

# Os peixes e o bem viver: reflexões na terra indígena Panambizinho do povo Kaiowá

*Fish and living well: reflections in the Panambizinho  
indigenous land of the Kaiowá people*

Wilson Moreira Silva<sup>1</sup>

Anastácio Peralta<sup>1</sup>

Maria Leda Vieira de Sousa<sup>1</sup>

Laura Jane Gislotti<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v21i45.679>

**Resumo:** Este trabalho teve como finalidade um diálogo com a intenção de compartilhamento de saberes com a comunidade Kaiowá, da Terra Indígena de Panambizinho, Mato Grosso do Sul, no intuito de investigar a relação desse povo com os seres aquáticos denominados peixes, além de olhar para os acontecimentos históricos da piscicultura na comunidade, à fim de coletivamente trabalhar a importância das economias e a soberania alimentar deste grupo indígena. Como metodologia utilizamos a pesquisa qualitativa através da observação participante, turnê guiada e entrevistas não-estruturadas. Todas/os interlocutoras/es relataram a dificuldade de se pescar nos córregos e rios da região devido à diminuição do território tradicional. Os peixes mais apontados como benéficos para o consumo foram: piau, jundiá e dourado. Para crianças o consumo de traíra dourado, pacu e piranha não é indicado. Para as mulheres gestantes é indicado o consumo do muçum, por facilitar o parto. De acordo com os mestres tradicionais, a piscicultura não é uma prática tradicional Kaiowá, no entanto pode ser discutida visando a soberania alimentar da comunidade. Este estudo, pretende contribuir com informações acerca dos conhecimentos tradicionais do povo Kaiowá que poderão ser aproveitados na construção da melhoria das relações dos seres humanos com os peixes, com a mãe terra, com os demais seres vivos e com as economias referentes ao bem viver.

**Palavras-chave:** conhecimento tradicional; conservação da biodiversidade; etnoictiologia; Kaiowá.

---

<sup>1</sup> Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD, Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.

**Abstract:** This work is aimed at dialogue and sharing knowledge with the Kaiowá community, of the Indigenous Land of Panambizinho, Mato Grosso do Sul, in order to investigate the relationship of these peoples with aquatic beings, specifically fish, in addition to looking at the historical events of fish farming in the community, in order to collectively work on the importance of economies and food sovereignty of this indigenous group. As our methodology we use qualitative research through participant observation, guided tours and unstructured interviews. All interlocutors reported the difficulty of fishing in the streams and rivers in the region due to the decrease in traditional territory. The fish most pointed out as beneficial for consumption were: piau, jundiá and dorado. For children the consumption of traíra dourado, pacu and piranha is not recommended. For pregnant women, the consumption of muçum is indicated, as it facilitates delivery. According to the traditional masters, fish farming is not a traditional Kaiowá practice, however it can be discussed with a view to the food sovereignty of the community. This study intends to contribute with information about the traditional knowledge of the Kaiowá peoples that can be used in the construction of the improvement of human beings' relations with fish, with mother earth, with other living beings and with savings related to good living.

**Keywords:** traditional knowledge; conservation of biodiversity; Ethnoichthyology; Kaiowá.

## 1 REFLEXÕES INICIAIS

Os povos Guarani são falantes da língua guarani pertencentes ao tronco linguístico tupi-guarani com variações étnico-culturais dialetais e entre si. No Brasil encontram-se subdivididos em três povos: Guarani Ñandeva, Guarani Mby'a e Guarani Kaiowá. Esta pesquisa se refere aos Guarani Kaiowá, segundo maior grupo indígena do Brasil, precariamente territorializados no sudoeste do estado de Mato Grosso do Sul, os quais se autodenominam Kaiowá.

O território tradicionalmente ocupado pelos Kaiowá, no Sul o estado do Mato Grosso do Sul, situava-se ao norte até os rios Apa (município de Bela Vista e Dourados) e, ao sul, até a Serra de Maracaju, chegando a uma extensão de leste a oeste de aproximadamente 100 km, em ambos os lados da Serra de Amambai, abrangendo uma extensão de terra de aproximadamente 40 mil km<sup>2</sup> entre a fronteira Brasil-Paraguai (MELIÀ; GRÜNBERG; GRÜNBERG, 1976). No entanto, as comunidades pertencentes a esse grupo étnico tiveram seus territórios bastante reduzidos ocupando atualmente pequenas áreas situadas em uma faixa de terra de cerca de 150 quilômetros de cada lado da região de fronteira do Brasil com o Paraguai (neste

país são denominados Pãi Tavyterã) (PEREIRA; MOTA, 2012). Essa brutal redução de território foi estimada em 300 mil hectares, segundo Benatti (2004).

Esse povo ocupou esse amplo espaço de acordo com a disponibilidade de locais com riquezas naturais consideradas apropriadas. Assim, preferiam estabelecer suas aldeias em áreas próximas a cursos de água e à mata. Além disso, o local deveria ser livre de doenças, de ameaças sobrenaturais e era desejável que fosse próximo a parentelas aliadas (PEREIRA, 2010). Tradicionalmente são agricultores de floresta tropical, praticam a caça como principal fonte de proteína e a pesca e a coleta como atividades secundárias. Contudo, o território onde habitam se encontra extremamente reduzido e empobrecido devido a degradação ambiental ocasionada pelo manejo inadequado das riquezas naturais de seu entorno e das disputas territoriais decorrente do agronegócio imperante na região (REGO; BRAND; DA COSTA, 2010).

A Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e outros estudiosos da população, estimam a população Kaiowá sendo superior a 50 mil indivíduos em 2016 (PEREIRA, 2016). Esta população está distribuída em oito reservas, além de quatorze terras indígenas, totalizando 22 áreas indígenas em uma área total de 182,97 km<sup>2</sup>. No entanto, desde o final da década de 1990, o número de áreas vem se ampliando gradativamente. Isto tem ocorrido a partir da reorganização de comunidades que passaram a reivindicar e exigir a demarcação de terras tradicionais expropriadas pela ocupação da agricultura e da pecuária (BENITES T., 2014; PEREIRA, 2016).

Assim, atualmente a maior parte dos Kaiowá vive em condição de reserva, as quais foram criadas no início do século XX, entre os anos de 1915 a 1928, pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI): Reserva Indígena de Dourados, Aldeia Limão Verde, Caarapó, Taquapery, Aldeia Porto Lindo, Sessoró, Amambaí e Pirajuí (CAVALCANTE, 2014). Essas Reservas tinham como objetivo abrigar os indígenas que estavam sendo expulsos de seus territórios étnicos ancestrais por projetos de colonização. Esses lugares fizeram parte de um ideário civilizatório de ocupação dos espaços vazios do interior brasileiro desconsiderando a grande presença indígena nessa região (PEREIRA, 2007; PEREIRA; MOTA, 2012; MOTA, 2015).

A ausência de planejamento na ocupação das áreas agrícolas no Mato Grosso do Sul proveniente dessa política que desconsidera o direito dos povos

originários trouxe consequências desastrosas ao meio, impactando brutalmente na vegetação nativa e promovendo grandes desequilíbrios nos ecossistemas locais. Diante dessas ações, houveram severas mudanças de paisagens levando a desestruturas produtivas, fragilizando a segurança alimentar e nutricional das aldeias (PEREIRA, 2007).

Desse modo, os problemas enfrentados pelos Kaiowá estão intrinsecamente relacionados à perda de parte significativa do território tradicional, às limitações nas reservas indígenas, à degradação ambiental das áreas ocupadas e, por conseguinte, à necessidade de viabilizar a maior parte da economia fora da aldeia, já que no território tradicional a biodiversidade encontra-se substancialmente reduzida. Contudo, estas confirmações não são suficientes para revelar a complexa realidade vivenciada, representando, apenas, os sinais mais emergentes e evidentes de um processo histórico profundamente desfavorável e contrário à manutenção do modelo cultural destas sociedades (VIETTA, 1998a; 1998b).

Ainda assim, desde a década de 1980 os Kaiowá lutam para retomar suas terras, ou seja, recuperar seus territórios tradicionais, que foram sendo roubados no decorrer da história devido ao avanço avassalador do processo de colonização do Estado. No entanto, este processo tem implicado no extermínio da mata nativa para implantação de monoculturas e pecuária gerando um processo de limitação, tanto geográfica quanto cultural, dos Kaiowá no Mato Grosso do Sul, que seguem resistindo e avançando na busca do retorno do bem viver (BRAND, 2003; SALLES; VALÉRIO FILHO; FLORENZANO, 2016).

## **2 CONHECIMENTO TRADICIONAL, PEIXES E SOBERANIA ALIMENTAR**

Conviver com o saber indígena é a preocupação de uma nova consciência humana baseada no respeito mútuo entre as culturas. Este reconhecimento faz parte das preocupações em acordos internacionais para o fortalecimento das comunidades e das culturas indígenas. Ao mesmo tempo, uma parte importante da humanidade, que desconfia do desenvolvimento tecnológico, busca nas formas e nos saberes tradicionais de vivência dos povos indígenas conhecimentos e saberes construídos a partir de outras visões de mundo (MUÑOZ, 2003).

