
- Fausto, C. 2002. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana* 8: 7-44.
- Fernandez-Llamazares, A.; Virtanen, P. 2020. Game masters and Amazonian Indigenous views on sustainability. *Current Opinion in Environmental Sustainability* 43: 21-27.
- Gudynas, E. 2011. Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina. In: Montenegro, L. (ed.). *Cultura y naturaleza*. Bogotá: Jardín Botánico José Celestino Mutis.

- Isnarde, B., A. Sangalli, L. C. Santos Junior. 2017. Educação ambiental na aldeia Te'yikue: unindo a escola e a comunidade. In: Sangalli, A, E. S. Ladeia, E. Benites, Z. V. Pereira (Orgs.). *Tekoha Ka'aguy: Diálogos entre saberes guarani e kaiowá e o ensino de Ciências da Natureza*. Paco Editorial, Jundiá, Brasil.
- João, I. 2011. *Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mbohahé: origem e fundamentos do canto ritual Jerosy Puku entre os kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul*. Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, Brasil.
- Kohn, E. 2013. *How forests think*. University of California Press, Oakland.
- Krenak, A. 2018. Ecologia Política. *Ethnoscientia* 3 (2), 1-2.
- Lagrou, E. 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Topbooks, Rio de Janeiro.
- Latour, B. 2004. *Which Cosmos for Which cosmopolitics? Comments on Ulrich Beck's Peace*. *Common Knowledge*. Duke University Press, Durham.
- Lévi-Strauss, C e D. Eribon. 2005. *De perto e de longe*. Cosac & Naify, São Paulo, Brasil.
- Lima, N. F., A. Sangalli e T. R. Rodrigues. 2017. Hábitos alimentares na comunidade indígena Te'yikue, Caarapó-MS In: Sangalli, A, E. S. Ladeia, E. Benites, Z. V. Pereira (Orgs.). *Tekoha Ka'aguy: Diálogos entre saberes guarani e kaiowá e o ensino de Ciências da Natureza*. Paco Editorial, Jundiá, Brasil.
- Maciel, N. A. 2012. *História da Comunidade Kaiowá da Terra Indígena Panambizinho (1920 2005)*. Editora UFGD. Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil.
- Martins, E. S., G. C Monfort e L. J. Gisloti. 2020. Conhecimentos indígenas, autonomias e lutas anti-coloniais Kaiowá e Guarani contra a necropolítica e o agronegócio. *Revista Terra Sem Amos* 1(2): 5-11.
- Monfort, G. C. e L. J. Gisloti. 2020. *Necropoder e crimes socioambientais do agronegócio, lutas anti-coloniais e resistências socioterritoriais kaiowá e guarani*. In CLACSO Boletim Geocrítica Latinoamericana, México.
- Mota, J. G. B. 2015. *Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá: diferenças geográficas e as lutas pela Des-colonização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha - Dourados/MS*. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, Brasil.
- Pavão, S. I. Lopes, K. N. Vilharva, M. S. Pedro e L. J. Gisloti. Plantas medicinais dos povos kaiowá e guarani como possível prática complementar no enfrentamento dos sintomas da covid-19: conhecimento tradicional como arma contra a pandemia. *Revista Brasileira de Agroecologia* 15(5): 04-17.
- Pereira, L. M. 2016. *Os kaiowá em Mato Grosso do Sul: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado*. Editora UFGD, Dourados, Brasil.
- Oakdale, S. 2005. *I foresee my life: the ritual performance of autobiography in an Amazonian community*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- Ramires, L. C., H. Q. Medeiros. 2019. Saberes tradicionais e língua materna Kaiowá e Guarani na educação escolar indígena na escola Ñandejara, reserva indígena Te'yikue, Caarapó (MS). *Acta Scientiarum. Education* 41: e43402-e43402.
- Rego, F. L. H., A. J Brand e R. B. D. Costa. 2010. Recursos genéticos, biodiversidade, conhecimento tradicional Kaiowá e Guarani e o desenvolvimento local. *Interações* 11(1): 55-69.
- Rondon, C. A. e M. F. Amin. 2018. A relação do povo indígena Bororo com os animais e a influência em suas práticas culturais e sociais. *Tellus* 18(36): 123-152.
- Sax, B. 2001. *The mythical zoo: an A-Z of animals in world myth, legend, and literature*. ABC-CLIO Inc., Santa Bárbara, USA.
- Turbay, S. 2002. Aproximaciones a los estudios antropológicos sobre la relación entre el ser humano y los animales. In: Ulloa, A. (Org.). *Rostos culturales de la fauna: las relaciones entre los humanos y los animales em el contexto colombiano*. INAH/Fundación Natura, Bogotá, Colômbia.
- Tylor, E. B. 1977 [1871]. *Cultura primitiva*. Editorial Ayuso, Madrid.
- Valiente, C. A. 2019. *Modos de produção de coletivos Kaiowá na situação atual da Reserva Indígena de Amambai, MS*. Dissertação de Mestrado em Antro-

- pologia, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, Brasil.
- Veron, V. 2018. *Tekombo'e kunhakoty: modo de viver da mulher kaiowá*. 2018. Dissertação Mestrado Profissional em Sustentabilidade, Universidade de Brasília, Brasília, Brasil.
- Vietta, K. 2007. *Histórias sobre terras e xamãs kaoiwa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowá de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai*. Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade de São Paulo, Brasil.
- Vietta, K. 2011. Tekoha e te'y guasu: algumas considerações sobre articulações políticas Kaiowa e Guarani a partir das noções de parentesco e ocupação espacial. *Tellus* 1: 89-101.
- Viveiros de Castro, E. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2): 115-144.
- Viveiros de Castro, E. 1998. *Cosmological Persctivism in Amazonia and Elsewhere*. General Lectures, University of Cambridge, Reino Unido.
- Viveiros de Castro, E. 2002. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *O que nos faz pensar* 14(18): 225-254.
- Viveiros de Castro, E. 2014. *Who is afraid of the ontological wolf? Some comments on an ongoing anthropological debate*. CUSAS Annual Marilyn Strathern Lecture, 30 May.
- Waldman, M. 2006. *Meio ambiente & Antropologia*. Editora Senac, São Paulo, Brasil.
- Wilson, E. O. 1989. *Biofilia*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F., México.
- Wilson, E. O. 2002. *O futuro da vida: um estudo da biosfera para a proteção de todas as espécies, inclusive a humana*. Campus, Rio de Janeiro, Brasil.
- Zent, E. L. 2014. Ecogonía II. Visiones alternativas de la biósfera en la América indígena ¿Utopía o continuum de una noción vital? *Etnoecología* 10(3): 101-121.