É fato que parte significativa dos desafios que os povos indígenas do Brasil enfrentam hoje tem sua origem na imposição do modelo ocidental de

desenvolvimento altamente excludente, concentrador e aniquilador da natureza. A perda dos territórios e a destruição das riquezas naturais, mediante a imposição do monocultivo, comprometeu as bases da economia indígena destruindo progressivamente os sistemas de auto sustentação e instaurando, dessa forma, um processo ininterrupto de empobrecimento nessas comunidades (BRAND, 2001).

Os conhecimentos ou saberes tradicionais produzidos e compartilhados por comunidades locais, indígenas ou não, incluem, certamente, as técnicas de manejo de riquezas naturais, conhecimentos sobre ecossistemas, sobre relações bióticas e abióticas (SANTILLI, 2002); mas incluem, especialmente, o místico, o mágico, o ritual e enfim, o simbólico. Assim, fazem parte do saber indígena diferentes estratégias e atitudes como as de saber cuidar da natureza, a qual é tarefa não somente humana, mas que compete, também, aos “donos” dos animais e das plantas, que se ocupam de vigiar para que nada se altere na ordem natural da vida no planeta Terra (MUÑOZ, 2003; GALLOIS, 2004).

Esses conhecimentos são construídos a partir da dinâmica da reciprocidade, portanto não tem como objetivo dominar e explorar as riquezas naturais na perspectiva visualizada pelo não indígena, mas sim, compreender cada vez melhor a relação e os processos de comunicação entre as diversas realidades. Assim, a característica principal dos conhecimentos ou saberes tradicionais não é sua antiguidade ou seu conteúdo, mas a forma como estes são construídos, reproduzidos e atualizados, sendo um processo coletivo e acumulativo visualizado no cotidiano dessas populações. Desta forma, o tradicional diz respeito mais à forma específica de sua construção do que ao conteúdo. Nesse sentido, o que faz um grupo social ser caracterizado como tradicional é seu modo de vida baseado nas relações que estabelece com os outros, incluindo nesses outros os outros seres humanos, a natureza e o sobrenatural (GALLOIS, 2005; CUNHA, 1999; 2012).

Desta forma, compartilhar saberes entre a ciência ocidental e o conhecimento de comunidades tradicionais indígenas e não indígenas sobre o meio ambiente é uma área da Ciência que vem chamando atenção dos interessados na construção do conhecimento universal. Neste contexto, a Etnobiologia surge a partir do campo da sociolinguística e da antropologia cognitiva (particularmente da Etnociência), se definindo como um campo de pesquisa multidisciplinar, que investiga as diversas percepções culturais da relação humano/natureza. Ao

relacionar as diferentes formas em que o conhecimento sobre o mundo natural está organizado, a Etnobiologia oferece um tipo de relativismo pelo qual é possível reconhecer outros modelos de apropriação da natureza não necessariamente baseados no racionalismo e pragmatismo da ciência vigente branca, masculina e ocidental (BANDEIRA, 2001). De maneira não menos importante, a Etnobiologia também atua como mediadora entre as diferentes culturas ao assumir seu papel como componente dedicado à compreensão e respeito mútuo entre os povos (POSEY, 1987).

A vertente da Etnobiologia a ser tratada neste estudo denomina-se Etnoictiologia, que segundo Posey (1987), se propõe a estudar a inserção dos peixes em uma dada cultura. Segundo Marques (1995), esta ciência busca compreender o fenômeno da interação entre os seres humanos e os peixes, passando aspectos tanto cognitivos quanto comportamentais.

De modo consequente, a Etnoictiologia passou a ser vista como sendo uma ferramenta bastante proveitosa no estudo das mudanças ambientais provocadas por fatores antropogênicos, como o desaparecimento de espécies de peixes, diminuição dos estoques pesqueiros e introdução de espécies exóticas ou alóctones em determinados ambientes (SILVANO, 2001; PAIOLA; TOMANIK, 2002; MOURÃO; NORDI, 2006).

Para além disso, a Etnoictiologia também tem contribuído para que práticas de manejo e ações conservacionistas sejam baseadas na realidade social na qual a comunidade está inserida, visando manter a diversidade biológica e cultural (MOURÃO; NORDI, 2002). Neste sentido, essa pesquisa somou esforços para se unir aos demais trabalhos da área de Etnobiologia focados em uma perspectiva da “Etnobiologia da ação”, ou “Etnobiologia socialmente situada”, ou “Etnobiologia engajada”, conforme defende o etnobiólogo Flávio Bezerra Barros (TOMCHINSKY *et al.*, 2019).

Portanto, este trabalho tem a seguinte finalidade: a reflexão acerca dos conhecimentos e percepções que a comunidade Kaiowá da Terra Indígena Panambizinho, da cidade de Dourados, Mato Grosso do Sul, possuem sobre os peixes e sobre a piscicultura. É uma análise, sob o ponto de vista sustentável, com a intenção de realizar um diálogo com a comunidade a fim de discutir sobre qual o interesse destes sobre sua cultura e os ensinamentos adquiridos através

de seus pais e avós sobre o pescado, sua forma de pesca, suas armas, o manejo dos peixes e sobre a soberania alimentar nesta comunidade.

### **3 CAMINHOS DA PESQUISA**

#### **3.1 Terra Indígena Panambizinho – a borboleta pequena**

Panambizinho significa “borboletinha” sendo uma expressão híbrida que mescla a palavra na língua kaiowá *Panambi*, cujo significado é borboleta, com o diminutivo “-zinho”, do português, de forma que nos relatos de origem, foram os não indígenas que deram esse nome para a comunidade. Originalmente o rezador Pa’i Chiquito teria chamado o lugar de *Yvya Kandire* (Terra esplêndida, Terra Perfeita). Em outros documentos, a área que deu início a Panambizinho consta como Aldeia Pa’i Chiquito (CHAMORRO, 2017).

Esta Terra Indígena está encravada no espaço territorial tradicional dos Kaiowá, denominado *Ka’aguyrusu*, que significa Mato Grosso. Na geografia dos Kaiowá procedentes dessa região, o termo refere-se à área compreendida entre o Rio Brillhante, córrego Panambi, córrego Hũ e córrego Laranja Doce (VIETTA, 2007).

Atualmente, 334 pessoas residem em Panambizinho, segundo a Secretária Especial de Saúde Indígena (SESAI). Esses dados foram fornecidos pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), com base no Sistema de Informações sobre Atenção à Saúde Indígena (SIASI) da SESAI. A área demarcada para a população de Panambizinho é de 1.272.80 hectares, explicitando-se assim o problema de superpopulação, com uma média de 19.89 hab./km<sup>2</sup> (CAVALCANTE, 2014).

Essa área tem sua origem histórica intrinsecamente relacionada com a aldeia Panambi, localizada no município de Douradina. Antes da chegada da colonização, esses territórios constituíam um só, onde as famílias tinham livremente espaço para circulação, de forma que a divisão dessas aldeias foi resultado da implantação da colonização federal e seus desdobramentos (VIETTA, 1997; CHAMORRO, 2017).

O rezador Pa’i Chiquito teve uma atuação primordial e histórica nesse processo de resistência, mantendo o seu grupo unido para enfrentar a forte pressão por parte dos colonos para que deixassem a região, onde permaneceram por cinquenta anos, em 60 hectares de terra. Desta forma, neste momento, Panambizinho foi uma das menores áreas ocupadas por uma comunidade Kaiowá

(MACIEL, 2006). No entanto, no ano de 2001 a comunidade ocupou um dos lotes vizinho, pressionando o Estado a demarcar suas terras. A homologação ocorreu finalmente em 2004 (MACIEL, 2006; CHAMORRO, 2017).

Contudo, apesar do processo violento aos quais foram submetidos em sua existência e identidade, essa aldeia é considerada uma das mais tradicionais, na qual, até pouco tempo realizava-se ainda a cerimônia de iniciação dos meninos, o *Kunumipepy*. Essas particularidades da aldeia Panambizinho são bem evidenciadas no trabalho de Vietta (2011) onde mostra que:

A atual constituição da aldeia começa a ser delineada no final da década de 1940, através de rearranjos, envolvendo a dispersão e a aglutinação de grupos familiares, em consequência da implantação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados- CAND. Em Panambizinho, os dois *nãnderu* mantêm o seu status em detrimento ao do capitão, muitos dos rituais contam com a participação da maior parte da população e são realizados regularmente na *ogajekutu*, casa tradicional, aliás, uma das poucas existentes nas áreas Kaiowá e Guarani, no Estado. [...] Estes aspectos, certamente, estão ligados ao prestígio pessoal dos *nãnderu*, contudo, outros elementos marcam a distinção desta aldeia. A manutenção, ainda que de uma pequena parte do território tradicional está ligada à figura de Pa'i Chiquito, chefe de família extensa que aglutina em torno de si outros grupos familiares. Através de seu prestígio, Chiquito garante a permanência de muitos deles na região. Tal aspecto representa um diferenciador na história recente dos Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul. (VIETTA, 2011, p. 90-1).

### 3.2 Organização social

A família tradicional Kaiowá gira em torno de uma dinâmica entre produção, consumo e vida religiosa (SCHADEN, 1962). A organização do espaço se dá em torno de quatro casas grandes (construção tradicional habitadas pelas famílias de maior prestígio social), de onde a partir dessas se acomodam outras casas feitas de alvenaria ou madeira, muitas delas deixadas pelos agricultores não indígenas, que provavelmente foram assentados em outro lugar, a partir da ampliação da aldeia em 2014. As construções de sapé, madeira e terra são bastante comuns na aldeia (CHAMORRO, 2017).

O território é habitado por quatro famílias extensas (grupo de parentes cognáticos – *te'yi*), ocupando uma casa comunal cada (*ogajekutu*), compondo

unidades sociais unidas por relações de parentesco, organizadas em torno de um chefe de parentela. Estas quatro famílias extensas ali agregam cerca de 90 famílias. A intensidade dos vínculos de parentesco define o maior ou menor grau de cooperação e de proximidade espacial entre as famílias, proporcionando, pelo menos, dois níveis de relações. Um pequeno número de famílias extensas ligadas por vários casamentos entre si, ocupam uma mesma região, compondo um *tekoha* (VIETTA, 2011; CHAMORRO, 2017).

A unidade socioespacial *tekoha* na concepção e nos conceitos dos Kaiowa aproxima-se da multidimensionalidade de um território específico orientado pela presença e relação com o *nhanderu* e a *nhandesy* (líderes políticos-espirituais) em cada *tey'i* (famílias extensas). Esta última, envolve vários fogos familiares (*che rata ypype*) que compõem a parentela. Várias parentelas compõem um *tekoha*, ou seja, compõem uma rede de relações priorizada pelas alianças amplas, de caráter político e religioso, uma rede de parentesco com forte solidariedade política (SERAGUZA, 2018).

### **3.3 Floresta e água**

A aldeia Panambizinho está localizada em uma região de mosaico entre as fitofisionomias do cerrado e da Mata Atlântica. Essa região compunha a antiga floresta subtropical do Mato Grosso do Sul, conhecida como Matas de Dourados, que atualmente está totalmente dizimada. A única vegetação existente se encontra ao longo da estreita mata ciliar do córrego Laranja Doce e do córrego Hum que cruzam a aldeia (Figura 1) (PEREIRA, 2010; CHAMORRO, 2017).

Em relação aos recursos hídricos, Panambizinho é limitada pelos córregos Laranja Doce e Hum e cortada pelo córrego *Yju Mirĩ*, o qual é única nascente disponível na aldeia e atualmente foi transformada em um açude. Desta forma, recompor as mínimas condições ambientais é um dos novos desafios enfrentados pelos Kaiowá de Panambizinho (VIETTA, 2007).



Figura 2 – A pesquisa de campo na Terra Indígena Kaiowá Panambizinho, Dourados, Mato Grosso do Sul. Dezembro de 2017



Fonte: Autores/as.

Não foi realizada nenhuma coleta de peixes devido a vários fatores, principalmente, obter a autorização de órgãos responsáveis pela questão ambiental e indígena. No entanto, nos foi permitido pelos Kaiowá realizar diálogos, obter imagens de algumas pessoas e atividades, assim como o registro na língua Kaiowá.

Na abordagem metodológica recorreremos à observação participante aliada à entrevista não-estruturada e à turnê guiada como metodologia geradora de dados, na qual se pede para o participante falar sobre o assunto pretendido, ou seja, os peixes e a piscicultura na Terra Indígena Panambizinho. A entrevista é um procedimento específico que permeia cada âmbito da construção das narrativas, dando sentido e significação às experiências vividas e sentidas. Sob a perspectiva deste método, a prática das entrevistas está intrinsecamente relacionada a um processo de encontros e diálogos em que o entrevistador e o entrevistado, na situação de entrevista, devem se reconhecer enquanto colaboradores (POSEY, 1987).

Na seleção dos participantes da pesquisa empregamos a amostragem não probabilística através da técnica bola de neve (ALBUQUERQUE; LUCENA; ALENCAR, 2010), de forma que centramos em uma amostra composta por pessoas que foram indicadas por outras pessoas como detentoras de saberes sobre os peixes na comunidade.

A análise dos dados das entrevistas foi embasada na análise de conteúdo onde buscamos analisar os dados na tentativa de formar categorias, estabelecer os limites das categorias, designar segmentos de dados às categorias, além de sumarizar o conteúdo de cada o tópico (BARDIN, 1977; BAILEY, 1983; TESCH, 1990). Assim, as entrevistas foram transcritas e as transcrições foram categorizadas, de forma que foi realizada a análise prévia do material levantado, o reconhecimento desse material (estabelecimento de categorias e subcategorias) e a análise interpretativa (busca de sentido dos conteúdos). Escolhemos quatro categorias de classificação das entrevistas de acordo com os contextos: sagrado (quando o interlocutor atribuiu aos peixes um caráter sagrado), biodiversidade (quando a narrações se referiam à diversidade de peixes), hábitos e restrições alimentares (quando a narração se refere aos peixes a partir de hábitos e tabus alimentares) e piscicultura (quando a narrativa fazia alusão à tentativa de criação de peixes).

Os peixes citados foram listados em uma tabela usando a nomenclatura popular, ou seja, aquela usada pelos próprios interlocutores na língua portuguesa, de forma que nomes diferentes para a mesma espécie foram agrupados, por exemplo: lobo/traíra. Neste trabalho, não usamos a nomenclatura êmica para as espécies de peixes por ter havido discordância entre os termos e assim optamos por não apresentar esses dados. Realizamos a tentativa de classificar os peixes citados de acordo com a classificação biológica lineana, a partir da apresentação aos interlocutores de imagens digitalizadas dos peixes citados (GIMÊNES JUNIOR, 2019).

O trabalho de campo foi realizado no período compreendido entre abril de 2017 a dezembro de 2018. As entrevistas foram registradas em mídia digital, gravadas pelo celular e os dados foram anotados em caderno de campo. Os áudios das entrevistas, bem como todos os registros gravados tiveram cópias de segurança que ficaram na posse dos pesquisadores responsáveis por este estudo. Salientamos ainda que cópias digitais, contendo as imagens, áudios e vídeos

produzidos foram entregues à liderança da comunidade e sua divulgação será ampla, tanto do aspecto científico quanto do aspecto comunitário, podendo ainda os mesmos requerer acesso, a qualquer tempo, sobre materiais e informações produzidas nesta pesquisa. Isto posto, em observância aos direitos destes povos, à legislação concernente ao tema e ao compromisso ético entre pesquisadores e povos que colaboram neste intercâmbio científico.

Esta metodologia que respeita os povos, esquivando-se de abordagens etnocêntricas, está de acordo com o preconizado por Marques (2002), que versa sobre métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia e etnoecologia.

#### **4 OS PIRÁ KUERA NO KA'AGUIRUSU – OS PEIXES NO MATO GROSSO**

Como resultado tivemos o registro da narrativa de doze pessoas da Terra Indígena Panambizinho acerca de suas reflexões e impressões sobre os peixes e a piscicultura. A seguir apresentamos nossas/nossos interlocutores/as:

Nelson (liderança política), Rosalina (guardiã das cruzes), *Ñandesy Kunhã Rendyju* (rezadora), *Ava Rendy* (cacique), *Ava Ararunda* (músico ancião), Anastácio (gestor de educação indígena), Cleide (trabalhadora da Escola Municipal Indígena), Neuza (conselheira de saúde indígena), Rafael (estudante), Daniel (estudante), Marcos (estudante), Izael (zelador do *Xiru Karai*).

À fim de nos debruçarmos sobre aspectos da cosmovisão Kaiowá a respeito dos peixes, iniciaremos a exposição de nossos resultados pela gênese da criação exposta pela anciã Rosalina, conhecida na comunidade como a guardiã das cruzes. Dona Rosalina, durante os diálogos e entrevista nos relatou a história da Origem dos Peixes, segundo o povo Kaiowá. A entrevista nos foi concedida na língua Kaiowá e foi interpretada por Anastácio Peralta:

*Ela nos conta a respeito da história da criação dos peixes. Ela nos disse que o sol e o lua eram dois irmãos, um era chamado de Pa'i Kwará (sol) e o outro de Jasy (lua). Jasy era o mais moço que é ke'y rusu. Um dia quando seus pais estavam ausentes os dois irmãos saíram, caminharam bem longe, foram até a costa do rio Paraná, onde encontraram com a urutau. Naquela época a urutau ainda era gente e estava com seu irmão mais novo, muito magro e os gauchinhos sofriam muito. Então Jasy convidou o Pa'i Kwará, a urutau e os gauchinhos para irem olhar as guaviras, colher e trazer para as crianças que estavam muito magrinhas. Lá sentiram a necessidade de terem água,*

*então Pa’i Kwará criou uma água pequenininha que denominou de Y Mirin. Esta água foi abençoada por Deus. Cansados da caminhada foram para baixo de um pé de bacuri, árvore muito bonita, cheia de frutas, então Jasy enciumado do urutau que se apaixonara pelo Pa’i Kwará, convidou todos os pássaros, a urutau e seus irmãos para irem se alimentar do fruto de bacuri, que quando maduro é muito doce. Mas ele queria mesmo era enganar a urutau por ter se apaixonado pelo seu irmão mais velho. De repente todos que estavam ali reunidos ouviram um grande barulho e todos os convidados ficaram assustados. Ao olharem em volta viram a água do Y Mirin correndo próximo deles. Encantados com isso Jasy foi tirando as flores do seu ponchito e foi jogando na água. Dessas flores originou-se o lambari do rabo branco, o lambari do rabo vermelho, o piau, o bagre, a traíra, a piranha, o surubim, o cará, o mandi e todos se alegraram. Os pais viram essa maravilha e, de lá do alto céu, a mãe deles mandou o pacu e outros peixes grandes. Eles abençoaram e depois colheram alguns, moquearam outros e depois serviram a todos que estavam reunidos. Comeram e acharam muito bom, sentiram que os peixes eram sagrados por ter um sabor muito bom. Não era ácido e era muito, muito saboroso mesmo! Então Deus disse para eles comerem de todos os peixes, mas orientou para não deixarem as crianças comerem os peixes bravos tais como: traíras, piranhas, para que elas não cresçam agressivas, mas que dessem às crianças peixes como os lambaris, para crescerem ágeis e calmas. Quando todos os convidados já estavam satisfeitos e felizes com essa criação se entreolharam e ouviram a voz do pai dizendo: “Kaja’a será a dona dos peixes e guardiã das águas. Ela é a filha de nossos avós e foi ensinada a cuidar desses seres aquáticos”. Então ela se banhou com a água que estava dentro de uma porunga, de forma que foi sendo submergida. Após estar totalmente embaixo d’água Deus ordenou-a dizendo: “De hoje em diante tu guardarás estas águas, cuide bem delas”. E desde então a mesma canta e ainda hoje se ouve o canto da sereia. (Rosalina)*

A narração sobre a origem dos peixes compartilhada por Dona Rosalina deixa claro o entrelaçar dos pensamentos e sentimentos do mundo natural com o mundo espiritual. Assim, para compreender a relação entre território e sustentabilidade dos Kaiowá é importante refletir sobre o fato de que essas populações construíram conceitos distintos de natureza e, por consequência, da relação entre natureza e seres humanos. Além da profunda interdependência entre o mundo natural, dos vegetais e dos animais, e o mundo dos seres humanos, entendem a natureza como algo vivo com quem se interage e se estabelece uma constante comunicação, apoiada numa visão cosmológica integradora. Portanto, sob a ótica dessas populações, não se trata de explorar a natureza dominando-a, mas

de interpretar sua linguagem para assim compreendê-la, na certeza de que a sobrevivência da humanidade dependerá muito mais dessa capacidade de compreensão e respeito frente ao mundo natural, do que a vontade de domínio ou transformação (BRAND, 2000).

Relatos de cronistas, sertanistas e pesquisadores sobre os Kaiowá concordam em afirmar que é fundamental para a continuidade de seu modo de ser o espaço ocupado por cada aldeia (BRAND, 1998). É esta aldeia, chamada de *tekoha*, o espaço legítimo para a realização dos rituais, cantos e danças, as liturgias que produzem a cosmogenia na vida Kaiowá (PEREIRA, 2010).

Assim, a formação/construção do *tekoha* Panambizinho perpassa por alguns fatos e acontecimentos que certamente influenciaram e influenciam a dinâmica social/espiritual dessa aldeia. De acordo com Pereira (2016), a ideia de *tekoha* fica evidente a partir da explicação de Valdomiro Aquino, neto do já falecido xamã Paulito Aquino, que reflete sobre o surgimento do que denominou de *tekoha* Panambizinho. Segundo ele, no passado, o rezador Pa'i Chiquito chegou com sua parentela (cerca de 30 pessoas), ao local onde hoje se localiza a Terra Indígena Panambizinho. O rezador estava procurando um lugar para fundar um *tekoha* e encontrou o espaço apropriado de acordo com revelações que recebera de deus. No entanto, apesar de existir uma baixada neste local, não havia nascente de água. Desta forma, o rezador Pa'i Chiquito confirmou para as pessoas que o acompanhavam que aquele era o local onde passariam a viver, no entanto seus parentes contestaram porque não havia água. Ele então recomendou que todos rezassem no local por dois dias. Finalizada as rezas, enviou as esposas e filhas para verificarem a baixada e logo elas voltaram satisfeitas, pois havia surgido uma grande mina que projetara a água a alguns centímetros acima do solo. Esse era o sinal esperado e o *tekoha* foi levantado no local.

Portanto, a formação/fundação do *tekoha* Panambizinho está alicerçada em fatores históricos entrelaçados à fatores espirituais e territoriais, de exploração e resistência dentro dessa comunidade, conforme relata Pereira:

No ato de fundação do *tekoha* Panambizinho, os “fatos históricos” se inserem no tempo primordial e são envolvidos na atmosfera mítica, produzindo a história que faz sentido do ponto de vista particular dos Kaiowá. Até hoje a fonte jorra a água criada por Pa'i Chiquito e os líderes que o sucederam na condução espiritual da parentela insistem em permanecer no local em que

a ação divina, protagonizada pelo xamã, sinalizou o espaço adequado para a reprodução do modo de ser. Mesmo com enorme pressão dos colonos instalados no local na década de 1950, pela Colônia Agrícola Federal, criada pelo Governo Vargas, a parentela de Pa'i Chiquito logrou manter a posse de dois lotes da Colônia (60 ha), segurando o local da mina até o reconhecimento oficial e a demarcação da terra, concluído já na década de 1990 (PEREIRA, 2016, p. 121-2).

Assim, quando paramos para refletir sobre a importância dos peixes para esta comunidade, obtivemos consenso entre as/os interlocutoras/es. Todas/os concordam que peixes são seres vivos de grande importância no entendimento de mundo entre os Kaiowá de Panambizinho. Essa importância decorre da cosmovisão desse povo alçada e entrelaçada entre o mundo natural das plantas, animais, água, matas e o mundo espiritual e seus domínios, como exposto pela anciã Rosalina. Desta forma, na concepção desse povo há uma interação cosmológica/espiritual, harmônica e dependente entre a floresta e os seres que lá habitam (BENITES E., 2014). Seraguza (2017) reitera a relevância dos peixes na cosmovisão desse povo confirmando que esses animais são alimentos reconhecidamente dotados de potência positiva entre os Kaiowá tendo grande importância em processos ritualísticos.

Nesse sentido, o fato mais marcante nesta pesquisa pode ser descrito como a potência da espiritualidade tradicional na organização e resistência sócio espacial desse povo, além de direcionar as relações desse povo para com a natureza, como relata as/os interlocutores/as:

*Pra tirar peixe tem que rezar, precisa pedir pro dono dele, mas a criança num quer mais aprender, só faz que nem o branco. (Nelson).*

*A gente fazia a reza nos rios 3 vezes antes de pescar, aí sempre tinha peixe. A reza era para eles não passar direto, eles chegavam no local da reza e parava. Se não rezar não pega, por isso nós fazia o jehovasa. A reza traz o peixe, piau, pintado, vem todos os tipos de peixe. Se não rezar não pega nem se tiver ração. [...] Peixe tem a bastante, basta rezar fazendo o jehovasa, aí peixe vem mais, peixe tem dono. (Kunhã Rendyju).*

*Quando chegava no rio bem perto já fazia a reza. Do lado da pessoa muita reza. Tinha que levar o mbaraka, cruz, chiru, aí fazia a reza bastante para vim o peixe. (Ava Rendy).*

*A tecnologia dos índios é a reza, pois tem reza para tudo, plantio, colheita, peixe, terra, água entre outras. (Anastácio).*

*Nós jovens, quando vamos pescar sempre pedimos permissão aos rios, aos jara, pois assim sempre temos a proteção. Quando saímos de casa para ir pescar, nossa mãe avisa para fazer o sinal de pedido, de licença. Ela também faz para nos proteger. (Marcos).*

Na cosmovisão dos Kaiowá, as plantas e os animais dispõem seus *jara* (donos), espécie de seres místicos, responsáveis por protegê-los e de cuidar de sua reprodução. Esses indígenas responsabilizam os não indígenas pelo desmatamento das florestas, o envenenamento do ar, do solo e da água, como também pelo afastamento dos *jara*. Segundo essa cosmovisão é necessário primeiramente pensar em como trazer o *jara* de volta antes de tentar recompor o ambiente. (PEREIRA, 2010).

Pereira (2016) observa que os mestres espirituais exaltam a importância de saber as rezas corretas para conversar com o dono, ou seja o guardião. Dentre eles estão os donos ou protetores da mata - *ka'aguy jara* -, dos animais caçados pelos humanos - *so'ó jara*- e da água - *kaja'a* -, assim como relatou a anciã Rosalina. Expressando suas rezas, o rezador alivia a agressividade própria a estes seres denominados genericamente de *jara*, já que estes seres são extremamente zelosos dos espaços e seres sob seus cuidados, predispostos a agredirem os seres humanos que os prejudicarem.

Desse modo, para os Kaiowá, assim como para muitas sociedades indígenas, o entendimento sobre a realidade está rigorosamente associado às histórias sobre a criação, povoamento e destruição do mundo, ou seja, às concepções de seu sistema de crenças e à relação entre os seres humanos, os deuses e a natureza (VIETTA, 1997).

Assim, nesta pesquisa foram citados 15 tipos de peixes usados na alimentação dos Kaiowá da Terra Indígena Panambizinho (Tabela 1). Todos os peixes citados são espécies de ocorrência natural e que se distribuem em duas sub-bacias da bacia do Prata, Paraguai e Alto Paraná, conforme relatado pelo trabalho de Froehlich *et al.* (2017).

Tabela 1 – Tipos de peixes usados na alimentação Kaiowá da Terra Indígena Panambizinho, Dourados, MS

Nomenclatura popular	Classificação Biológica Lineana	Número de citações
Piau	Anostomidae: <i>Leporinus</i> spp.	12
Lambari	Characidae: <i>Astyanax</i> spp.	9
Dourado	Characidae: <i>Salminus</i> spp.	8
Lobó/traíra	Erythrinidae: <i>Hoplias malabaricus</i>	7
Pintado/surubim	Pimelodidae: <i>Pseudoplatystoma corruscans</i>	6
Pacu	Characidae: Myleinae	6
Bagre/jundiá/Mandi/manguruju	Siluriformes	5
Cará	Cichlidae	3
Cascudo	Loricariidae	2
Piranha	Characidae: Serrasalminae	2
Inguila/Mussum	Synbranchidae: <i>Synbranchus marmoratus</i>	2
Guaparu	Poeciliidae: <i>Pæcilia reticulata</i>	1
Raia	Potamotrygonidae: <i>Potamotrygon falkneri</i>	1
Curimba	Prochilodontidae: <i>Prochilodus</i> spp.	1

Fonte: Autores/as.

Os peixes mais apontados como benéficos para o consumo são: piau (12 citações), lambari (9 citações), dourado (8 citações) e lobo/traíra (7 citações) e conforme destacam as/os interlocutoras/es:

*Peixe bom memo é piau, lambarizão, mandi. (Nelson).*

*Meu pai falava que peixe bom é o piau, bagre, manguruju, mas agora nos modernos aparece qualquer tipo de peixe. Mas peixe de verdade é o piau, bagre, alambari, mandi, peixe bom são esses. (Neuza).*

*Peixe sadio é piau, lambari, jundiá, lobo. (Ava ararunda).*

*Peixe eu não largo mão, pois é nossa tradição. Piau e lambari a gente come mesmo. (Cleide).*

Os tabus alimentares em relação aos peixes se fazem presentes entre os Kaiowá de Panambizinho. Para crianças o consumo de traíra (10 citações), dourado (7 citações), pacu (7 citações) e piranha (5 citações) não é indicado, conforme

alguns exemplos a seguir:

*Peixe tem tudo uma regra para comer, tem peixe que não pode se comer, por exemplo, a traíra as crianças não pode comer, pois é um peixe bravo. (Anastácio).*

*Quando eu era criança minha mãe falava “não pode comer peixe bravo: lobó, traíra), pois ser um peixe bravo a cultura não permite. Nem para homens e nem para as mulheres durante a fase criança para não crescerem violentos. (Neuza).*

*O dourado também não pode comer é um peixe muito bravo e considerado um peixe soldado, não pode dar para criança. (Ava ararunda).*

*Criança pode comer piau, bagre, pintado, o que não pode comer é a traíra, dourado, piranha, pacu. Quando come esses quatro a criança não quer mais escutar os conselhos do pai e nem da mãe, fica bravo. (Kunhã Rendyju).*

Os cuidados específicos com as gestantes podem ser evidenciados pelas narrativas adiante. Para as mulheres gestantes são indicados o consumo do muçum/inguila (3 citações), por facilitar o parto. No entanto o consumo de dourado (4 citações), pacu (4 citações) e pintado/surubim (3 citações) é contraindicado:

*Mulher grávida não pode consumir, como, pintado, raia, dourado. As mulheres podem como a inguila, pois facilita no parto. (Cleide).*

*A inguila pode ser consumida também, mas se dá preferência a mulheres grávidas, pois ajuda na hora do parto. (Rafael).*

*Pintado mulher gestante não pode comer e nem pegar, pois se não a criança nasce e nem mexe, fica quieto. É assim que é peixe pintado. (...) Dourado é complicado mulheres gestante não pode comer e nem pegar, porque senão a criança nasce com feridas, isso quando a mãe não morre pois queima por dentro. (Kunhã Rendyju).*

*Agora pacu é peixe quando a mulher está gestante não pode comer, devido que solta um limo que atrapalha na gestação e também dá hemorroida. (Ava ararunda).*

De acordo com nossas/os interlocutores/as, para os Kaiowá a forma indicada de consumo dos peixes é cozido no vapor (10 citações), não sendo indicado a fritura (8 citações), algumas delas expostas abaixo:

*Antigamente meus pais e avós gostava de peixes cozidos, assado para comer. No moderno já faz frito, mas segundo a tradição dos antigos, se fritar o peixe você não pega da próxima vez que for pescar. (Neuza).*

*Antigamente só se consumia assado e cozido, mas hoje se frita e quem frita não consegue pegar mais quando vai pescar. (Rafael).*

Nesta pesquisa as/os interlocutoras/es relatam a dificuldade de se pescar nos córregos e rios da região por conta da retirada da diminuição da área de seu território tradicional. Outro fato relevante é a consciência plena em relação ao roubo de seus territórios e à consequente degradação ambiental de suas terras. Os Kaiowá percebem com clareza o impacto que esses feitos tiveram na diversidade de espécies de peixes que possuía antigamente e que hoje já quase não se encontra para comer, assim como na alteração dos métodos de pesca tradicionais que anteriormente era baseado no uso de ferramentas como o arpão e arco e flecha e que hoje já não são mais praticadas na comunidade, assim como relatam as/os interlocutoras/es:

*Eu queria rezar, mas agora não dá mais, porque o pessoal da vila vem pescar e vem com rede, tarrafa e pega tudo os peixes. Está difícil de encontrar os peixes, aí os peixes foi embora tudo. (Kunhã Rendyju).*

*Hoje em dia, o índio não quer saber mais de usar métodos de pesca tradicional e antigamente era com reza, arpão, arco e fecha. Estão sendo influenciado a novos métodos de pesca introduzida pelo branco como a tarrafa, redes, deixando os rios escasso de peixe. Devido essa escassez índio fica sem pescar e comer peixe, os locais que ainda tem não vai com medo de ser morto por um pistoleiro, que é nas fazendas vizinhas. (Rafael).*

*Antigamente, quando eu tinha 10 a 12 anos, tinha bastante peixe aqui no rio Laranja Doce. Todos os tipos de peixes nós pegava, dourado é um peixe difícil de pegar, que antes tinha bastante. (Neuza).*

*Mas agora peixe diminuiu muito, pois tem muito pescador e a água diminuiu muito. As águas, antigamente, tinham muita água, hoje somente tão fazendo muita valeta. Tem só lobó, cascudo. Hoje os rios quase não têm peixe. (Ava Rendy).*

*As situações dos rios estão do mesmo jeito dos índios, morrendo aos poucos. As águas estão contaminadas, não existem peixes como antes. As matas não existem mais devido aos venenos que estão acabando com tudo. Não existe nenhum projeto de preservação das matas e nem dos rios para uma boa qualidade dos peixes. (Anastácio).*

*Os peixes existiam bastante antes, hoje quase não se encontra peixe mais como antigamente. [...] eu não conheço as ferramentas de pesca antigas, somente ouvir falar, mas hoje só utiliza os métodos dos brancos. (Cleide).*

*Gostamos muito de pescar, mas está muito difícil de se encontrar o peixe, pois eles estão muito pequenos, existindo também só algumas espécies como traíra, lambari e cará. (Rafael)*

*Agora nossa cultura dos peixes está enfraquecendo, tem a Seara, a cadeia que joga dejetos no rio. Eu mesmo não como mais peixe desse rio. (Ava ararunda).*

De fato, a negação e a conseqüente degradação de seus territórios impostos aos Kaiowá vêm gerando um desequilíbrio nas relações entre o mundo dos seres humanos e da natureza, desequilíbrio esse atribuído pelos indígenas não tanto aos problemas decorrentes da superexploração das riquezas naturais, mas à dificuldade na relação com o mundo sobrenatural. Se as atividades de colheita, caça e pesca não geram mais a produção esperada, sob a visão de muitos Kaiowá, é resultado, não tanto da degradação ambiental à qual estão submetidos, mas das mudanças ocorridas no que tange, especialmente, à suas práticas religiosas e espirituais. Portanto, a relação com os animais e as plantas, bem como a recuperação das riquezas naturais, estão estritamente associadas à prática da cultura. A relação equilibrada e harmônica com a natureza demanda uma relação igualmente harmônica com os deuses (BRAND, 1998).

Entre os Kaiowá é recorrentemente destacada a crescente perda da qualidade de vida, principalmente nestas últimas décadas, o que é atribuído de forma direta ou indireta ao extremo contato com a sociedade não indígena. Esta situação está intimamente associada à perda brutal do território e a conseqüente escassez dos recursos naturais nos territórios tradicionais. Assim, as pequenas áreas de mata, atualmente, não são capazes de ofertar as riquezas naturais, de forma que a caça e os itens coletáveis estão cada vez mais escassos. Em muitas aldeias o solo está empobrecido, a coivara é impraticável e, pela pouca oferta, a pesca torna-se uma atividade isolada ou até impossível de ser feita (VIETTA, 1997).

No panorama atual, há manifestações de crescentes pressões que certamente afetarão negativamente a biodiversidade dos seres aquáticos (HARRIS *et al.*, 2005). Alguns desses impactos são resultados das influências indiretas associadas às alterações de uso da terra e do potencial de impacto derivado das alterações nas leis ambientais, que poderá promover desmatamentos no planalto, onde nascem os rios que alimentam as porções da bacia do Paraná e do Pantanal dentro do Mato Grosso do Sul (FROEHLICH *et al.*, 2017).

O esgotamento das riquezas naturais no interior das terras indígenas é explicitado pelos Kaiowá, a partir do momento em que reduz a produção nas roças, além de apurarem que sua tecnologia tradicional não tem tido êxito (BRAND, 2004). No entanto, algumas famílias, tentam recompor seus lotes, principalmente no entorno das casas, formando sistemas agroflorestais semelhantes aos locais onde habitavam, como forma de amenizar os impactos ambientais e a insegurança alimentar. Mas para uma grande maioria é inconcebível tentar recompor o ambiente. Pereira (2010) reflete sobre a concepção dos Kaiowá de não haver sentido quando os não indígenas interferem diretamente nos processos de regeneração da floresta, já que segundo os mestres tradicionais, a recomposição ambiental dependerá da retomada das relações dos líderes religiosos com as divindades, o que só pode ser feito a partir da retomada das rezas e não a partir da proposição do 'branco', já que são eles os responsáveis diretos pelos problemas que enfrentam (PEREIRA, 2010).

No geral, os diálogos apontaram para o desinteresse dos mais jovens em buscar os saberes tradicionais, já que agora a cultura tradicional é colocada em disputa com a cultura hegemônica ocidental. Essa afirmação fica bastante evidenciada entre nossos interlocutores:

*Os jovens não querem aprender a cultura dos antigos, não sabem as rezas, perdeu tudo os jovens, pois eles só querem as tradições dos brancos, tão tudo desinteressado. [...], mas hoje em dia modificou tudo a pescaria, não usa mais a flecha, pesca só na rede, anzol, joga tarrafa. Antigamente não usava isso de jeito nenhum. (Ava Rendy).*

*Hoje em dia o jovem não quer saber de estudar com os mais antigos. Até o ritual de passagem dos meninos quase não se tem mais. As rezas, segundo os antigos, eram constantes, coisa que não existe mais. Ainda existe alguns jovens que seguem a tradição de certo modo, eles sabem sobre tudo, mas não se envolvem muito, não ensinam para os outros. (Rafael).*

*Hoje os jovens não seguem a tradição, comem qualquer coisa! (Ava ararunda).*

*Os jovens da comunidade deixaram a tradição de lado, já não fazem a xixa. Meu avô disse que antigamente se consumia xixa todos os dias e em todas as idades, as danças que era comum, as rezas que era constante, os jovens começou a não fazer como antigamente, já não usam as roupas típicas. Os jovens nem caça mais, ficaram sem interesse, pois agora tem dinheiro na*

*mão deles. Eles compram carne, frango, deixaram de consumir a carne de peixe e caça. (Neuza).*

*Os jovens foram desestimulados. Em 1988 foi um período que nem a língua tradicional da comunidade não podia falar nas escolas, com isso perdemos muitos costumes e tradição. (Anastácio).*

Pudemos perceber que a base do conhecimento da população estudada é empírica e não técnica e que são valiosas as noções sobre aspectos da natureza que envolvem a ecologia e a conservação ambiental, de forma que o conhecimento é culturalmente passado de geração em geração. Assim, entendemos que este conhecimento empírico é de suma importância na construção dos conhecimentos universais, já que amplia a possibilidade de entendimento de mundo a partir de outras visões. Desta forma, o grande conhecimento das espécies de peixes, plantas, animais e ecossistemas que esse povo possui e a consciência do porque tudo isso está se acabando são fatores chaves para a comunidade.

Também refletimos que a degradação ambiental provocada pelo modelo de agronegócio imperante na região, tem feito com que as riquezas naturais, imprescindíveis à vida dessa comunidade, estejam ficando cada vez mais escassas. O desmatamento formou uma paisagem altamente fragmentada, o que representa grande ameaça à biodiversidade (DELAMÔNICA; LAURANCE; LAURANCE, 2001). Devido à alta densidade demográfica, fruto dos aldeamentos forçado, as riquezas naturais ficaram progressivamente mais escassas, sendo impossível replicar as práticas milenares de pesca, caça e cultivo (PEREIRA, 2010).

Assim, nessa perspectiva de cultura passada de geração em geração encontramos a peça chave da pesquisa, pois nos norteou uma pergunta: qual era a visão da comunidade sobre criação de peixes? E como resposta encontramos a surpreendente revelação das/os anciãs/os:

*Criação de peixe é bom, mas antigamente não existia isso, era só rezar. (Kunhã Rendyju).*

*A criação é somente para ganhar dinheiro, pra vender para grande comércio. Não deixa nos pescar, proíbe para indígena. A gente tem que comprar. (Ava Rendy).*

São inúmeros os projetos de mudança e desenvolvimento implantados entre as populações indígenas centrados em critérios de avanço tecnológico e

crescimento econômico. Ainda que seja possível vislumbrar suas boas intenções, essas propostas acabam reproduzindo as mesmas relações de dependência que procuram superar. Este cenário é devido ao fato de desconsiderarem ou desconhecerem as características autóctones e distintas das economias indígenas e sua relação com o território. Assim, para alguns planejadores e executores tem sido mais fácil colocar a culpa nos próprios indígenas pelos seus fracassos do que reconhecerem sua incapacidade frente à realidade destes povos (REGO; BRAND; DA COSTA, 2010).

Nestes últimos anos, inúmeros projetos de intervenção, voltadas principalmente para a melhoria da produção econômica, foram discutidos e implementados, no entanto pouco se tem conseguido alterar o quadro de desnutrição e desagregação social entre os Kaiowá. Possivelmente o fator limitante esteja centrado no caráter pontual destes projetos que pautam exclusivamente a produção econômica descontextualizada dos demais aspectos culturais. A desconsideração e o distanciamento desses aspectos prejudicam o êxito dos projetos, já que para essas sociedades indígenas a produção está relacionada primeiramente ao sistema de crenças antes das questões técnicas (VIETTA, 2007).

Durante uma turnê guiada pela aldeia, mapeamos doze tanques abandonados deixado por um antigo projeto de piscicultura ou de antigos colonos. Anastácio nos relata um pouco sobre a história desses tanques:

*No ano 2000 até 2005 teve uma crise geral de desnutrição na aldeia, virou uma notícia internacional. Então o prefeito daquele ano fez um projeto sobre a implantação de tanques de peixes na comunidade, aonde a maior parte dos peixes que tinha era o pacu. Nesse meio tempo foi construído 35 tanques em nível de aldeia em Mato Grosso do Sul, 33 em Jaguapiru, Bororó e 2 em Panambizinho na aldeia velha. Mas ainda há alguns tanques que existe hoje na aldeia nova que era de antigos colonos. São entre 10 a 13 tanque que hoje desativados.*

No Panambizinho, entre os anos de 2003 e 2006, a Prefeitura Municipal de Dourados e o grupo Idaterra, juntamente com o Ministérios do Meio Ambiente e do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, desenvolveram o Projeto de Piscicultura visando a construção de tanques de criação de peixes para combater a fome e a desnutrição na comunidade. O projeto foi instalado envolvendo a comunidade e a escola local numa ação de monitoramento pela gestão indígena, mas devido a

mudança de prefeito e à conflitos internos, os tanques alevinados foram deixados sobre cuidados das famílias ali próxima, que resolveram abrir os tanques libertar aos peixes que ainda restavam, segundo relato de uma liderança da comunidade.

Em 2015, um outro projeto foi inserido através da Escola Municipal Indígena Pa'i Chiquito, assessorado pela equipe da Gestão Indígenas da Prefeitura Municipal de Dourados, através da Secretaria da Agricultura Familiar, onde houve a criação e coleta de uma geração de peixes, os quais foram distribuídos para as famílias que tinham filhos matriculados na Escola. Depois disso, ficaram esquecidas as tentativas do poder público, das universidades e sociedade civil a respeito da piscicultura como alternativa para soberania alimentar desse povo.

De acordo com Nascimento (2013), parte do fracasso do projeto de construção de mais de 30 tanques de piscicultura, foi atribuído por lideranças indígenas de Dourados à falta de assistência técnica que, embora estivesse prevista em todas as ações apoiadas pelo projeto, na prática ocorria de forma esporádica, prejudicando consideravelmente a assistência prestada nas aldeias, tanto em termos de qualidade como de frequência.

Desta forma, a implementação de projetos voltados para a reposição ou restauração das riquezas naturais, assim como para a produção de alimentos e renda pode colaborar no aumento da qualidade de vida e bem-estar, além de fortalecer a autonomia e a organização político-social dessas populações. A principal questão está no formato em como estas iniciativas irão conversar, dialogar e se movimentar respeitando a organização social do respectivo povo. Por outro lado, a incorporação dessa visão indígena e de suas lógicas abre, certamente, novas perspectivas e fortalece projetos centrados numa relação equilibrada com as riquezas naturais, privilegiando a agroecologia, a permacultura e as distintas habilidades humanas no trato da terra e da água, ao invés dos agrotóxicos, dos transgênicos e da mecanização (COLMAN; BRAND, 2008).

É nesse contexto que Gallois (2014) argumenta sobre a necessidade de pensarmos e discutirmos novas práticas nas políticas públicas. Segundo a autora, essas práticas poderiam ser embasadas em dois princípios: o primeiro é assumir que conhecer é o passo inicial para dimensionar a capacidade de sustentação de formas de organização política e social, dos sistemas de produção, troca e consumo, os padrões locais de sustentabilidade; e o segundo, é verificar como podemos

colaborar com as comunidades e garantir que suas formas de organização, produção e troca sejam dinamicamente enriquecidas em experiências conferidas e dirigidas pelas próprias comunidades.

## **5 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Compartilhar conhecimentos com culturas indígenas é de fato agregador e engrandecedor para a ciência convencional. A possibilidade de refletirmos o mundo natural a partir de outras visões do mundo faz com que outras alternativas possam ser encontradas para resolvermos os desafios da humanidade e aumentar a qualidade de vida das populações. E este é um assunto urgente já que a vida no planeta tem sido pouco valorizada e os movimentos que eliminam a biodiversidade estão cada vez mais atuantes.

Consequentemente, todos os diálogos, os momentos, as vivências foram de grande relevância para compreender aspectos culturais do povo Kaiowá e assim conseguimos chegar numa prévia conclusão: as narrativas nos revelaram a magnífica importância da espiritualidade na construção da visão de mundo desse povo. Para além disso, refletimos que tal leitura de mundo está intrinsecamente associada ao observar, compreender e sentir o mundo natural entrelaçado ao mundo espiritual. Para os Kaiowa todos os seres vivos são dotados de grande relevância no mundo natural e espiritual, portanto devem ser conhecidos e respeitados.

As terras indígenas provenientes do processo de aldeamento na região, por muito anos sofreram e ainda sofrem pressões antrópicas que ocasionaram mudanças profundas na paisagem e no modo de ser Kaiowá e isto alterou diretamente toda a estrutura social, incluindo a segurança alimentar dessas populações realocadas forçadamente.

As histórias narradas pelos Kaiowá de Panambizinho, em diversos aspectos, são distintas das histórias contadas por outros Kaiowá do Mato Grosso do Sul, pois também são diferentes as formas de contato e de roubo ascendida pelas frentes de abuso de seus territórios. No entanto, estas histórias se assemelham quando refletimos sobre as consequências dessa exploração: uma maciça população dispendo de terras minguadas, onde a capacidade de gerir seus próprios recursos é absolutamente insustentável.

As políticas de desenvolvimento disponibilizadas pelo poder público, na tentativa de garantir a segurança alimentar e nutricional das famílias indígenas na região de Dourados, baseiam-se na distribuição de implementos e insumos agrícolas, como sementes transgênicas e agrotóxicos, deixando de incorporar saberes tradicionais e aumentando a busca por fontes externas de renda familiar, além de gerar uma improdutiva dependência por assistência técnica.

Diante de um cenário de aniquilação ambiental, insegurança alimentar e necessidade de distribuição de cestas básicas como forma de suprir as carências nutricionais nas aldeias indígenas do estado, a implementação de sistemas de criação de peixes poderia assegurar às famílias a possibilidade de soberania alimentar, principalmente no que tange ao acesso a proteínas de origem animal. No entanto, os anciãos não acreditam no sistema de criação de peixe. Essas pessoas acreditam que o *jara*, deus responsável pela natureza, tenha o papel de reequilibrar naturalmente os ecossistemas. Porém, com as mudanças e transformações na cultura, devido à introdução e disputa entre a cultura tradicional Kaiowa e a cultura ocidental hegemônica, os Kaiowá já começam a refletir sobre a possibilidade de criação de peixe para alimentação, já que a escassez de peixes nos rios contribui para dificultar os desafios da soberania alimentar dessa comunidade. Contudo, esses anciãos deixam claro a necessidade desses projetos serem pensados, construídos e desenvolvidos pelas pessoas da comunidade envolvida.

Deste modo, o trabalho apresentado é uma contribuição, ainda que resumida, sobre a importância da escuta dos povos tradicionais sobre a tomada de decisão em relação à implementação de projetos sociais e serve como registro, o qual poderá propiciar a profundidade de futuros estudos.

Desejamos que este estudo contribua com informações acerca dos conhecimentos tradicionais do povo indígena Kaiowá, para que assim possam ser utilizados na construção de processos que pautem a melhoria das relações dos seres humanos com os peixes, com a Mãe Terra e com as economias referentes ao bem viver. Neste sentido, almejamos que todas as pessoas tenham clareza sobre a necessidade e a importância do diálogo com os saberes indígenas visando o adiamento do fim do mundo.

## AGRADECIMENTOS

Agradecemos com coração cheio de alegria e esperança toda a comunidade indígena Kaiowá de Panambizinho pela experiência adquirida nas vivências e compartilhamentos de saberes.

## REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, U. P.; LUCENA, R. F. P.; ALENCAR, N. L. Métodos e técnicas para coleta de dados etnobiológicos. In: ALBUQUERQUE, U. P.; LUCENA, R. F. P.; CUNHA, L. V. F. C. (Org.). *Métodos e técnicas na pesquisa etnoecológica*. Recife: NUPEEA, 2010. p. 39-94. v. 1.

BAILEY, K. D. Sociological classification and cluster analysis. *Quality & Quantity*, [s.l.], v. 17, n. 4, p. 251-68, 1983.

BANDEIRA, F. S. F. *Construindo uma epistemologia do conhecimento tradicional: problemas e perspectivas*. Feira de Santana: UEFS, 2001.

BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70 Ltda, 1977.

BENATTI, L. A. C. *O Conhecimento tradicional dos Kaiowá e Guarani e o processo de etnodesenvolvimento na reserva indígena de Caarapó, MS*. 2004. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2004.

BENITES, E. *Oguata Pyahu (uma noca caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da reserva indígena Te'ykuê*. 2014. 128 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2014.

BENITES, T. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowá e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2014.

BRAND, A. J. Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani no MS. *Tellus*, Campo Grande, MS, n. 6, p. 137-50, 2004.

BRAND, A. J. Biodiversidade, sócio-diversidade e desenvolvimento: os Kaiowá e Guarani no Estado de Mato Grosso do Sul. In: COSTA, R. B. (Org.). *Fragmentação florestal e alternativas de desenvolvimento rural na região Centro-Oeste*. Campo Grande, MS: UCDB, 2003. p. 175-204.

BRAND, A. J. Desenvolvimento local em comunidades indígenas no Mato Grosso do Sul: a construção de alternativas. *Interações*, Campo Grande, MS, v. 1, n. 2, p. 59-68, 2001.

BRAND, A. J. *Os Kaiowá/Guarani no Mato Grosso do Sul e o processo de confinamento: a “entrada de nossos contrários”*. [S.l.]: Conselho Indigenista Missionário; Regional Mato Grosso do Sul; Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2000. p. 93-131.

BRAND, A. J. “Quando chegou esses que são nossos contrários”: a ocupação espacial e o processo de confinamento dos Kaiowá/Guarani no Mato Grosso do Sul. *Multitemas*, Campo Grande, MS, n. 12, p. 1-31, 1998.

CAVALCANTE, T. L. V. Demarcação de terras indígenas Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul: histórico, desafios e perspectivas. *Fronteiras*, São Leopoldo, v. 16, n. 28, p. 48-69, 2014.

CHAMORRO, G. *Panambizinho: lugar de cantos, danças, rezas e rituais Kaiowá*. São Leopoldo: Karywa, 2017.

COLMAN, R. S; BRAND, A. J. Considerações sobre território para os Kaiowá e Guarani. *Tellus*, Campo Grande, MS, n. 15, p. 153-74, 2008.

CUNHA, M. C. Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 1, p. 439-64, 2012.

CUNHA, M. C. Populações tradicionais e a convenção da diversidade biológica. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 13, n. 36, p. 147-63, 1999.

DELAMÔNICA, P.; LAURANCE, W. F.; LAURANCE, S. G. A fragmentação da paisagem. In: OLIVEIRA, A. A.; DALY, D. (Org). *Florestas do Rio Negro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

FROEHLICH, O.; CAVALLARO, M.; SABINO, J.; SÚAREZ, Y. R.; VILELA, M. J. A. Checklist da ictiofauna do Estado de Mato Grosso do Sul, Brasil. *Iheringia, Série zoologia*, Porto Alegre, v. 107 (supl.), e2017151, 2017.

GALLOIS, D. T. Cultura “indígena” e sustentabilidade: alguns desafios. *Tellus*, Campo Grande, MS, ano 5, n. 8/9, p. 29-36, 2014.

GALLOIS, D. T. Os Wajãpi em frente da sua cultura. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, v. 32, p. 110-29, 2005.

GALLOIS, D. T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades. In: PANTALEONI, R. F. (Org.). *Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 37-41.

GIMÊNES JUNIOR, H. Guia ilustrado peixes do Pantanal e entorno: quarentena aquário do Pantanal. Campo Grande, MS: IMASUL, 2019.

HARRIS, M. B.; TOMAS, W. M.; MOURÃO, G.; SILVA, C. J.; GUIMARÃES, E.; SONODA, F.; FACHIM, E. Desafios para proteger o Pantanal brasileiro: ameaças e iniciativas em conservação. *Megadiversidade*, [s.l.], v. 1, n. 1, p. 156-64, 2005.

MACIEL, N. A. *História dos Kaiowá da aldeia Panambizinho*: da década de 1920 aos dias atuais. 2006. 186 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul; Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2006.

MARQUES, J. G. W. O olhar (des) multiplicado: o papel da interdisciplinaridade e do qualitativo na pesquisa etnobiológica e etnoecológica. In: AMOROZO, M. C. M.; MING, L. C.; SILVA, S. M. P. (Org.). *Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas*. Rio Claro: UNESP, 2002.

MARQUES, J. G. W. *Pescando pescadores*: etnoecologia abrangente no baixo São Francisco alagoano. São Paulo: NUPAUB; USP, 1995.

MELIÀ, B.; GRÜNBERG, G.; GRÜNBERG, F. *Los Paĩ-Tavyterã*: etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo. Assunção: Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1976.

MOURÃO, J. S.; NORDI, N. Pescadores, peixes, espaço e tempo: uma abordagem etnoecológica. *Inteciência*, [s.l.], v. 31, n. 5, p. 358-63, 2006.

MOURÃO, J. S.; NORDI, N. Principais critérios utilizados por pescadores artesanais na taxonomia folk dos peixes do Estuário do Rio Mamanguápe, Paraíba-Brasil. *Inteciência*, [s.l.], v. 27, n. 11, p. 607-12, 2002.

MOTA, J. M. B. Territórios de resistência e práticas descoloniais: estratégias de luta Guarani e Kaiowá pelo Tekoha–Mato Grosso do Sul/Brasil. *Campo Território: Revista de Geografia Agrária*, Uberlândia, v. 10, n. 20, p. 416-39, 2015.

MUÑOZ, M. G. Saber indígena e meio ambiente: experiências de aprendizagem comunitária. In: LEFT, H. *A complexidade ambiental*. São Paulo: Cortez, 2003. p. 282-322.

NASCIMENTO, I. S. *Segurança alimentar e etnodesenvolvimento na terra indígena Panambizinho*. 2013. 134 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2013.

PAIOLA, L. M.; TOMANIK, E. A. Populações tradicionais, representações sociais e preservação ambiental: um estudo sobre as perspectivas de continuidade da pesca

artesanal em uma região ribeirinha do rio Paraná. *Acta Scientiarum*, Maringá, v. 24 n. 1, p. 75-180, 2002.

PEREIRA, L. M. *Os Kaiowá em Mato Grosso do Sul: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado*. Dourados: UFGD, 2016.

PEREIRA, L. M. Demarcação de terras Kaiowá e guarani: ocupação tradicional, reordenamentos organizacionais e gestão territorial. *Tellus*, Campo Grande, MS, ano 10, n. 18, p. 115-37, 2010.

PEREIRA, L. M. Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. *Revista História em Reflexão*, Dourados, v. 1, n. 1, p. 1-33, 2007.

PEREIRA, L. M.; MOTA, J. G. B. O movimento étnico-socioterritorial Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul: atuação do Estado, impasses e dilemas para demarcação de terras indígenas. *Boletim Dataluta*, Presidente Prudente, n. 58, p. 1-15, 2012.

POSEY, D. A. Etnobiologia: teoria e prática. *Suma etnológica brasileira*, [s.l.] v. 1, p. 15-25, 1987.

REGO, F. L. H.; BRAND, A. J.; DA COSTA, R. B. Recursos genéticos, biodiversidade, conhecimento tradicional Kaiowá e Guarani e o desenvolvimento local. *Interações*, Campo Grande, MS, v. 11, n. 1, p. 55-69, 2010.

SALLES, A. T.; VALÉRIO FILHO, M.; FLORENZANO, T. G. Monitoramento da cobertura vegetal e do uso do solo da reserva indígena Caarapó-MS, através de técnicas de sensoriamento remoto e geoprocessamento. *Multitemas*, Campo Grande, MS, n. 12, p. 100-32, 2016.

SANTILLI, J. A biodiversidade e as comunidades tradicionais. In: BENSUSAN, N. (Org.). *Seria melhor ladrilhar? Biodiversidade como, para que, por quê*. Brasília, DF: Instituto Socioambiental; UnB, 2002. p. 167-79.

SCHADEN, E. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962

SERAGUZA, L. Fazer-se antropóloga na terra do agronegócio: adversidades e desafios no trabalho antropológico em Mato Grosso do Sul. Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 335-49, 2018.

SERAGUZA, L. Do fluxo do sangue aos cortes da vida em reserva: sangue, ritual e intervenção entre as mulheres Kaiowá e Guarani em MS. *Tellus*, Campo Grande, MS, ano 17, n. 33, p. 139-62, 2017.

SILVANO, R. A. M. *Etnoecologia e história natural de peixes no atlântico (Ilha dos Búzios, Brasil) e pacífico (Moreton Bay, Austrália)*. 2007. 190 f. Tese (Doutorado em Ecologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2001.

TESCH, R. *Qualitative research: analysis types and software tools*. London: Routledge, 1990.

TOMCHINSKY, B.; BARROS, F. B.; CORONA-M, E.; MING, L. C.; WELCH, J. R. Publicações científicas das etnociências: caminhos passados e futuros. *Ethnoscientia*, Altamira, v. 4, n. 1, 1-16, 2019.

VIETTA, K. *Tekoha e te'y guasu*: algumas considerações sobre articulações políticas Kaiowa e Guarani a partir das noções de parentesco e ocupação espacial. *Tellus*, Campo Grande, MS, , ano 1, n. 1, p. 89-101, 2011.

VIETTA, K. *Histórias sobre terras e xamãs kaiowa*: 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. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2007.

VIETTA, K. Relatório final da Perícia realizada na Área Indígena de Perícia realizada a pedido do Sr. Juiz Federal da I Vara de Seção Judiciária de Mato Grosso do Sul. Campo Grande, MS: [s.n.], 1998a.

VIETTA, K. Não tem quem orienta, a pessoa sozinha é que nem uma folha que vai com o vento”: análise sobre alguns impasses presentes entre os Kaiowá/Guarani. *Multitemas*, Campo Grande, MS, n. 12, p. 59-78, 1998b.

VIETTA, K. Programa Kaiowá/Guarani: algumas reflexões sobre Antropologia prática indigenista. *Multitemas*, Campo Grande, MS, n. 4, p. 68-95, 1997.

### **Sobre os autores:**

**Wilson Moreira Silva:** Licenciado em Educação do Campo pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Agricultor **E-mail:** wilsonmoreira96@hotmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-8168-7419>

**Anastácio Peralta:** Mestrando pelo programa de pós-graduação em Educação e Territorialidade pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD).

Graduado em Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu pela UFGD. **E-mail:** xirukarai@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0001-9457-2568>

**Maria Leda Vieira de Sousa:** Graduada em Pedagogia pelas Faculdades Integradas de Fátima do Sul (FIFASUL). Pedagoga. Missionária do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Militante da causa indígena e sem-terra. **E-mail:** marialeda-vieiradesousa@yahoo.com.br, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0001-9994-392X>

**Laura Jane Gislotti:** Doutora e mestre em Biologia Animal pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Graduada em Ciências Biológicas pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-CAMPINAS). Atualmente, é bióloga. Professora da Faculdade Intercultural Indígena da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD); do programa de pós-graduação em Educação e Territorialidade pela Faculdade de Indiará (FAIND); e do programa de pós-graduação em Entomologia e Conservação da Biodiversidade pela Faculdade de Ciências Biológicas e Ambientais (FCBA). **E-mail:** lauragislotti@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-3954-0245>

Recebido em: 29/01/2020

Aprovado para publicação em: 12/04/2021

